**Herméneutique de l’objectivité I.**

**Divine comédie de la métaphysique classique et tragédie de falsafa**

**Václav Umlauf**

**(Logo)**

**Praha 2022**

**HERMAION**

**adresa**

Les livres peuvent être achetés sur la librairie en ligne.

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

Copyright © 2022 Hermaion. Tous droits réservés.

Édition originale.

Imprimé sur du papier sans acide.

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

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

### Table des matières

[1. Prolégomènes à Herméneutique de l’objectivité 15](#_Toc102905961)

[1.1 Structure triadique de l’herméneutique 46](#_Toc102905962)

[1.2 Métaphysique et *tertium ens* 63](#_Toc102905963)

[1.3 Préhistoire de l’objectivité 96](#_Toc102905964)

[1.3.1 L’arrière-monde de l’objectivité 136](#_Toc102905965)

[1.3.2 Substance cosmologique du troisième genre 153](#_Toc102905966)

[1.3.3 Fondement de la physique objective 181](#_Toc102905967)

[2. Falsafa et Destin de la métaphysique 203](#_Toc102905968)

[2.1 Concept ambivalent de substance et de métaphysique (al-Fārābī) 206](#_Toc102905969)

[2.1.1 L’émergence d’une nouvelle vision du monde 217](#_Toc102905970)

[2.1.2 Structure ontothéologique de la métaphysique 259](#_Toc102905971)

[2.2 Détermination ontothéologique de l’existant (Ibn Ādi) 280](#_Toc102905972)

[2.3 Métaphysique de l’existant objectif (Avicenne) 291](#_Toc102905973)

[2.3.1 Vision objective de l’existant 295](#_Toc102905974)

[2.3.2 Naissance de la métaphysique objective 319](#_Toc102905975)

[2.3.3 Ontothéologie et le Dieu moderne 353](#_Toc102905976)

[2.4 Unité de la première science et de la connaissance (Averroès) 383](#_Toc102905977)

[2.4.1 Métaphysique de la première substance 399](#_Toc102905978)

[2.4.2 Connaissance vraie de la réalité 425](#_Toc102905979)

[2.4.3 L’intellect et l’unité de la personne 453](#_Toc102905980)

[2.4.4 Diaphanum et le monde de la vie 505](#_Toc102905981)

[2.5 Destin tragique de la métaphysique 542](#_Toc102905982)

[Abréviations 565](#_Toc102905983)

[Index locorum 566](#_Toc102905984)

[Index des matières et des noms 571](#_Toc102905985)

[Bibliographie 578](#_Toc102905986)

*In memoriam de toutes les victimes de modernité et de postmodernité*

Les affaires de la science contemporaine rappellent l’histoire de la tour de Babel dans le livre de la *Genèse*. Le Dieu de l’Ancien Testament força les gens de parler de nombreuses langues différentes afin qu’ils ne puissent pas travailler ensemble à la construction de la ville et de la tour. Aujourd’hui, les affaires scientifiques des grandes entreprises transnationales sont considérées comme la nature de la science telle qu’elle est en elle-même ; cette nature de la science est considérée comme strictement objective ; ce type d’objectivité se pose comme le fondement de la philosophie comme la première science ; cette forme de la première science est désignée comme la métaphysique d’Aristote ; ce type de métaphysique est finalement considéré comme la forme la plus élevée de l’amour humain de la sagesse. L’examen de l’objectivité effectué exclusivement sur le plan tellement confus risque d’être fondamentalement erroné. La naissance d’objectivité fournit les idées problématiques à la philosophie et leur influence forma ensuite toute l’histoire de la modernité. La pensée moderne apparut au début du XIVe siècle et il a été appelé *via Modernorum*. Les ambiguïtés cachées au début de la modernité expliquent la raison pour laquelle la nouvelle métaphysique perdit le statut de la première science. Les sciences spécialisées introduisaient une autonome méthodologie de recherche à partir de XVIIe siècle. Néanmoins, ils héritèrentles concepts scolastiques datant de la modernité.La vision du monde créée par l’objectivité demeure le fondement des sciences jusqu’à aujourd’hui. Nécessairement, les sciences modernes reprirentles conflits non résolus et les conditions préalables qui déterminaient l’apparition de modernité. Le postmodernisme embrassa la modernité et la vision objective du monde, donc il fait face aux mêmes problèmes que la modernité. La disparition de l’objectivité passe aujourd’hui par l’étape nihiliste de métaphysique. La première science objectivement fondée cessa d’être le défi dominant pour la réflexion contemporaine. La réflexion objective est marquée par une forme spécifique de l’erreur logique nommée *circulus vitiosus*. Le début d’objectivité comprend les causes qui génèrent le déclin contemporain de l’objectivité. La science objective ne peut pas étudier sa propre naissance de la manière vraie. Le commencement de la métaphysique appartient au différent ordre de la réalité et de la vérité. La recherche doit prendre un autre point de départ pour éclairer l’aventure de l’objectivité. L’herméneutique de mystères précédait la métaphysique et aussi la première philosophie. L’art d’interprétation ancienne est le plus respecté et il peut expliquer à son tour le début de métaphysique et ensuite de l’objectivité. La tâche principale d’herméneutique est déterminée par le proverbe gravé sur le fronton de la porte principale de Delphes : « Connais-toi toi-même ! » La connaissance de soi est imposée aux mortels comme devoir divin. Elle apporte une autre raison pour laquelle la métaphysique ne peut se procurer du savoir sur elle-même. La vision objective engendra une nouvelle vision du monde et effectua le changement fondamental dans la compréhension du sujet humain. L’unité de personne humaine disparut et la collection des substances et des hypostases prit sa place. Le concept de Dieu des philosophes suivit le même destin que le sujet moderne. La scolastique introduisit un concept de Dieu moderne dans la philosophie pour fournir la garantie suprême de l’ordre objectif. Finalement, ce Dieu de la modernité disparut à la fin du XIXe siècle, ne présentant aucune activité raisonnable dans l’âge du nihilisme métaphysique. Les sciences humaines postmodernes vinrent après la mort de Dieu moderne et celle du sujet moderne pour remplir le vide. Cette sorte de science est née au cours de l’histoire de pensée qui avait été déjà constituée par la métaphysique objectiviste. En conséquence, les sciences humaines ne peuvent pas examiner correctement leur propre commencement. Wilhelm Dilthey définit les sciences à partir de la dichotomie entre *Erklären* et *Verstehen*. L’explication déterministe fait fondation des sciences naturelles et la compréhension herméneutique détermine la méthodologie des sciences humaines. Étant une sorte de l’âne de Buridan, les sciences sociales vacillent entre deux formes de l’épistémologie. Cette dichotomie divise la psychologie comportementale et humaniste, l’approche structurelle et herméneutique aux sciences historiques et aux sciences humaines en général. Le pari sur l’objectivité à la manière de l’*Erklären* déterministe s’acheva par la mort du sujet historial (*geschichtliches Subjekt*). Sa mort présage l’entrée du nihilisme dans le domaine des sciences humaines. L’époque de l’humanisme nihiliste n’a pas besoin de la personne comme agent actuel et réel de l’histoire. Les sciences du sujet postmoderne sont déterminées par le fait que quelque chose se passe sur l’échiquier des valeurs linguistiques basées sur les différences réciproques. Ferdinand de Saussure présentait les fondements de la linguistique générale dans les années 1906–11. Mis dans le système synchronique, chaque changement dans le discours produit un nouvel ordre (« valeur ») des significations linguistiques. Ils sont créés par le système des écarts différentiels et par les jeux d’oppositions. La réflexion faite par métaphysique classique érigea la fondation critique et raisonnable de connaissance concernant le monde réel. La réflexion nihiliste d’aujourd’hui glorifie le système des changements irrationnels et interminables. L’humanité entière doit s’y accommoder de la même manière. La connaissance objective concernant la personne agissant au cours de l’histoire s’est terminée dans le nihilisme métaphysique contemporain qui achève la crise de l’objectivité. L’humanisme s’est converti en structuralisme et en manifestations binaires. Michel Foucault accomplit l’analyse des différentes formes de l’épistémè des sciences sociales et de la société à partir de la fin du XVIIIe siècle. Les sciences de l’homme suivirent la crise dans la philosophie à l’âge de la métaphysique nihiliste. Le pari sur l’objectivité fit enfin courir la philosophie post-cartésienne dans une impasse. Les célèbres leçons qu’Edmund Husserl donna à Paris (*Pariser Vorträge*, 1928) fondaient une nouvelle forme du cartésianisme pour ériger l’idéal de science objective et évidente en soi. La première philosophie suit le sens évident manifesté dans la conscience pure et elle le rend compréhensible par description de l’expérience absolue. La phénoménologie de Husserl rejette le sens historial de l’Être (*geschichtlicher Sinn des Seins*) comme une sorte du préjugé. Ce préjugé dévalue la perception absolue du phénomène qui se manifeste dans le vécu réel de la conscience pure. Le concept de la « conscience pure » n’est qu’une construction théorique mise au-delà de l’existence du monde et de l’existence de personne humaine.

La phénoménologie à l’âge du nihilisme revendique une objectivité absolue qui produit le sujet fondé absolument en soi-même. Ce chemin a été mis en doute par l’herméneutique de facticité. Martin Heidegger formula le programme de phénoménologie herméneutique en même temps que Ludwig Wittgenstein publia *Logisch-philosophisches Traktat* (1921). Ce traité de la logique purement objective proposa une vision du monde faite par analyse formelle du langage. La philosophie analytique réalisa ainsi une apothéose de l’objectivité scientifique. La métaphysique est rejetée comme un préjugé parce que cette forme de la raison n’est soutenue que par l’expérience subjective. La philosophie analytique propose la lecture du monde réel et du sujet humain à partir du langage pur. L’objectivité est conçue de la même manière absolue que Husserl fit à propos de la conscience pure. La science première est devenue aveugle au sens du monde et au sens de l’historialité (*Geschichte*) que l’empire du langage ne peut pas manipuler. La philosophie analytique s’est engagée en chemin vers le nihilisme métaphysique, autant que la phénoménologie cartésienne. Une langue idéale construite sur les principes de la logique et dotée du sens exact devient le même mythe scientifique qu’une conscience transcendantale de Descartes et Husserl. La déduction du néopositivisme à partir de l’objectivité totale à la manière du traité de Rudolf Carnap *Der logische Aufbau der Welt* (1928) est devenue un idéal inaccessible. La conquête de l’objectivité par la philosophie analytique s’est terminée par une grave crise. Le dernier coup de grâce apportala critique des phrases analytiques pures et le collapse de la théorie de référence basée sur l’atomisme lexical et logique. Les philosophes analytiques dans la deuxième moitié du XXe siècle confirmèrent à contrecœur que le néopositivisme et le formalisme logique étaient incapables de résoudre la question de référence, de vérification et de vérité attachées aux évènements dans le monde réel. L’objectivité de philosophie analytique n’était pas assez objective ; en plus, elle était incapable de fournir la méthodologie pour les sciences positives. Karl Popperannula dans le traité *Logik der Forschung* (1935) la définition néopositiviste de méthode scientifique basée sur la déduction stricte. Popper déplaça la théorie de science vers l’induction avec l’utilisation originale du mot « falsifier » et par rapport à l’observation des faits réels. Néanmoins, le prix à payer était trop élevé pour sauver la nature objective des sciences modernes. La science a perdu l’acheminement déductif vers la réalité inaugurée par Aristote dans les *Seconds* Analytiques. La méthode de déduction était une condition essentielle d’une enquête scientifique et vraie. Une nouvelle vague de la méthodologie de science interrogea la conception positiviste de l’objectivité comme savoir absolu qui se trouve au-delà de l’histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*). Cette erreur a été corrigée et la nouvelle crise de l’objectivité scientifique prit son chemin. Thomas Kuhn attira l’attention aux changements paradigmatiques déterminés par développement historique de science. Paul Feyerabend ajouta aux changements paradigmatiques une autre dimension des raisons socioculturelles et politiques. La recherche scientifique reste sous l’influence de la société et sous l’égide des stratégies politiques at économiques. Faite ainsi, la science reçoit une part des normes de vérité en dehors d’elle-même. Finalement, le transfert infini du sens donné *ad hoc* donna le coup de grâce à l’objectivité. La philosophie néostructuraliste et déconstructiviste font l’exultation nihiliste du pragmatisme et de la sophistique, car elles se fondent sur la puissance de la métaphore.

La crise de l’objectivité suit le cheminement du sujet moderne et postmoderne. Le sujet cessa d’être une personne agissant dans le monde commun et compréhensif. Après la disparition de la personne dans la philosophie moderne advient la disjonction fatale entre l’existence humaine et le monde extérieur. La personne transformée en sujet impersonnel a été effacée de la philosophie moderne et postmoderne d’une double façon. Dans le premier cas, le sujet est réduit aux contenus évidents de conscience absolue, dans le deuxième cas, il fait la partie permanente de processus impersonnel du langage. L’homme a été réduit à la conscience pure qui reflète l’essence des objets manifestés au milieu de l’esprit pur et enfermé en soi-même. Or, le sujet devient l’évènement impersonnel de l’acte du discours, du jeu de langue, de la structure impersonnelle du langage, etc. situé en dehors de l’existence réelle. La structure du langage reflète en soi le destin de l’homme et du monde d’une manière idolâtre. Considérés dans leur essence, l’égologie transcendantale et le structuralisme escamotent l’existence de la personne réelle qui vit dans le monde réel. Au lieu de la réalité, le flux des essences dans la conscience pure est observé. Dans l’autre cas, le sujet fait une danse de Shiva parmi des différences virtuelles. Elles créent et détruisent les structures données *ad hoc*. La crise de philosophie linguistique dirigea au sommet la crise adjacente dans l’épistémologie. Le déclin de métaphysique dans l’époque du nihilisme philosophique prit sa fin. La vague contemporaine de la déconstruction et de la neurophysiologie cognitive remplaça la métaphysique dépassée. Ces formes nihilistes de la science première se prennent pour fondement de connaissance vraie et complète de l’homme et du monde. L’existence réelle de monde au-delà du couple « sujet—objet » cessa d’être examinée, depuis la philosophie kantienne envahit la philosophie postmoderne. La crise d’objectivité scientifique concerne essentiellement la crise du sujet. L’attaque sur la métaphysique à partir de volonté absolue du pouvoir rappelle aux physiciens que le sens de réalité physique est créé par le sujet. Le monde revêtità la fin du XIXe siècle un aspect d’activité démiurgique incorporée dans la volonté de puissance du sujet postmoderne. Friedrich Nietzsche estime que la volonté humaine représente une sorte de phénomène naturel. La volonté d’un scientifique n’est pas essentiellement différente des forces physiques qui créent le monde externe en raison de l’action et de réaction. La volonté humaine contemple le monde à partir d’un individu qui est formé par *Lebenskraft* donnée individuellement. La volonté de la vie ainsi individualisée détermine chaque action extérieure selon sa puissance intérieure. L’objective connaissance de science fait partie de cette volonté. Le premier nihiliste théorique repéra quelque chose de l’essentiel dans la vision du monde, en le prenant pour l’aspect de la volonté humaine.

« Enfin, ils ont omis quelque chose dans leur projet, sans le savoir : ce perspectivisme nécessaire, grâce auquel chaque centre de puissance — et pas seulement l’homme — construit à partir de lui-même tout le reste du monde, c’est-à-dire pour le mesurer, le palper, le façonner par sa puissance… Ils ont oublié d’inclure cette puissance dans la mise en perspective de “l’être vrai”… En langage scolaire : l’être du sujet… ». [[1]](#footnote-1)

Nietzsche dit que les scientifiques observent le monde à partir de leur volonté de puissance subjective. Cette forme volontariste de subjectivité détermine l’apparition du phénomène physique au sujet scientifique. Nietzsche tient les concepts « chose en soi » ou « le monde objectif » pour les produits du monde fictif qui doit être fracassé par le marteau de philosophie nouvelle. Mettant la fin à la *via Modernorum* et à l’idéalisme allemand, Nietzsche proclame l’avènement du nihilisme métaphysique et la mort de Dieu moderne que la métaphysique créa à son image. L’histoire de l’objectivité est ainsi accomplie. La forme de connaissance découverte par *via Modernorum* et ensuite révisée par Kant trouve son point culminant dans le projet de la métaphysique nihiliste proposée par Nietzsche. Il conteste constamment la notion kantienne de l’objectivité. Nietzsche identifie cette perspective dissimulée de science objective avec la volonté de puissance qui est façonnée individuellement et qui se tient au-delà du platonisme idéalisé. Le tournant de la métaphysique fondée sur la vérité objective at absolue culmina dans le sujet nihiliste doté d’une volonté de puissance absolue. La science de nature dans l’époque de nihilisme métaphysique n’est objective qu’apparemment parce qu’elle suit aveuglément la logique dictée par la volonté de puissance. Les scientistes ne peuvent pas voir cette manifestation secrète de la volonté. Le nihilisme contemporain fait disparaitre le sujet nihiliste de Nietzsche qui porta en soi la volonté absolue de puissance. En introduisant le structuralisme, les sciences humaines supprimèrent même la perspective subjective faite par la volonté de puissance de Nietzsche. L’herméneutique prend la citation de Nietzsche concernant la perspective invisible de la science pour un signe important. Il nous faut enquêter sur le cheminement philosophique de l’objectivité à partir de ce signe. Nietzsche examine les sciences naturelles à partir du nihilisme métaphysique. Les scientifiques sont aveugles à l’origine de l’objectivité parce qu’ils regardent le monde par la volonté de puissance qui est devenue un phénomène invisible. Les scientifiques ne peuvent examiner comment l’objectivité entra dans l’histoire de science et comment elle fonda la connaissance contemporaine du monde et de la personne. Les mathématiques sont valides comme science objective axiomatique. On reconnaît depuis Kurt Gödel que la raison des mathématiques est fondée sur les théorèmes d’incomplétude. Il y a sphère d’irrationalité et de l’oubli à l’intérieur de science objective, dans le style de la puissance divine archaïque appelée Léthé. Cette léthargie spécifique déposée au milieu de l’objectivité rend la science postmoderne aveugle à la réalité et à sa méthode scientifique propre. Encore une fois, il faut rappeler qu’on ne peut enquêter directement sur sa propre naissance.

Nietzsche en figure du métaphysicien nihiliste acheva une époque postmoderne de la pensée philosophique inaugurée par Francisco Suárez et René Descartes. L’Occident latin commença le cheminement moderne dans la deuxième moitié du XIIIe siècle quand les scolastiques découvrirent la métaphysique objective. Les scolastiques développèrent cette connaissance à partir de la métaphysique de Platon et d’Aristote transmise par l’antiquité tardive, par les penseurs arabes et juifs. Avicenne (néoplatonisme) et Averroès (aristotélisme) présentent les penseurs les plus distingués de la modernité naissante. L’herméneutique suit les transformations du sens de l’existant (*Sinn des Seienden*) faites par la réflexion objective et par la vision du monde qui y correspond. L’histoire de philosophie moderne confirme le fait que l’objectivité est incapable de revenir sur sa propre origine. C’est le moment quand l’objectivité prit sa forme inaugurale par rapport au monde, à la substance, au Dieu des philosophes, et à l’existant en général. L’herméneutique considère l’objectivité d’une façon particulière qui est fondée par la nature historialle (*geschichtlich*) de la pensée philosophique. Le sens de l’existant de l’époque précédente a été remanié en forme objective au sein de la métaphysique nouvelle. L’herméneutique examine cet évènement à partir la vérité archaïque (ἀλήθεια). La science est objective parce que l’existant (*ens*) reçut le caractère objectif dans une époque marquée par une nouvelle réflexion philosophique. L’interprétation de l’objectivité conçue d’une manière historiale (*geschichtlich*) ne peut être objective. La mise en forme de l’objectivité en tant que le phénomène herméneutique est déterminé par la vérité archaïque. L’objectivité prise dans cette perspective ne peut se réfléchir d’une façon positiviste et objective. Elle ne peut pas trouver en soi-même une réponse à la question, quand et pourquoi elle est devenue intellectuellement ridicule et contradictoire et pourquoi elle contient en soi-même un mécanisme de l’autodestruction. Au contraire, l’herméneutique entretient la relation directe et immédiate au commencement de la pensée philosophique. Elle est archaïque en raison du mot grec « ἀρχή » qui signifie le commencement et la puissance donatrice de l’ordre divin. Le même mot signifie la règle déterminante de cours des choses qui sont bâtis sur ce fondement et qui obéissent à l’autorité issue du commencement. La sagesse herméneutique contemple ces évènements dissimulés qui sont « archaïques » en vrai sens du mot. Cette approche explicative précède la métaphysique. La sagesse exista dans les mystères anciens, dans la vision artistique accordée par les rapsodes, dans la tragédie grecque et dans la première philosophie. L’herméneutique suit la vision du monde faite par Homère et perçoit la puissance du commencement d’un œil critique, en raison du jugement vrai (κρίνω). La vision critique concerne la situation instable et elle s’attache au discernement d’un guerrier exceptionnel (τάχιστα ἔκριναν μέγα, *Odys*. 18.264). L’épopée acclame prouesse, prévoyance et perspicacité d’Ulysse (μῆτις). Sa capacité de discernement critique porte un caractère presque divin. Ce guerrier entreprend l’action par rapport aux agissements conjoints des pouvoirs divins, humains et naturels. L’ingéniosité de prévoyance pratique compléta la capacité du voyant archaïque qui contempla la totalité du cosmos dans l’acte de la vision théorique. Le rapsode Homère participa à la vue théorique susmentionnée des devins pour produire l’histoire archaïque des acteurs divins et humains engagés dans la guerre de Troie. L’herméneutique d’objectivité suit la manifestation du sens dans la forme du non-décèlement (*Unverborgenheit*) qui révèle le sens historial de l’Être (*geschichtlicher* *Sinn des Seins*). La première manifestation de l’Être proprement philosophique apparaît dans l’épopée de Parménide et dans les oracles d’Héraclite. La pensée de Parménide appréhende l’activité du commencement par les évènements révélés par la déesse de l’Aletheia. Les Héliades en forme des Muses solaires menèrent ce premier philosophe à la source de vérité. La nouvelle vision de la sagesse concerne désormais l’activité non décelée de l’Être. Après introduction de la métaphysique la question de l’Être changea en question de l’existant et sa signification (*Sinn des* *Seienden*). La série de modifications dans la vision philosophique et dans la connaissance de vérité fait le système cohérent depuis l’antiquité et la scolastique. L’interprétation de l’objectivité doit explorer de la même façon les tournants majeurs de la métaphysique objective. L’explication doit examiner l’origine de l’objectivité dans la métaphysique de l’Occident. La transformation de métaphysique classique dans une forme objective représente un phénomène particulier, qui concerne la manifestation historiale du sens de l’Être qui demeure dans sa vérité cachée.

Gigantomachie de la substance remplaça la Guerre de Troie lancée par l’enlèvement de Helena. Étant enlevée à son tour, la première philosophie devint la métaphysique et la substance reste son trésor le plus précieux. Les nihilistes contemporains de toute sorte ont saccagé cette forteresse avec le cheval de Troie de déconstruction et de soi-disant « *post-thruths* ». Les activistes engagés dans cette croisade sont venus au cheval de rationalité instrumentale, et, actuellement, ils réalisent le pillage néolibéral de la Terre entière. Une phrase célèbre du dialogue *Le* *Sophiste* maintient qu’il y a une gigantomachie (γιγαντομαχία τις) concernant la substance (περὶ τῆς οὐσίας) à cause des disputes de divers penseurs (πρὸς ἀλλήλους, *Soph*. 246a4–5). Le pronom déterminé définit les disputes et les acteurs connus à l’époque de Platon. Cependant, le caractère de gigantomachie n’est pas déterminé clairement, parce qu’il est traduit par le pronom indéterminé. Les auteurs après Platon jouissent d’une certaine liberté dans la détermination du cadre contemporain de disputes, tel que Platon fit autant. Cependant, la bataille suit le cours des définitions de la substance faites par les phases précédentes. L’interprétation proposée dans cet ouvrage prend la gigantomachie sur le plan de recherche qui concerne la vérité objective d’une substance objective. La capacité de discernement archaïque (*krísis*) doit distinguer soigneusement les différentes formes d’objectivité. La réflexion suit les transformations historiales de vérité en figure de l’*alètheia* archaïque. Il faut réanimer le déroulement de la gigantomachie d’un œil critique selon l’*alètheia* archaïque. Ulysse suivit à cette manière l’activité et les indications de la déesse Athéna et Homère répondait d’une manière semblable à l’injonction des Muses. Le cheminement de vérité dite « musique » façonna le progrès millénarial de la réflexion archaïque. Les auteurs de la tragédie grecque ont précédé l’origine de métaphysique chez Platon et ils étaient les contemporains des premiers philosophes. Dans l’époque de la première philosophie et la tragédie, les penseurs répondaient à un nouveau défi, celui de la première modernité grecque. La sagesse artistique, tragique et archaïque et la philosophie naissante avaient besoin de l’art herméneutique pour distinguer les manifestations majeures de la vérité qui ensuite inaugura l’avènement de l’objectivité. La vision de la vérité archaïque harmonieusement conjuguaitle milieu divin et le cosmos. À l’arrivée de la modernité, elle fit place à la pensée du sujet moderne. La métaphysique de l’Occident latin mena pendant deux millénaires une nouvelle guerre de la métaphysique. Malheureusement, ce n’étaient que les vainqueurs qui ont écrit son histoire officielle. Ils se sont finalement détruits dans l’époque contemporaine du nihilisme métaphysique accompli. L’herméneutique suit les changements discrets au sein de l’Être de l’existant (*Sein des Seiendes*) inaugurés soit par les sages soit par les nihilistes. Les idées des modernistes animèrent l’enseignement des écoles scholastiques surtout au cours du XIIIe siècle. La voie des Modernistes créa un nouvel ordre de la connaissance objective. Cet ordre de connaissance a été érigé sur un concept très problématique de la substance. L’unité métaphysique du monde n’était plus une question principale puisque le sujet moderne se présentait comme un problème fondamental de la métaphysique moderne. Ce désaccord principal entre la pensée classique et moderne laisse le nihilisme contemporain accomplir ses affaires à sa guise. La modernité chargée du conflit interne nourrit le nihilisme par la raison instrumentale. Ce type de la pensée écrase les derniers survivants de la sagesse originale de l’Occident jusqu’aux morceaux numériques conservés dans les banques de données. Quand parlent les armes et le pouvoir nihiliste, les Muses gardent le silence. L’objectivité se proclame victorieuse par ses résultats, par rapport au concept de vérité, à la méthodologie scientifique et aux concepts de recherche. L’histoire de cette croisade se prend pour l’achèvement de la civilisation occidentale. La philosophie de Hegel s’annonce comme la phase finale de réflexion sur le sens de cette histoire. La vision objective de l’histoire victorieuse chemine du dénouement nihiliste vers le début de philosophie.

La vision herméneutique progresse à contresens. Elle respecte la puissance du commencement et examine ce que le commencement fonda comme effets. L’histoire objective de philosophie ne peut cheminer vers la historialité (*Geschichtlichkeit*) de la pensée initiale parce que celle-là n’a aucun caractère objectif. La science moderne ne peut enquêter sur ce qui n’existe pas. L’herméneutique de l’objectivité ne peut pas suivre la philosophie de Hegel et Gadamer. Leur herméneutique construit l’histoire des effets qui se manifestent dans la conscience de sujet (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Cette forme d’herméneutique survit dans la philosophie et l’idéologie imbues par l’idéalisme allemand. Nietzsche et Marx achevèrent cette époque de réflexion objective. Ils ont envoyé le sujet moderne et son monde créé par l’idéologie politique et par l’idéalisme philosophique au cimetière des idées. L’herméneutique archaïque suit la historialité (*Geschichtlichkeit*) de l’Être qui concerne la signification de l’existant métaphysique (*Sinn des Seienden*). Les évènements historiques et l’histoire de philosophie moderne sont déterminés par l’origine archaïque de l’objectivité. Elles se manifestent en raison de l’effet dissimulé de la historialité de l’Être. La préface à la crise d’objectivité dans l’époque du nihilisme contemporain indique que « étant objectif » n’égale pas « être vrai » selon l’*alètheia* archaïque. La sagesse tragique et la philosophie première examinèrent cette disposition ambiguë de la vérité moderne. Toutes les deux formes de la sagesse enquêtent sur la vraie nature de monde et de puissances divines. Cheminement de l’herméneutique sur la voie tragique et philosophique de Socrate doit trouver un lieu discret du phénomène de l’objectivité et faire une description vraie de celui-ci. Le courant positif de l’objectivité qui se manifeste au cours de l’histoire de philosophie prend son vol à partir de l’obscurité de l’Être archaïque et de la pensée tragique. Il n’y avait aucune objectivité et il y en a une, car elle est née dans l’histoire de la pensée. Les évènements dissimulés de l’Être et la réflexion adjointe produisent telle ou telle forme positive d’objectivité au cours de la métaphysique. Le discernement suit le chemin des évènements archétypiques indiqué par le *métis* archaïque d’Ulysse. L’herméneutique est guidée par le *métis* philosophique pour suivre les évènements fondateurs de l’objectivité. Leur manifestation suit le mode opératoire de décèlement originel (*Unverborgenheit*) de l’Être qui se révèle par l’existant. Cette manière « exister dans l’*alètheia* » fait indirectement apparaître l’effet fondateur de la historialité (*Geschichtlichkeit*). Cette manifestation indirecte de l’Être doit être discernée dans l’acte d’évaluation vraie et par le jugement critique. Une personne sage et avisée veut savoir comment les choses sont vraiment, et non comme elles semblent être. La situation historiale et originale de l’objectivité ne peut pas être évalué objectivement. Il y a que la facticité de phénomène ontique qui est objective. Il faut distinguer deux manières « d’être vrai » qui enveloppent le phénomène d’objectivité. La historialité dissimulée et invisible de l’objectivité se distingue de l’histoire positive et visible. La connaissance positive définit le fait donné *hic et nunc* qu’il faut distinguer d’un phénomène fondateur qui manifeste cette positivité. Vue de cette manière, la forme originale de facticité réelle n’est pas objective. La facticité dissimule la puissance fondatrice du commencement. Le phénomène visible représente le lieu originel de la historialité discrète par une manière secondaire, objective et positive. Ce qui est positivement manifesté, cela diffère fondamentalement de son commencement. La nature archaïque de l’objectivité ne fait aucun phénomène objectif. Elle fonde le sens des phénomènes en tant que décèlement de l’Être (*alètheia*). L’interprétation de l’objectivité suit l’effet caché et invisible de l’Être et la pensée archaïque. L’herméneutique mise en forme de l’archéologie de la pensée examine l’objectivité d’une certaine façon propre à elle-même. La recherche trace la voie et les circonstances fondatrices qui manifestent le phénomène de l’objectivité dans l’histoire de pensée. Les devoirs une fois donnés, l’archéologie herméneutique doit répondre aux questions suivantes.

* Comment s’est produit le tournant fondamental dans la compréhension métaphysique qui fonda le phénomène de l’objectivité ?
* Comment la totalité de l’existant objectif est-elle reconnue dans son décèlement originel (*alètheia*) qui forme ce tournant de la pensée ?
* Quelles nouvelles interprétations métaphysiques se sont formées au cours de ce processus et comment se sont-elles enchaînées ?
* Quelles valeurs métaphysiques ont été perdues aux courses des transformations, et pour quelle raison ?
* Comment les transformations ont-elles créé une école nouvelle connue sous le nom de *via Modernorum* ?
* Comment l’avènement de la métaphysique moderne a-t-il façonné le destin futur de l’Occident ?

La métamorphose dissimulée de la métaphysique reste jusqu’à présent mal connue et elle produira une nouvelle entité connue sous le nom « existant objectif ». Une nouvelle ontologique se manifesta d’une manière ontique dans l’histoire intellectuelle de l’Occident et dans la nouvelle vision du monde. L’activité révélatrice diffère radicalement du phénomène révélé, du travail artistique ou du produit industriel. Ils sont des produits du sujet moderne qui se comprend objectivement et observe le monde par cette perspective. L’introduction de l’objectivité représente l’évènement le plus important de la modernité et il détermina le cours de philosophie et l’histoire de la culture occidentale. L’histoire positive de l’objectivité est invisiblement rattachée à la historialité cachée qui inaugura le début de l’objectivité. Ce genre de réflexion positive domine la philosophie depuis le XIVe siècle et la connaissance scientifique est objective de la même manière. Ce qui n’est pas valide dans la perspective de vérité objective, cela ne peut pas entrer dans le champ de recherche scientifique. L’objectivité enquête sur elle-même objectivement en commettant l’erreur de la logique classique connue sous le nom *circulus vitiosus*. Une institution nommée « musée » existe dans la forme d’un fait positif. Cette sorte d’existence objective diffère de l’évènement qui fonda le musée par la puissance divine des Muses. Il est objectivement connu qu’il n’y a pas des Muses. Dorénavant, nous avons une institution appelée « musée ». Il n’y a aucun être mythique appelé « les Muses ». La relation entre le musée et les Muses ne peut être examinée objectivement parce qu’elle ne contient aucune *veritas* selon la science moderne. L’herméneutique examine l’activité des Muses qui fondèrent le musée dans l’évènement de l’*alètheia* musique. Les puissances divines ne sont pas présentes dans le musée moderne objectivement. Cependant, l’effet historial des Muses est présent par leur présence dite « musicale » en fondant la première demeure moderne pour les Muses au IIIe siècle B.C. à Alexandrie. L’histoire de philosophie est inconcevable sans le Musaion à Alexandrie, car les écrits des premières philosophes y étaient conservés. L’enquête concernant l’effet des Muses objectivement inexistantes détient pour l’herméneutique une valeur fondamentale. Quelqu’un devait réagir au défi dissimulé de la historialité car la philosophie produite dans le Musaion ensuite reçut la première signification métaphysique. Cet évènement est donné par l’*alètheia* musique. Le Musaion historiquement connu est né de cette manière et son effet fondateur a été confirmé par l’histoire de métaphysique. L’herméneutique commence par historialité (*Geschichtlichkeit*) pour aller à l’historicité (*Geschichte*) de la pensée et pour finir dans l’histoire (*Historie*) des effets. L’âge moderne et postmoderne suit la voie contraire. La science peut examiner objectivement l’histoire de musée, mais en aucun cas l’effet fondateur des Muses. L’herméneutique procède à partir du commencement des Muses jusqu’aux effets fondés par le commencement. La voie contraire signifierait que le cheminement de réflexion sur condition originelle de l’objectivité serait complètement faux.

# 1. Prolégomènes à l’herméneutique de l’objectivité

La vision objective du monde repose en reconnaissance des faits exempts des opinions subjectives et des préjugés. Les approches justifiées par rapport à l’épistémologie, le champ de recherche exactement défini, la méthodologie vérifiée de science, l’ensemble valide de paradigmes, les procédures objectives, l’évaluation par les pairs, la reproduction de résultats, la communication ouverte et ininterrompue au sein de communauté internationale de scientifiques — tout cela porte la garantie de vérité pour les sciences de la nature et de l’homme. Le scientifique peut fonder l’objectivité dans les limites des paradigmes valides d’une telle science. Ce n’est pas le cas d’un arbitre dans le sport ou celui de critique d’art. Néanmoins, l’objectivité de juge, journaliste, politicien, prêtre, critique d’art, l’arbitre, etc. dépendent de la qualité du jugement impartial qui n’est pas sous l’influence du copinage, des pressions externes, du pot-de-vin, des émotions impropres et des préjugés. La personne susmentionnée juge correctement, équitable, honorablement et sans mentir. Les deux définitions, c’est-à-dire la science objective et l’impartialité de jugement, reposent sur les principes de philosophie kantienne. Le troisième ouvrage célèbre *Kritik der Urteilskraft* évalue l’objectivité par capacité double de jugement. L’acte de jugement est objectivement déterminé (*bestimmend*) ou subjectivement réfléchi (*reflektierend*, KdU 179). Dans le premier cas, le jugement objectif se fait sous la tutelle des règles générales d’apriori qui fondent la forme objective du jugement scientifique. L’acte de jugement objectivement déterminé produit la connaissance universellement objective. La classification de données empiriques recueillies selon la règle universelle repose sur la déduction transcendantale des catégories et les analogies de l’expérience. L’ouvrage *La critique de la raison pure* enquête sur l’objectivité de phénomènes dans les limites des sciences naturelles. Le jugement déterminé repose sur la causalité de la nature externe ou sur la causalité de liberté intérieure (*La critique de la raison pratique*). Mais ce double type du jugement ne vaut pas pour l’observateur de la beauté. Le jugement esthétique n’a qu’un caractère subjectif fondé sur la capacité réflexive de juger. Cette capacité subjective n’est pas déterminée par l’état extérieur du monde ou la volonté morale législative comme dans le cas du jugement déterminant. Effectué au niveau le plus général, le jugement esthétique suppose l’opinion non contraignante du sujet. La troisième critique de Kant montre que la forme réfléchie de jugement inclut l’acte subjectif du jugement (*das Subjektive*). La nature spontanée du jugement esthétique diffère de l’objectivité déterminée par causalité naturelle ou de la détermination du libre arbitre (*die Zweckmäßigkeit*).[[2]](#footnote-2) Le jugement concernant la beauté, la politique, etc. n’est déterminé que par capacité individuelle de reconnaître le but ultime de ces phénomènes (p. ex. l’ordre naturel) ou le royaume de valeurs esthétiques, politiques, etc. Le monde, que nous jugeons dans cette manière, n’est pas un monde naturel. Il se forme à partir de la liberté d’agir et de juger d’un œil critique. La liberté détermine les valeurs humanistes et la compréhension morale. Dans ce cas-là, le sujet doit se rendre compte que l’ascension du phénomène individuel à la loi générale passe sous l’égide des principes de jugement constitués *ad hoc*. Ces principes généraux forment la réflexion subjective constituée au-delà du plan déterministe de la raison pure et pratique. Selon Kant, les jugements concernant la beauté, la politique, la finalité de nature ne sont valides qu’intersubjectivement, dans le monde des valeurs communément partagées, qui naissent par la réflexion individuelle et subjective. Nous pouvons partager ces idées et les juger dans le cercle des personnes ouvertes à ce type de réflexion. Les jugements réfléchis n’ont aucune validité des lois naturelles ou des lois morales. Le déterminisme des valeurs esthétiques et du sens de monde ne dépendent pas de la réalité externe ou du libre arbitre intérieur, mais naissent du jugement critique donné spontanément et subjectivement. Premièrement, il y a la chose manifestée ou l’apparence pour générer le jugement (*das Objekt*). Le jugement part de la causalité de l’objet ou de la puissance réflective du sujet (*bestimmende*, *reflektierende Urteilskraft*). L’acte de jugement survient dans la perspective de l’idéal transcendantal de l’objectivité au cours d’une enquête critique, qui sert d’un critère fondamental pour les jugements et pour la réflexion (*reine Urteilskraft*). Kant fonda l’objectivité postmoderne, car il décrit la manière comment les choses sont évaluées par capacité donnée à priori, au niveau du sujet transcendantal. Ce dernier niveau du jugement fonde la vraie connaissance du monde. La déduction transcendantale de la double forme de l’objectivité suit la capacité du jugement qui fait la caractéristique de chaque personne raisonnable et libre. La philosophie kantienne de l’objectivité suit l’enseignement de Descartes qui était à son tour sous l’influence de métaphysique d’Avicenne. Grâce à l’histoire d’effets (*Wirkungsgeschichte*) la vision de l’objectivité tracée d’Avicenne à Kant est devenue le fait historique et elle établit l’époque des Lumières.

L’approche herméneutique à l’objectivité ne peut rester au niveau de réflexion métaphysique et transcendantale. L’herméneutique diffère de toutes les recherches positivistes. Elle se fonde sur les évènements qui prennent leur sens au niveau de la historialité (*Geschichtlichkeit*). L’herméneutique objective et la philosophie transcendantale enquêtent sur l’objectivité dans les limites de l’histoire d’effets objectifs (*Wirkungsgeschichte*). L’herméneutique archaïque recherche la manière ontologique qui donna la naissance de l’objectivité. Le commencement n’est pas donné par manière positive et objective parce qu’aucun effet établi, visible et constatable de l’objectivité n’existe à son origine. Il n’y a aucune objectivité au sens objectif au moment de sa naissance. Elle n’existe pas comme un phénomène positif pendant de l’avènement de l’*alètheia*. L’herméneutique considère le phénomène d’objectivité à trois niveaux différents : à partir de l’histoire (*Historie*), à partir de l’historicité de la pensée (*Geschichte*) et à partir de historialité de l’Être (*Geschichtlichkeit*).[[3]](#footnote-3) La recherche ne peut pas limiter sa portée à l’énumération des faits historiques concernant l’origine de l’objectivité et l’expansion académique de la vision objective du monde dans l’Occident latin depuis le XIIIe siècle jusqu’à aujourd’hui. L’histoire de l’antiquité tardive aussi bien que du Moyen Âge connaît plus ou moins en détail les péripéties et les travaux des acteurs clés du combat intellectuel à propos de l’objectivité. L’historien du Moyen Âge tardif reconnaît les acteurs philosophiques à partir de leur philosophie. L’histoire de la philosophie crée l’ensemble systématique des écoles, des auteurs et des œuvres rangés dans la chronologie, elle reprend leur effet mutuel et leur influence. Grâce aux écoles philosophiques, nous gardons une grande partie de sources fournissant l’ébauche des disputes intellectuelles de ce temps-là. La polémique concernant l’interprétation de Platon, Aristote, Avicenne et Averroès forma une nouvelle forme de scolastique et elle ouvrira un nouveau chapitre dans l’histoire de l’Occident. La dispute fondamentale constituant l’objectivité moderne se produit entre Avicenne et Averroès et elle renvoie à la gigantomachie sur la substance entre Platon et Aristote. La dispute suivante dans l’averroïsme latin atteignit le sommet par la condamnation ecclésiale de 219 thèses philosophiques et théologiques proclamée le 7 mars 1277 à Paris et immédiatement après à Oxford. L’histoire générale d’objectivité a besoin de l’historicité (*Geschichte*) de philosophie et celle-ci existe grâce aux penseurs brillants qui ont changé le cours de métaphysique. Le caractère spécifique de l’Être de l’existant est révélé dans la forme de historialité (*Geschichtlichkeit*) de ces penseurs qui déterminèrent le développement de pensée pour les millénaires. Le proverbe de l’Héraclite définit cette politeia éternelle des aristocrates d’esprit : « Un seul homme en vaut pour moi dix-mille, s’il est le meilleur. » (DK 22, B 49) Seulement un des milliers penseurs est capable de changer les fondements de vérité. Les meilleurs des meilleurs prennent part à la guerre de Troie entre les scolaires engagés dans la gigantomachie concernant la substance. Les meilleurs philosophes ont le droit à la gloire immortelle, car ils ont changé l’histoire de pensée. L’essai cherche le début d’objectivité dans son aspect originel. Historialité (*Geschichtlichkeit*) de philosophie se manifeste par la puissance du commencement. Il faut éclairer la manière par laquelle le commencement révèle la présence de l’Être. La pensée des premiers philosophes réagit au défi de l’Être dans son état initial. Le mouvement de sagesse archaïque cachée dans les mystères reprit la nouvelle forme par Parménide qui fonda la philosophie première. Ensuite, le changement de la première philosophie par Platon et Aristote établit la métaphysique. L’objectivité moderne apparut à l’Occident latin à cause du changement de métaphysique au XIIIe siècle. La fondation kantienne de l’objectivité postmoderne accomplit le cheminement d’objectivité et elle se trouve au seuil du nihilisme métaphysique contemporain. L’interprétation décrit l’ensemble de ces changements. L’existant objectif remplaça la signification précédente de l’existant qui a été retenue dans la métaphysique classique. Grâce au changement de historialité de l’Être, il arriva au changement de l’historicité (*Geschichte*) de la philosophie. La vision nouvelle de l’existant dévoile indirectement l’activité fondatrice du phénomène dissimulé de historialité (*Geschichtlichkeit*). L’interprétation comprend le caractère fondateur de l’objectivité dans la perspective d’*alètheia* archaïque. Les transformations de la philosophie révèlent les tournants consécutifs de la métaphysique qui expliquent philosophiquement l’existence de Dieu, du monde et de la personne.

Nietzsche rappela à la science idéale et objective selon Platon et Kant le fait qu’une telle connaissance est fondamentalement aveugle à sa nature propre. La transformation change la façon de voir (« Comment vois-je ? ») dans la forme objective de connaissance (« Ce que je vois. »). Cet échange dissimule le changement fondamental de l’*alètheia* en matière de la historialité (*Geschichtlichkeit*). La science moderne n’est pas capable de voir cet évènement. L’herméneutique examine le niveau ontologique qui concerne la révélation de l’Être à travers de l’existant. Il y a une différence entre l’ontologie de la manifestation et la déclaration d’un fait ontique manifesté. La triple structure de la nouvelle compréhension des phénomènes est décrite dans les termes suivants de Heidegger : *Gehaltsinn*, *Bezugssinn*, *Vollzugssinn*. Ces termes désignent la première phase de l’herméneutique de la facticité dans les années 1920–23 (GA 59, 60–89). Le niveau ontique ne concerne que l’existant actuel (*das Seiende*). Le cours de Heidegger sur l’herméneutique de facticité (le semestre d’été 1923) décrit ces deux formes de la compréhension. Le terme « perspective formelle » (*formale Anzeige*) constitue une nouvelle forme de l’herméneutique. L’utilisation et la manipulation du monde commun apparaissent dans la prise en vue primaire (*Vorhabe*) qui présente « tel ou tel » existant ou fait. Le sens fondamental n’est pas directement accessible dans l’activité quotidienne ou scientifique. Nous observons seulement les faits qui se donnent directement et objectivement au quotidien ou dans l’activité scientifique. La vision révélatrice de l’existant ontique comme « cela ici » contient la compréhension ontologique dissimulée. C’est elle qui fournit la signification fondamentale de l’existant. Elle est confirmée après coup dans toutes les espèces de la connaissance : dans la réflexion métaphysique, dans la vie quotidienne, ou dans le jugement de la critique kantienne. L’interprétation doit éclairer la manière ontologique de la compréhension préalable qui forme les actions quotidiennes, recherches scientifiques et manipulations de médias.

« Tout dépend de la manière de renvoyer la compréhension du sens incertain, quoique préalablement donné par la voie de *perspective fondatrice* (*Blickbahn*). La prise de cette position peut et doit être soutenue en permanence. Il faut refuser des positions perspectivistes *apparemment* rattachées, qui s’efforcent elles-mêmes sur la compréhension, car ils dominent la phase actuelle de la recherche. » [[4]](#footnote-4)

Nous existons dans le monde objectivement donné en s’occupant des choses qui se trouvent à notre portée pratique et théorique. La perspective préalable de compréhension fait l’intuition herméneutique sur les choses, les évènements et les humains. La citation montre la première étape de recherche de Heidegger des évènements ontologiques et dissimulés qui déterminent ensuite le sens positif et ontique de phénomène. Le travail *Sein und Zeit* considère la différence entre le fait ontique (« Quel phénomène apparaît-il ? ») et la perspective ontologique de la facticité préalable (« Comment le phénomène apparaît-il ? ») comme méthode fondamentale de l’herméneutique. Heidegger quitta la phénoménologie de Husserl et du fait, toute la métaphysique, de manière radicale. Il introduisit une nouvelle méthode de phénoménologie.

« Le concept de la “phénoménologie” signifie essentiellement la *notion de la méthode*. Elle ne caractérise pas le contenu ontique qui fait des objets de la recherche philosophique, mais la manière “*Comment*” ils sont. » [[5]](#footnote-5)

Le monde perçu dans l’activité quotidienne ne se manifeste pas comme il existe (*Sich-nicht-melden der Welt*, SZ 75). Pris dans la perspective d’activité ontique, le sens du monde et des affaires se manifeste de façon objective et pratique. Le regard sur la montre est déterminé à l’avance par connaissance préalable de ce qui est le temps. La perspective dissimulée de perception du temps au quotidien ou dans la vision scientifique détermine l’évènement principal de l’herméneutique nouvelle. La prééminence de l’ontologie indique la manière de manifester le sens objectif et communément connu du temps. La mesure scientifique de la seconde est déterminée par un nombre exactement défini dans les oscillations de radiation électromagnétique dans l’atome de césium 133. Cette définition se forme à partir de la même perspective (*Blickbahn*) que l’occupation quotidienne comprenant le temps à partir de l’horloge. Tout le monde « sait » à la base de la connaissance ordinaire ou scientifique ce qui « est » du temps. Il y a des montres et on sait à partir de leur fonctionnalité la « nature » du temps. La montre reçoit son utilité par la connaissance scientifique ou quotidienne de « ce qui » est un temps. La compréhension objective du temps gouverne l’apparition de cet appareil, dans son objectivité « comme » une horloge. L’ouvrage *Être et Temps* décrit cette structure herméneutique sous le titre « quelque chose *comme* quelque chose » (*als–Struktur*). La compréhension ontique et objectiviste apparaît grâce à la perspective dissimulée sur la signification préalable de l’existant. Cette perspective ontologique fournit la structure sous-jacente de connaissance positiviste. L’interprétation herméneutique de métaphysique prend la vision ontologique pour la perspective fondamentale de compréhension de l’objectivité. La compréhension préalable porte sur l’utilisation quotidienne des choses, les activités humaines et la connaissance scientifique. Les conférences sur les fondements de métaphysique (*Einführung in die Metaphysik,* le semestre d’été 1935) appellent cette perspective par le terme *Vor-blickbahn*.

« L’orientation du regard doit être dégagée à l’avance. Nous appelons cette perception préalable *Vor-blickbahn*, la “perspective”. La déclaration suivante sera établie : on comprend l’Être (*das Sein*) pas seulement dans la manière incertaine, car la compréhension préformée de l’Être se tient dans la trajectoire du sens ontologique (*Vor-blickbahn*). » [[6]](#footnote-6)

La transformation du perspectivisme de Nietzsche à la *Vor-blickbahn* ontologique de Heidegger fait le tournant majeur dans l’herméneutique. Heidegger découvrit la compréhension sous-jacente du monde dans l’herméneutique de facticité, ensuite créa l’herméneutique du *Dasein*. Ses réflexions finales portèrent sur la manière comment l’Être se révèle par historialité de la pensée des premières philosophes dans la forme de *Da-sein*. Cette historialité de l’Être (*Geschichtlichkeit des Seins*) créa la métaphysique à son tour. L’historialité de l’Être forme l’historicité de la philosophie première (*Geschichte der Philosophie*) et ensuite l’histoire générale de l’Occident (*die Historie*). La méthodologie de recherche de l’objectivité est ainsi solidement établie au niveau de l’herméneutique critique. La révélation fondatrice et les évènements dissimulés au commencement produisent ce qui est révélé ensuite à la façon objective. Chaque changement de la *Vor-blickbahn* créa un nouveau sens de l’existant métaphysique (*Sinn des Seienden*). Cette nouvelle historicité apparut d’abord au sein de la métaphysique classique. Les tournants de la métaphysique manifestent à leur tour l’histoire de l’objectivité au niveau des sciences particulières. L’objectivité « comme » une signification objective de l’existant (*als–Struktur*) apparaît ensuite en forme du *factum* philosophique, théologique, ecclésial, idéologique, etc. dans l’histoire générale de L’Occident. La vision du monde objective change la compréhension fondamentale (*Vor-blickbahn*) au moment quand un existant métaphysique se révèle « comme » l’existant objectif. L’objectivité se produit dans une certaine constellation de la métaphysique comme la première science. La valeur nouvelle métaphysique fonde la perspective générale de ce qui est l’objectivité « comme » le fait positivement connu. Sa manière ontique se donne comme « quelque chose de défini » dans idéologie, théologie, science, structuralisme, etc. Il n’y a aucune vision du monde sans la présence de *Vor-blickbahn* qui dirige la compréhension vers la signification préalable de l’existant. L’ontologie prise au niveau de la historialité indique la voie royale qui découvre la vérité de l’existant. Toute signification ontique se forme par la perspective fondatrice.

Le regard herméneutique sur la constitution ontologique d’un phénomène ontique détient une valeur fondamentale pour l’enquête critique d’objectivité. Le phénomène d’une telle ou telle objectivité apparaît à cause de tournants spécifiques de métaphysique. L’herméneutique est la première science qui fait l’enquête sur la nature objective de la connaissance. L’essai doit quitter les préjugés enracinés dans la réflexion objective dépourvue de la valeur ontologique. La métaphysique ontique ne présente pas la façon juste de procéder. Ses résultats ne peuvent pas être transférés dans l’herméneutique. La vérité ontologique ne partage pas la même vérité que la métaphysique. Le décèlement ontologique de vérité (c.-à-d. la manière « *comment*» le phénomène est donné) diffère de la vérité ontique d’un phénomène positivement révélé (c.-à-d. le fait objectif de « *ce qui*» se donne). Le résumé de *factum* et *positum* métaphysique ne représente que le résultat final. Il obscurcit par sa donation ontique et évidente la forme discrète de manifestation ontologique. L’évènement de la fondation elle-même diffère de ce qui a été fondé. Le triangle herméneutique (historialité de l’Être, historicité de l’existant au cours de métaphysique, historie de l’objectivité en tant que *metaphysica* *generalis*) n’est pas un *circulus vitiosus* établie par les faits positifs. Par rapport à l’herméneutique, l’objectivité ne peut pas s’affirmer au moyen des faits objectifs. L’herméneutique ne s’occupe pas de l’objectivité ontique. La vision fondamentale ne peut commencer par le sens objectif de la chose. Le sens historique et ordinaire d’objectivité représente la fin d’interprétation proposée parce qu’il établit le point de départ des sciences ontiques. L’interprétation cherche le décèlement de l’objectivité dans la métaphysique. Cet évènement produit une vision objective du monde dans l’histoire de la pensée occidentale. L’ordre de vérité ontologique retient le caractère fondamental. Il n’y a aucun phénomène révélé sans les évènements révélateurs qui sont les donateurs du sens. L’herméneutique recherche la naissance de l’existant dans la forme objective. Cette facticité d’une entité objective défend le théorème d’Aristote concernant l’identité métaphysique de la substance (A=A). Ainsi fait, le monde objectivement révélé ne dispose d’aucune possibilité d’influencer rétrospectivement sa mise ontologique qui fit une entité ontique. Il faut chercher le sens primaire qui précède la révélation ontique de l’objectivité. Personne ne peut changer les circonstances de sa naissance. Le respect dû à la première mise en scène de la vérité et de l’Être distingue l’herméneutique de la philosophie ontique et de l’histoire de sciences positives. La perception de substance ontique n’expose pas la vérité du commencement. Ce dévoilement principal révèle l’être de la substance dans l’évènement original de la vérité. L’existant une fois donné, il est nécessairement conçu tel qu’il est. Le préjugé concernant l’objectivité est basé sur le concept faux que l’existant de quelque chose détient la même manière d’existence que les évènements fondateurs qui le firent apparaître. Cette version de *modus ponens* concerne uniquement la signification de l’entité objective. Ce type d’affirmation pourrait être utile dans les sciences positives, mais c’est inacceptable pour l’herméneutique. La sagesse de Socrate rejeta la pensée technique de ses compatriotes comme insuffisamment vraie. Heidegger rappelle à l’herméneutique du fait que la vision originale n’est pas dans l’interprétation, mais dans le recueillement sur l’endroit où le message divin se manifeste. Il faut écouter sa vérité originelle.[[7]](#footnote-7) À cause de cette raison, l’herméneutique quitte la manifestation de substance objective pour aller aux évènements qui ont fondé la révélation de l’existant objectif. Une fois donné, l’existant reçut un sens nouveau en tant que phénomène objectif. Ce changement avait lieu au tournant de pensée nommé *via Modernorum*. La recherche doit commencer par l’interprétation de l’évènement qui transforma la vérité archaïque en une forme métaphysique. L’objectivité prit départ de la métaphysique comme la première science qui enquête sur les entités ontiques. La métaphysique produit une mise en forme de l’*ens* moderne qui doit être remise dans la perspective ontologique. L’enquête implique la description de modes préliminaires qui permirent à l’entité objective de faire son entrée dans la métaphysique. Il faut examiner la historialité de la métaphysique qui forme l’histoire ontique de métaphysique. La philosophie première recouvre la transition de vérité comme non-voilement divine (*a/lètheia*) dans le dévoilement ontologique (*alètheia*). Cet évènement survint dans la vision des devins, dans les mystères et dans la pensée des premiers philosophes. La perception d’une telle vérité corresponde à la présence historiale de l’Être.

La recherche de donation de l’Être suit l’indication offerte par la grammaire. L’herméneutique décrit cette donation de vérité avec l’aide de catégorie grammaticale appelée « datif ». Le datif est le cas du complément d’objet indirect et il rend visible la perspective ontologique qui suit la donation de l’Être. Le chapitre suivant définit des formes fondamentales du datif utilisé par l’herméneutique d’objectivité. La présence originale d’*alètheia* avant la naissance de philosophie possède le caractère fondateur en forme du *dativus archegeticus*. Cette forme de la donation divine et la vision de vérité (ἀρχή + γεννάω) restent rattachées à l’évènement initial de l’Être. Cette première forme du datif détient le caractère archégétique selon la divinité grecque d’Apollo et elle se trouve rarement dans cette étude. La donation du sens faite par le datif archaïque produit le changement historial de vérité comme *a/lètheia* divine. Il y a des formes dérivées du datif herméneutique qui concernent la donation de l’existant. L’original datif des mystères (*dativus archegeticus*) est devenu la nouvelle forme de la donation de l’Être dans la première philosophie. Cette activité de l’origine fondamentale (*principium*) constitue le début de la philosophie (voir le terme de Heidegger *Es gibt*). Le travail du datif archégétique divin dans la première philosophie advient comme « datif principal » (*dativus principalis*). Le décèlement de l’Être arrive dans l’ambiguïté fondamentale rattachée au non-voilement (*a/lètheia*) archégétique. Selon Heidegger, les premiers philosophes de la *phūsis* ont reconnu l’évènement fondamental qui fonda la philosophique de l’Être (*Ereignis*). Une nouvelle donation décrit l’avènement de la métaphysique au sein de la première philosophie (*dativus metaphysicus*). Cette nouvelle forme du datif se produisit dans la transformation de la première philosophie en métaphysique de Platon et d’Aristote. Ce type de donation du sens fonde le phénomène d’objectivité à son tour. Le troisième volume présente l’analyse complète de la donation de l’existant objectif (*dativus obiectivus*; OBJ III, ch. 4). La traversée entre les deux formes du datif philosophique (*principalis*, *metaphysicus*) fait l’évènement fondateur qui changea le sens de l’Être. L’intégralité de l’Être dans la pensée archaïque est devenue dans la métaphysique un non-être. La vision archaïque de l’Être rassemblé dans le datif archégétique des mystères (*dativus archegeticus*) appartient désormais au royaume des contes de fées mythologiques. La substance mobile, un exemple typique du non-être pour les écoles des éléates, reçut statut privilégié d’une substance première et fondatrice. Nous appelons cette transition de l’Être vacillant entre étant et non-étant par le terme latin *tertium ens*.

Platon effectua la transition de la première philosophie dans la métaphysique. Il créa un nouveau *Vor-blickbahn* qui transforma la vision du monde par rapport au « *Wie* » phénoménologique proposé par Heidegger. La connaissance de l’existant individuel (*das Seiende*) remplaça la vision de l’ensemble de l’Être (*das Sein*). La science des idées réprima la vérité archaïque. Parménide et Héraclite d’Éphèse considèrent la vision holistique comme fondement de la sagesse. Jean-Pierre Vernant décrit le sens essentiel de vue archaïque dans la réflexion grecque.[[8]](#footnote-8) Le porteur de vision archaïque détient la capacité de voir la réalité du monde entier des mortels et des dieux comme un cadeau ou un fléau. C’est un don célèbre de vue prophétique accordée aux devins aveugles et aux rapsodes. Il correspond au niveau d’action à la capacité d’Ulysse de comprendre l’ensemble divin et mortel des évènements avec une acuité et les juger sagement (*métis*). Cette vision mystérieuse de l’intégralité de l’Être présente le phénomène original de historialité (*Geschichtlichkeit*). Il fonda d’abord l’herméneutique et la première philosophie ensuite.[[9]](#footnote-9) Le voyant Calchas appréhendait dans le présent divin l’intégralité originale de l’Être dans sa pleine complexité (τά de τ' ἐόντα τά de τ' ἐσσόμενα πρό de τ' ἐόντα, *Iliade* 1.70). La signification de l’Être présente le don divin offert aux mortels. Cette intégralité de l’Être se transmet par la capacité de vue exercée dans toutes les dimensions temporelles. La vision prophétique suit l’acte premier de la donation archégétique. La vision de Calchas embrase l’intégralité de l’Être (*tá ónta*) dans le présent, le passé et le futur. La vision de la présence divine de l’Être n’est pas rattachée à la perception des choses individuelles. La contemplation de l’Être dans l’extase du voyant est mise au-delà de l’existant isolé aussi bien qu’au-delà de l’écoulement du temps ontique. Les choses et les évènements ontiques n’existent pas, n’existent plus ou pas encore. L’acte archaïque de donation se déroule dans l’espace de la vérité qui se manifeste sous l’initiative des Muses. Elles gardent et donnent librement les effets de l’Être décelés à la manière « musicale ». Il n’y a aucune existence réelle de choses individuelles dans la présence « musique » ou prophétique. L’existant individuel se rattache à l’intégralité originelle et toujours présente de la *phūsis* tout entière. La vue archaïque porte la connaissance du monde parce que le devin voit l’ensemble de l’Être directement et immédiatement. Les devins traduisaient la vision de la totalité du sens par le présent médium du verbe « voire » (εἴδομαι). L’historien archaïque (ἵστωρ) devient témoin en confirmant la prophétie ou le serment.[[10]](#footnote-10) Après la divination effectuée par le datif archégétique, les premiers philosophes ont vu le jour. L’Être était dissimulé et il devient visible et reconnaissable pour les premiers « historiens » archaïques, c.-à-d. les philosophes. Parménide voit grâce à la déesse Aletheia à la lumière du datif principal (*dativus principalis*). Il était le premier philosophe qui décrivit la manifestation de l’intégralité de cosmos dans la forme originale de l’Être. Parménide reçut la donation de l’Être comme l’intégralité divine de la vérité. Sa perception du cosmos arrive au même présent de la vision « musique » et désormais « principale » du verbe « voir ». Parménide rattacha après Calchas l’intégralité de *tá ónta* à ce qui est (τ' ἐὸν ἔμμεναι). Il suivit la voie originale qui révèle l’intégralité de l’Être (ἔστι γὰρ εἶναι, DK 28, B 6.8). Ce qui est, il reste signifié dans le présent de verbe « voir ». Parménide trouva la première correspondance entre l’Être présent et le mode de la pensée accueillante (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, DK 28, B 3). La vérité comme la correspondance musicale de l’Être et de la pensée voyante s’accomplissent dans la présence divine. Le cosmos se révèle dans son ensemble caché et divin (*Léthé*) qui se manifeste ouvertement par la philosophie (*alètheia*). En suivant les conseils de la déesse Aletheia, ce citoyen de la colonie grecque en Italie décrivit la voie fondamentale vers l’intégralité de l’Être, la vérité divine et la totalité de l’existant. L’épopée philosophique de Parménide confirme le fait que le décèlement de l’Être passe par l’*alètheia* philosophique. La donation de la vérité en forme du datif principal créa une nouvelle perspective fondamentale (*Vor-blickbahn*). La parousie de l’existant (*Anwesenheit des Seienden*) est désormais donnée dans son sens historial (*geschichtlich*) qui est gardé par la première philosophie. Sous les conseils de la déesse Aletheia, ce citoyen de la colonie grecque en Italie décrivit l’évènement de vérité archaïque attachée à l’ampleur de l’Être divin. Les penseurs suivants ont préservé les parties les plus importantes de poème philosophique de Parménide parce qu’ils savaient pourquoi c’était important. Les philosophes premiers, les auteurs de la tragédie grecque et Socrate suivaient l’ordre divin, les oracles pythiens et la philosophie de l’Être.

Platon transforma l’acte de vision signifiée par le présent du verbe « voir » dans un parfait grammatical qui décrit connaissance de l’existant individuel. La transition de la vérité de l’ensemble de l’Être à l’existant individuel créa un fondement nouveau de la philosophie. Considérée de cette manière, la présence du monde, ici et là, reçut un sens nouveau, désormais nommé comme l’existant métaphysique. Platonisme ferma la pensée des premiers philosophes. Il condamnait leur présente vue de l’ampleur divine de l’Être au passé fermé d’aoriste (ἰδέσθαι). La présence divine que les premiers philosophes avaient contemplée dans le passé, présent et futur, travaille dans le platonisme exclusivement par la connaissance sur le plan du mode verbal du parfait. La connaissance idéale fonde la vision eidétique, car l’idée se montre comme l’existant individuel. La présence métaphysique de l’existant est parfaitement connue en son existence. La connaissance idéale d’une entité isolée donna la raison pour laquelle elle peut être vue à travers du participe de perfectum (εἰδός). Chaque chose terrestre est reconnue par la présence du plus haut existant et elle est éclairée par sa brillance. La vision de l’ensemble cosmique de l’Être avait disparu et la connaissance de la plus haute idée éternelle prit sa place. Platon ne voit pas le même cosmos que les premiers philosophes. Leur vision holistique cherchait l’intégralité de l’Être manifesté par l’ensemble de la *phūsis*. Depuis les temps de Platon, la recherche philosophique se pose la question : comment l’ensemble des existants individuels est-il connaissable à travers l’idée principale du Bien ? L’idéal de la déduction mathématique fait la réduction de l’intégralité archaïque du cosmos en un non-être. Le cosmos des modernes est contemplé par la vision mythopoétique, c’est-à-dire idéale. Cet ensemble est identique avec la vision du monde selon le caractère éternel d’idées. La loi du « *Divide et impera* » règle l’impérialisme de la métaphysique établie par Platon, un amateur assidu des tyrans. La vision de l’Être et de l’ordre cosmique fondé par l’Être a été donnée avant Platon dans le présent prophétique. Cette vision s’attacha aux voyants anciens et à l’enseignement des premiers philosophes. La première philosophie est devenue superflue dans le nouveau paradigme de la vision idéaliste. La perception de l’ordre cosmique est devenue le passé lointain qui a été remplacé par la connaissance parfaite d’une idée perçue dans sa permanence éternellement présente. Le platonisme fonda une nouvelle trajectoire de compréhension (*Vor-blickbahn)* comprenant l’existant idéalement manifesté. Il fallait inventer un nouveau concept de vérité. Les actes précédents de vue actuelle de la « physique » de l’Être (mystagogique, musical, tragique, philosophie première) apparaissent dans le nouveau type de connaissance idéale uniquement dans le mode du passé qui n’est plus vrai et valide. La connaissance parfaite sans la vision originaire de l’Être fit la clôture de l’âge précédent de sagesse archaïque. Sa perfection étant parfaitement aveugle aux mystères, alors, la sagesse ancienne cessa d’être vraie et valide. L’herméneutique définit l’origine de métaphysique comme processus de dévaluation de la vérité archaïque (*dévalorisation de l’Alètheia*). Le premier artiste moderne, Simonide de Céos, commença cette dévalorisation un siècle avant Platon (Detienne 1967, 124). Simonide fonda la mnémotechnique pour poètes sécularisés ; Platon créa la première forme de connaissance technique pour les penseurs dialectiquement compétents. Le dialogue *Ion* de Platon confirme la conversion de connaissance philosophique en accomplissant la sécularisation de l’autorité poétique déclenchée un siècle d’avant. Detienne montre la transformation de la déesse Apate, qui détermine la forme archaïque de vérité et de tromperie (*ibid.* 134f). La manifestation prophétique, artistique et rapsodique de l’*alètheia* retient l’ambiguïté et l’ambivalence de vérité et de tromperie. Le travail d’Hésiode confirme ce sens original de l’*alètheia*. Ce n’est pas l’auteur, mais les Muses qui gardent l’autorité originale sur la vérité et la tromperie.[[11]](#footnote-11) Après Platon, le cadeau de la vue prophétique et de la sagesse donnée par Apollo et par les Muses est désormais superflu. L’acte de connaissance dépend exclusivement du sujet mortel. Après le départ des Muses dans le monde de l’Oubli, les artistes modernes tels que Simonide et les penseurs tels que Platon sont devenus de nouveaux maîtres de vérité et de tromperie. L’intégralité de l’Être dans les mystères ou dans la poésie ancienne reçut le caractère complètement irrationnel. La présence de l’Être est devenue une représentation faite par médiation des idées. La *phūsis* archaïque des prophètes et de rapsodes est devenue l’histoire mythique et close des époques précédentes. La vision de l’Être présent disparut irrévocablement de la réflexion métaphysique. La collection des idées est manifestée par une nouvelle donation du sens de l’Être désormais disparu. La donation se fait à partir de l’existant individualisé (*dativus metaphysicus*). Le platonicien n’a plus besoin d’être sage à la manière des premières philosophes, car il conteste validité et vérité de la donation première (*dativus archegeticus, principalis*). Il dispose de sa propre capacité de vue parfaite qui porte sur la contemplation idéale des entités isolées. Les premiers philosophes formulèrent le sens de manifestation originale d’Être par un langage symbolique. L’apparition ancienne contient vérité et tromperie à la fois qu’il faut les distinguer très prudemment. La métaphysique n’a plus besoin de voir le monde selon la vision archaïque. La compétence subjective de connaissance et d’interprétation de vérité correspond aux idées. Elle remplaça la sagesse archaïque donnée par la vision prophétique et par la parole poétique. Platon exorcisa la puissance divine de tromperie (Apate) de la philosophie moderne. Apate est devenue l’être humain de Platon lui-même, ce qui est certainement un accomplissement très remarquable. Cette figure « divine » de l’Apate fonda l’âge de modernité. Perspective fondamentale de compréhension de l’existant (*eídos*) suit désormais l’imagination idéale. La compréhension des entités comme idées progresse dans le cadre de la vision parfaite qui est identique avec la présence idéale et permanente de la connaissance éternelle.

La métaphysique fonda une nouvelle école par l’existence idéale qui est éternellement présente (οὐσία). La nouvelle façon de *Vor-blickbahn* fonda la manifestation d’une ontologie nouvelle. Platon en figure du mathématicien contemple la vérité essentielle qui contient la signification eidétique de ce qui est présent pour tout le monde et pour toujours. La vision théorique concerne désormais la substance métaphysique. Cette perspective implanta une nouvelle connaissance du monde qui diffère fondamentalement de la vue prophétique de présent divin dans le mode de Mnémosyne, ou la vision époptique des mystères, ou la médiation intellectuelle de *phūsis* dans la première philosophie. Le changement de vérité créa une correspondance des idées éternelles avec les substances idéales. Cette corrélation au niveau de l’idéalité produisit une nouvelle époque de réflexion. Maintenant, la trajectoire de compréhension (*Vor-blickbahn*) est dirigée vers l’idée qui détermine la signification de l’existence individuelle. L’idée donne à voir tout ce qui est reconnaissable dans la métaphysique. La connaissance de l’école platonicienne n’a pas besoin de la vieille sagesse de Delphi qui guida Socrate et ses prédécesseurs. Cette sagesse retient la vision de l’ensemble de l’Être grâce au cadeau fait par Apollo et par les Muses. Platon créa une nouvelle science, car l’idée est présente en permanence et idéalement. Le premier Prométhée de la modernité établit un nouveau sanctuaire pour les techniciens de la pensée. Ils cultivent la connaissance éternelle faite exclusivement par les mortels. Le regard idéal de la quantité mathématique forme les idées individuelles. Cette science fait une nouvelle définition de ce qui se donne à voir et à reconnaître. Le platonicien en figure d’un faux prophète voit la totalité du monde parce que son âme avait vu le monde éternel même avant sa naissance. Il n’a pas besoin d’être au monde et son âme voit déjà ce qui est vrai. La nouvelle technologie de pensée transforma la sagesse archaïque de Delphi et celle des premiers philosophes dans une comédie divine. Le panthéon des idées, qui sont présentées d’une manière parfaite, remplaça la présence de la *phūsis* originale. Elle était donnée au présent divin perçu par la vue prophétique accordée par les puissances divines. L’intégralité de l’Être et de *phūsis* n’est plus présente et, dorénavant, cessa d’être le problème de la philosophie moderne. La métaphysique abolit la notion archaïque de *phūsis*. La vision des idées réellement non existantes révoqua la sagesse archaïque. La déesse Apate reçut la forme subjective et Platon lui-même est assis au centre académique de métaphysique. Il conduit la vérité idéaliste par la comédie divine faite à partir de la sagesse abolie de la première philosophie. La dialectique devint une nouvelle technique de la pensée et elle fait la voie royale de métaphysique. Socrate était un contemporain de l’oracle d’Apollo à Delphi et la prophétie de Pythia active proclama l’importance de sa personne (*Apol*. 20e5‒21a8). La source de vision socratique était les mystères, oracles de Delphi ou la vision des femmes mystagogues comme Diotima. Le respect de la vérité divine porta la sagesse socratique au cours de sa vie entière. Apollo proclama par Pythia que Socrate est le plus sage de tous les humains. Le chercheur de sagesse tragique devait découvrir comment il faut interpréter cet oracle d’une manière décelée. Socrate chercha la sagesse divine au nom des citoyens de l’Athènes. Il suivit premièrement et principalement la vision du monde dévoilée dans le mode pythique de l’*a/lètheia*. Il abolit chaque forme de réflexion technique, qui est accomplie par la connaissance approuvée et par la pratique quotidienne. La sagesse pythique n’offre aucune réponse positive à la question de « ce qui » est présent comme la substance. Les questions de Socrate ont rendu la substance indirectement évidente, et rien de plus. La pensée des premiers philosophes et donc celle de Socrate cherchèrent l’accès à la vérité de l’Être. Socrate est devenu par l’appel de Delhi un chercheur de cette sagesse qui devint dissimulée à l’aube de la modernité. Platon fit de Socrate le philosophe métaphysique qui manipulait admirablement le discours mythopoétique et les idées dialectiques, autant bien que les sophistes. Le destin tragique de Socrate confirmé par l’oracle de Delphi partage la même voie de vérité que le drame contemporain des auteurs de tragédie et la vision d’Aletheia divine proposée par les premiers philosophes. Partageant le même destin de vérité, Socrate aurait dû certainement refuser l’idéal de technique dialectique inaugurée par Platon. Socrate vécut dans l’époque faite par vérité archaïque et par le *dativus archegeticus* et *principalis*. Platon et Socrate n’étaient pas contemporains du point de la historialité et de réflexion de l’Être, même s’ils vivaient en même temps. L’herméneutique archaïque défend la vision de vérité « musicale » donnée par l’oracle d’Apollo. Philosophie comme l’interprétation des oracles se distingue complètement de l’éristique des sophistes et de la dialectique platonicienne. Platon n’était pas du tout le disciple philosophique de Socrate. La tragédie de la métaphysique se résuma au fait que Socrate n’avait aucun disciple et ne fonda aucune école. Il était le dernier des premiers philosophes. Étant le dernier, il devient le plus sage de tous et pour toujours.

Le platonisme changea irrévocablement le cheminement de sagesse. Les métaphysiciens sont devenus les nouveaux amants de sagesse subjective faite à la manière de Platon. Socrate travaillait manuellement, mais les académiciens gardent l’existence aisée des hommes bien situés. À cause de cette raison, il leur fallut établir des écoles spécialisées. L’herméneutique considère « la métaphysique de Socrate » comme une idolâtrie faite par la puissance divine de l’Apate. Les Muses sont véridiques d’une façon divine et ils parlent jusqu’à aujourd’hui par la comédie divine produite à partir de métaphysique de Platon. Le successeur moderne de Socrate est devenu le meilleur dialecticien dans la compétition faite par l’enseignement des sophistes célèbres de son temps. Platon engendra la métaphysique par le pouvoir d’encadrer la sagesse socratique dans un nouveau type de dialogue artistique. Il forgea à cette manière un simulacre mythologique et quasi divin de Socrate. L’oracle d’Apollo et la vision de Diotima ont été dissimulés sous un chef-d’œuvre fictif. Le dialogue philosophique prit sa place dans les salons littéraires des intellectuels modernes. Le premier groupe de modernistes est né avant Platon dans le cercle fondé par Périclès, le politicien célèbre de l’Athènes (†429 B.C.). La génération suivante était déjà sous l’influence de nouvelle méthode de réflexion dialectique. La vision du monde des Anciensbasée sur les oracles de Pythie passa après la mort de Socrate dans l’enseignement académique. La deuxième vague de modernistes systématisa les travaux de Platon et d’Hérodote dans de nouveaux champs de réflexion appelée « métaphysique » et « l’histoire ». La figure littéraire de Socrate après Aristophane et Platon fit le double métaphysique et comique de la réalité. Le portrait socratique de Xénophon contredit les deux figures de Socrate moderne. Les premiers intellectuels étaient des contemporains (*moderni* en latin) de l’oracle de Delphes, comme le dernier groupe des auteurs de tragédie. Sophocle et Euripide étaient des représentants principaux de version tragique de l’*alètheia* et ils étaient des contemporains de Socrate à Athènes. Sa vision de vérité et son destin tragique fondent la connaissance métaphysique. Platon transforma Socrate en pédagogue divin du platonisme. La connaissance des modernes n’a aucun besoin de vérité archaïque qui chercha Socrate réel et les auteurs de la tragédie grecque. L’adoration académique de Socrate platonicien en tant que le premier « philosophe » remplaça sa vision originale de vérité archaïque et en la réprimant complètement. La compréhension des servantes d’Apollon à Delphi est devenue la connaissance positive de l’élite intellectuelle et masculine de l’Athènes. Platon transforma la vision socratique du sens d’Être révélée *hic et nunc* en vérité métaphysique définie en forme de l’idée mathématique. La vision de l’Être et la sagesse tragique sont basées sur l’acte archaïque de voir. Platonisme changea la vision archaïque en connaissance métaphysique fondée sur le caractère ontique de l’idée. L’ordre de connaissance a été donné inversement dans la première philosophie. La première démarche cherche à établir le sens de la totalité de la *phūsis*. La présence d’un étant isolée était une question très problématique pour la réflexion des premières philosophes. Selon Parménide, l’observation moderne des choses individuelles et variables est produite par « hommes avec deux têtes » (δίκρανοι, DK 28, B 6.5). Un tel savoir se trouve exclusivement dans l’ordre du langage. Ils s’approchent au monde à la manière chaotique, en courant en avant et à l’envers (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 6.9). L’existant isolé des modernistes ne détient aucune permanence dans le passé ou dans l’avenir. La première philosophie fit la recherche d’un tel étant très prudemment. La chose individuelle doit être intégrée dans la totalité de l’Être qui se manifeste à travers la *phūsis* entière. Ce qui n’existe pas en relation avec l’ordre cosmique, cela n’a pas été inclus dans la pensée de la première philosophie. La connaissance du fait isolé faisait partie de la technique et de l’usage pratique. La connaissance des entités individuelles ne peut pas remplacer la vision de la *phūsis* cosmique. Une telle sorte de « science » finirait par habileté digne des ouvriers (βάναυσοι). Le cosmos dans sa totalité ne fait aucune banalité. Il détermine l’existence d’entités individuelles et pas l’envers comme il en est cas dans la modernité. Platon réduisit la pensée à la démarche d’un technicien. Il fit disparaitre la vision archaïque de cosmos en proposant le système des idées. La présence de l’Être disparut de la philosophie menée par les intellectuels athéniens et par les sophistes.

La métaphysique se déroule dans la trajectoire ontologique qui détermine la manifestation des choses individuelles. Elles apparaissent dans la lumière des idées. Le présent de l’Être disparut dans l’éternité de l’existant suprême qui est l’idée du Bien. Cette suprême idée éternelle donne accès au monde connaissable. Les idées surgissent dans les choses terrestres par la lumière éternelle du Bien pour former un décèlement métaphysique parfait (*alètheia*). L’idée du Bien suprême fait le théorème le plus éminent qui fonde une nouvelle science première. Les idées n’existent pas réellement ; toutefois, ils effectuent la fondation moderne de la réalité. De plus, l’idée comme l’existant individuel fonde la vision de l’Être qui n’est aucune entité ontique. L’idée comme l’entité mythique existe éternellement et elle rend des choses réelles visibles dans sa lumière éternelle. Platonisme transforma la philosophie en comédie divine guidée subrepticement par les Muses. La vision de modernité était une paranoïa complète en comparaison avec la sagesse millénaire de cultures anciennes. Platonisme devait créer un nouveau concept de vérité pour survivre. La *theoría* archaïque concernant la totalité de l’Être est devenue connaissance théorique fondée sur la déduction mathématique. Platon fit simulacre de la mathématique musique et originale de Pythagore et d’Archytas. L’harmonie musicale de cosmos proposée par Pythagore se révèle par *musica universalis*. L’harmonie mathématique de sphères célestes proposée par Archytas va dans le même sens. Platon vida l’intégralité d’Être conceptualisé par l’harmonie musicale. L’harmonie du cosmos se fonde sur la métaphysique des idées. La science nouvelle abandonna la vision du cosmos donnée musicalement. La première science regarde désormais ce qui est présent comme une entité isolée. Cet existant idéal est compris par la mathématique. Apparemment, rien n’a changé dans l’orientation de vision de la première science. La manifestation des idées présente une connaissance divine et parfaite du cosmos. Le sens moderne du monde est donné par l’unité mathématique des unités éternelles qui se distinguent l’une de l’autre. La première philosophie originale néanmoins exclut cette vision du royaume de vérité. La connaissance des entités individuelles ne peut précéder l’acte de voir la totalité de la *phūsis*. Une telle sorte de « science » soit folle et insensée. Le cosmos pris dans sa totalité de l’Être détermine l’existence et le passage des entités individuelles. Le commencement fait à l’inverse est un contresens. Les philosophes avant Platon essayèrent de voir ce qui est présent complètement et sans limitation dans l’intégralité de l’Être. Ils contemplèrent la vérité de cosmos dans la présence de cet ordre divine. Les penseurs métaphysiques modernes n’ont pas besoin d’être nés et leur âme déjà obtient la pleine connaissance des idées. Après sa maturité intellectuelle, cette connaissance se fait dans le mode idéaliste grâce à l’anamnèse. La totalité d’idées mathématiques détermine le processus dialectique qui à son tour établit l’ordre idéal. Les penseurs métaphysiques comme Platon et par les comédiens ironiques comme Aristophane engendrèrentl’âge de sécularisation et de l’ironie en critiquant la sagesse archaïque et l’ordre démocratique. Ils entraînèrentune séparation fondamentale de *veritas* moderne de la vision archaïque de l’*alètheia*. Le sarcasme et l’ironie remplacèrent l’univers des premiers philosophes et des auteurs de tragédie. L’école de la dialectique victorieuse créa l’alliance avec tyrannie oligarchique. Nietzsche constate lucidement que les idées de Platon ne renvoient qu’à son auteur.[[12]](#footnote-12) La sophistique effrontée de jeune intelligentsia à Athènes ouvrit une nouvelle voie de la connaissance et détruisit la recherche originale de la sagesse. Platon créa la première « l’herméneutique du soupçon » (P. Ricoeur) pour désarmer et anéantir la sagesse archaïque.

Heidegger expliqua l’évènement originel (*Ereignis*) qui convertit la vérité de la première philosophie en métaphysique. Le travail *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) compléta la conférence *Vom Wesen der Wahrheit* faite au semestre d’hiver dans 1931–32 à Fribourg. Heidegger analysa perspective de la compréhension qui produit la métaphysique de l’existant. L’allégoriede la caverne dans le septième livre de la *République* décrit les mouvements du prisonnier qui quitte la grotte. Après avoir obtenu la nouvelle vision de monde, le philosophe revient à la caverne (*Rep*. 514a2−517a7). La grotte est éclairée par feu et par lumière du jour ensuite. L’homme voit les ombres des choses projetées sur le mur, ensuite, il voit les choses dans la grotte, le monde à la lumière du jour et, finalement, l’espace enfermé après le retour. Le prisonnier reçoit la première impression de vérité comme quelque chose de non caché (τὸ ἀληθὲς, 515c2) au moment, quand il observe les ombres des choses sur le mur. Il voit plus véridiquement les choses dans la grotte que le feu illumine directement (τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα, 515d6‒7). À ce moment, le prisonnier voit plus correctement (ὀρθότερον βλέποι, 515d4) parce qu’il peut tourner sa tête en direction du feu. Il compare les ombres de choses sur le mur avec leur existence réelle dans le crépuscule de la grotte. Finalement, le décèlement du monde ensoleillé est accessible à l’extérieur de la grotte. Le feu artificiel dans la grotte rend le premier pas suivi par l’idée du Bien révélée en pleine nature. L’achèvement de l’adéquation se fait dans la lumière du jour où l’esprit éclairé compare les choses à leur état idéal. Platon appelle cette idée la plus brillante la source ultime de vérité et de connaissance (517c3−4). Les choses sont éclairées par la lumière du soleil métaphorique faite par l’idée du Bien (ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, 508e2‒3). Le verbe ἀποδίδωμι signifie la restitution des choses dans l’état originel, remboursement des dettes ou compensation faite à cause du mal commis (*restitutio ad integrum*). La vision métaphysique du monde fait la restitution de toutes les entités dans leur forme idéale. La métaphysique ne fait plus une restitution du monde selon l’Être original de Calchas et des premiers philosophes. La perspective idéaliste détermine la vision juste (ὀρθότης), parce qu’elle fait la restitution de vérité dans une forme idéale. Le mythe fonda une nouvelle formule de la vérité en tant que justesse et correspondance. La raison pour laquelle le monde apparaît correctement résulte de l’illumination des choses par différentes sortes de lumière. Sa source est donnée dans un ordre hiérarchique de révélation : d’abord, le feu naturel, puis le soleil mythopoétique, et enfin les deux sources prises ensemble. En éclairant les choses à travers les formes différentes de la lumière, Platon établit la signification fondamentale de ce qui existe à partir de la manière comment se fait l’illumination du monde. La vérité métaphysique existe dans l’ordre nouveau du décèlement (*alètheia*) et dissimulation (*léthé*). Elles ne sont pas prises en concordance par rapport à l’ensemble de l’Être, mais dans leur permanence idéale, juste et désormais totalement séparée. Platon voit la manifestation du monde par la lumière des idées. La mesure absolue (*absolvō*) se donne comme exactitude mathématique qui expose les choses par rapport à la vérité idéale. Les intellectuels dans la cité platonicienne doivent mesurer toutes les entités de cette façon pour isoler la vérité de la tromperie archaïque (Apate). Les deux façons d’une vérité archaïque ne peuvent plus exister ensemble dans le *brave new world* de la métaphysique. L’actualisation idéaliste renvoie l’existant dans l’espace permanent d’où se passe la révélation vraie. Le prisonnier compare les images des choses à la connaissance parfaite. Premièrement, elle est créée par feu artificiel dans la grotte, ensuite par l’idée du Bien en pleine nature. La vérité des choses est mise en épreuve par l’exactitude qui ne réside pas dans la vision archaïque, mais dans la nouvelle forme de connaissance parfaite. L’acte parfait de connaître fait comparer des choses à la mesure de la perfection absolue et séparée. La présence idéale renvoie à l’ordre de vision éternelle qui est exprimée par le parfait du verbe « voir » (οἶδα). Platon transforma le mode de vision archaïque (voir le *Wie* phénoménologique de Heidegger) en l’existence (*ens*) permanente de « celui-ci ». Cette existence de substance est considérée comme juste et correcte. L’acte de la vision métaphysique prend son essor de la présence parfaite qui est représentée comme l’essence. Platonisme transposa la vision archaïque du présent dans une forme individuelle manifestée en permanence qui se donne comme étant idéal (εἶδος, *essentia*). L’essence devint une mesure suprême de concevoir l’existant. Cette mesure est appliquée sur la présence de chaque chose existante en soi (οὐσία). L’acte individuel de voir commence par l’idée comme l’essence suprême. L’accès à la vérité passe par l’idée qui transmet sa perfection à la substance individuelle représentée. Cette perspective de compréhension (*Vor-blickbahn*) fonda une nouvelle image de vérité de ce qui est décelé complètement (τὸ ἀληθὲς, *verum*). La vérité quitte l’activité du « voir » ancienne pour aborder l’activité du « savoir » moderne. Le cercle vicieux de la modernité est désormais complet. Le métaphysicien compare les choses actuelles à la mesure absolue, essentielle et éternelle de l’exactitude et de la perfection. Platonisme renversa l’ordre de présentation et de représentation. L’essence idéale est présente et la chose existante n’est pas que la représentation faite par l’idée. Le créateur des idées se fait complètement aveugle à la vérité archaïque. Elle disparut de la modernité. La perspective établie par Platon fonde une *veritas* métaphysique qui guide la nouvelle forme de vision. Heidegger interprète l’allégorie de la caverne pour montrer la forme fondamentale d*e l’aveuglement* métaphysique qui changea le monde en simulacre. La nouvelle perspective révèle chaque substance par rapport à la vérité qui est conçue comme exactitude du regard.

« Tout dépend de ὀρθότης, de l’exactitude de vue. La vision et la connaissance obtiennent ainsi leur véracité, pour qu’elles aillent tout droit à la plus haute idée et qu’elles se renforcent dans cette “orientation”. » [[13]](#footnote-13)

La lumière des idées guide la vision platonicienne après la sortie de la grotte. L’intellect comme soleil mythologique mène la connaissance métaphysique en direction de l’existant suprême. Il existe dans son idéalité donnée en présent permanent et non dissimulé. La connaissance mathématique est devenue métaphysique et cette double science détermine la vision moderne du monde. La forme ancienne de l’art mathématique en tant que l’harmonie de Pythagore considéra le cosmos comme le cadeau divin. L’harmonie donnée mathématiquement indique au métaphysicien ce qui est idéalement donné dans la vision idéale de chaque substance. Dorénavant, l’idée fait la source des choses périssables et contingentes. La métaphysique basée sur les mathématiques techniquement comprises remplaçal’ordre archaïque. Platon acheva la transformation radicale de la sagesse dans la nouvelle forme de la première philosophie. Les premiers philosophes et Socrate désavouèrentla compréhension basée sur l’habileté technique, oratoire et politique. Les arts ne peuvent offrir la mesure ultime de vérité. Platon substitua à la variabilité de *tékhnē* un simulacre des mathématiques (*eídos*). L’apparition de l’Être dans le présent divin se traduit dans le présent du verbe « voir ». Ce type de vision disparut complètement de la philosophie après Platon. La *phūsis* ancienne a été remplacée par les entités mathématiques qui sont définies par les axiomes et par le nombre limité des éléments. La gloire de cette science est proclamée par le conte de fées destiné au *vulgus philosophicus*. L’idée du Bien fait éclairer le monde entier. Cette idée refoula la vision holistique de l’Être et l’ordre cosmique. Quant à la métaphysique, elle ne fait pas la différence entre l’idée platonicienne du Bien et l’ensemble musical de l’Être. Tous les deux sont éternels et divins. Dans cette minuscule et invisible différence se cache l’activité originale des Muses qui dirigent métaphysique comme comédie divine. La déesse Apate conduisit la capacité technique de Platon à l’âge de sécularisation déterminée par la sortie de puissances divines du monde moderne. La période moderne commença par le déclin de Delphi et elle finit avec la mort de Dieu moderne dans l’ère du postmodernisme nihiliste. L’herméneutique examine l’origine de métaphysique par la démarche qui suit la donation primordiale de l’Être. Le datif archégétique a été conservé dans le datif principal de la première philosophie. Le datif métaphysique annihila cette voie double de donation archaïque. L’herméneutique doit contempler d’une façon non dissimulée le berceau dans lequel la métaphysique était née. L’examen parcourt les changements susmentionnés de vérité musique et tragique, toutes les deux remplacées par la vision métaphysique. La vérité divine manifeste l’ordre cosmique par l’*alètheia* musicale. Cette vision archaïque de vérité est passée dans un mode métaphysique et ironique de *veritas*. La substance moderne (τὸ ἀληθὲς, *verum*) est vraie et juste au moment quand elle s’accorde avec le royaume éternel de l’essence idéale. La compréhension platonicienne se transmet par le temps parfait du verbe « voir ». Il révèle la réalité dans la manière parfaite qui correspond à la connaissance idéale. Platonisme proclame que l’exactitude idéale est le retour à l’état primordial de l’Être. La science de mathématique en forme de la métaphysique se présente comme science première. Cette image travestie de l’Être archaïque se déclare le mode parfait de *restitutio ad integrum* de l’ordre ancien.

Le tour de force métaphysique avait besoin de la pédagogie nouvelle. Heidegger propose le concept de *Bildung* pour établir le nouveau sens de παιδεία en relation avec les changements de l’existant.[[14]](#footnote-14) L’allégorie de la cave définit la transition de l’âge des ténèbres à la lumière comme le devoir principal de philosophie nouvelle. Le platonisme rejeta la vision originale de l’ordre divin et il proclama le royaume des idées mathématiques à son tour. L’Académie ne peut plus compter sur l’autorité divine pour assurer la vérité archaïque. Elle remplaça les autorités classiques par un nouveau programme de l’éducation. L’endoctrinement idéaliste dépend désormais de l’autorité oppressive de l’État, jusqu’à aujourd’hui. La nouvelle ère de soin académique de l’âme est déterminée par la transition métaphysique de l’obscurité de la grotte platonicienne à la lumière d’idées et vice versa. La signification du nom « tour » ou « l’époque » (ἐποχή) provient de l’évènement astronomique de l’obscurité solaire. Ce phénomène décrit l’obscurité dans l’abime cosmique (χάος) avant la création de l’ordre cosmique. Pendant l’obscurité solaire, tout devient immobile, invisible et ensuite le soleil resplendit de nouveau. Ce phénomène naturel fait le sens philosophique du mot « *epokhê »* comme une suspension de jugement et l’examen critique de connaissance. Le déclin de philosophie archaïque et la naissance de métaphysique produisaient le changement fondamental de la vérité. La transition de l’obscurité de *phūsis* ancienne à la lumière des idées offre l’élément fondamental pour l’herméneutique d’objectivité. La transition d’une forme de vérité à une autre détient un caractère majeur. Elle se fait à partir de la nouvelle perspective ontologique (*Vor-blickbahn*) de l’existant. La disparition de philosophie archaïque et l’apparition de métaphysique provoquèrent le changement majeur. L’exploration herméneutique construite sur le plan de l’*épokhê* astronomique prend l’existant platonicien dans le cadre susmentionné de la signification qui fait une époque de la pensée. La figure première, la plus importante et objectivement introuvable de l’existant platonicien demeure d’abord dans l’obscurité originelle de l’Être caché. Le sens platonicien de l’existant (*Sinn des Seienden*) fait une époque nouvelle. La philosophie première se cache pendant ce temps crucial dans l’obscurité historiale de l’Être dissimulé (*Verborgenheit des Seins*). Au cours de ce changement, il n’est pas possible de distinguer l’ancienne compréhension de la substance de la forme nouvelle. La précédente forme de philosophie n’est plus et il n’y a pas encore sa nouvelle figure. Nous utilisons pour cet état chaotique et sombre de la philosophie au temps du changement d’époque le concept « l’existant du troisième genre » (*tertium ens*). Ce sens de l’existant, on peut le démasquer dans le jeu d’ombres de la grotte platonicienne. L’existant en troisième forme n’existe plus pour la métaphysique une fois achevée en pleine lumière du jour. Quelque chose est, où ce n’est pas. La réflexion métaphysique n’a aucune possibilité de reconnaître l’existence ombragée dans le mode transitif du *tertium ens*. La lecture du livre d’Aristote appelé *Métaphysique* confirme la fixation de la substance platonicienne. L’identité de la substance (A = A) une fois instituée, le principe du tiers exclu est absolument valide. Quelque chose est A, où ce n’est pas (A ≠ non-A). Il n’y a aucun autre état ontique entre les deux.[[15]](#footnote-15) La révolution aristotélicienne écarta la modernité du platonisme et elle inaugura une nouvelle forme de réflexion logique. La logique aristotélicienne réprima la transition entre lumières et l’obscurité retenue dans le mythe philosophique de Platon. Les académiciens et péripatéticiens offrirent à la postérité une vision de l’existant métaphysique au lieu de l’Être archaïque. L’ordre archaïque disparut en raison de *restitutio ad integrum* que la modernité fit a sa façon. La suprématie de la substance individuelle et l’essence idéale se fonde sur l’empire des idées et des mathématiques. L’ensemble des essences est déduit par la manière déductive et axiomatique (*more geometrico*). Les disciples de Platon vainquirent les Titans chaotiques de la première philosophie. Aristote confirma leur victoire. L’époque métaphysique reconstitua l’âge d’or pour l’humanité sous l’égide de l’idée du Bien. L’herméneutique contemple la comédie divine des Muses qui remplaçaientl’époque dite « mythique » des divinités olympiques par la mythologie des lumières platoniciennes. Les mathématiques sont devenues la technologie universelle pour produire la réflexion moderne. L’Académie de Platon accomplit l’inauguration de la dialectique et des mathématiques comme la première philosophie au détriment de la sagesse millénaire.

L’origine de la métaphysique se révèle par la présence permanente de l’existant idéalement conçu, ce qui annonce le tournement anthropocentrique de vérité. La philosophie dépourvue de la vision archaïque dépend complètement du sujet. La tragédie de l’Occident se résume au fait que la *veritas* métaphysique remplaça l’*alètheia* archaïque. Cette dernière se révéla pour la dernière fois dans la tragédie grecque. La cité d’Athènes se trouva dans la crise profonde après la mort de Socrate et après le départ des auteurs de la tragédie. La philosophie de *phūsis* et l’art de la tragédie faillirent fournir une garantie de connaissance vraie à la génération de Platon. Ils étaient les partisans des régimes autoritaires sous les tyrans charismatiques comme Alcibiade (†404 B.C.) et refusèrent la forme archaïque de démocratie défendue par Socrate auparavant. La recherche de la vérité par les auteurs de tragédie et par Socrate disparut. Les modernistes ont pris en compte que la vérité proposée par le plus sage de tous les hommes n’était pas capable de sauver le juste régime athénien. La recherche de l’*alètheia* a été substituée par théorie éducative de contes de fées platoniciens et par la métaphysique des simulacres idéalisés. La sagesse ancienne des temps dévolus était à sauver par la perfection des mathématiques. Platonisme devait éduquer un nouvel acteur ou le porteur (*subiectum*) du savoir pour garder la connaissance idéale. La réflexion doit être éclairée à la nouvelle manière pour découvrir le monde des idées. Le sujet moderne est le seul producteur du sens idéal. La vérité ne vient plus de l’Être qui était révélé par la présence divine de la *phūsis*. La métaphysique exige la capacité technique d’imiter le monde des idées dans l’ordre des mathématiques et de la géométrie. L’imitation métaphysique demande un créateur académiquement formé. Platonicien est un producteur du capital intellectuel fait des idées. Le processus de l’imitation mathématique dans le dialogue *Timée* proposa le remplacement de la vision théorique de *phūsis* ancienne. L’archétype de démiurge académique fait production mythopoétique du monde réel par l’imitation des idées éternelles. Ce qui n’existe pas réellement doit être imité pour fonder l’existence du monde réel. Le métaphysicien contemple le monde idéal pour conformer sa création à cette forme idéale. Il n’y a aucune idée dans le cosmos visible ; néanmoins, leur imitation fait le monde réel dans le récit archétypal de Platon. L’idée retient essentiellement la présence de l’existant (ce qui est, *Was-sein*) et l’intellect éclairé reconnaît ce genre idéal de l’existant (GA 9, 225). La présence holistique de l’Être disparut de la métaphysique. La connaissance moderne ne dispose d’aucun moyen pour déterminer l’apparence de phénomène unique par rapport à la totalité de l’Être. Le sujet moderne est devenu le nouveau fondement de la première science. Heidegger montre que la compréhension idéale fonda le premier subjectivisme de la vérité. La correspondance fait la partie du sujet qui contemple correctement les existants individuels.

« Dans ce changement de l’historialité, l’endroit se déplaça où la vérité réside. Alors, le décèlement fait de la vérité le trait caractéristique de l’existant lui-même. Comme une exactitude de la “vision”, cependant, la vérité devient la partie de comportement humain envers l’existant individuel. » [[16]](#footnote-16)

Le métaphysicien produit et le pédagogue reproduit la connaissance éternelle (τὸ ἀληθὲς, *verum*) de la chose contingente. Les deux techniciens regardent le monde réel par la lumière d’une idée présente en permanence. La substance est reconnue dans le mode platonicien de la vérité comme l’exactitude et non par rapport à l’intégralité de l’Être. La vérité en tant que l’*alètheia* changea dans le simulacre platonicien de la vérité en tant que *veritas*. La vérité dans la forme de proportionnalité mathématique et géométrique (*more geometrico*) fait la partie clé de l’objectivité moderne. La réduction de choses réelles sur l’archétype idéal et commun et la déduction de l’essence idéale à partir de cet archétype définit le principe de production moderne. La modernité transforma la technique banale en fondement de la métaphysique. Le produit est véridique et bon puisqu’il imite l’archétype idéal. Le dialogue *Timée* défend le sens archétypal des entités qui sont définies mathématiquement et géométriquement. Démiurge fait transmettre la signification effective des idées dans la matière primaire pour créer la substance hylémorphique. La glorification moderne d’habileté technique, pourtant désavouée par Socrate, fait résultat inévitable de vérité subjectivement conçue dans la métaphysique platonicienne. L’imitation du cosmos mathématique permet au démiurge de produire les copies exactes de l’original avec l’aide de technologie basée sur les opérations mathématiques et géométriques. La philosophie de l’antiquité prit cette activité pour une production artisanale et artistique. Un objet fabriqué reçoit l’existence dans le processus d’imitation divine ou humaine. L’idée de la production montre la manière fondamentale qui fait l’idée de transformer la matière donnée comme un substrat. L’idée est présente dans la matière et elle manifeste le produit dans la permanence idéale exempte de changements physiques. Le dialogue *République* montre que l’artisan qui fait un lit doit contempler l’idée de produit en avance (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων, 596b7−8). Le démiurge se sert du dessin idéal qui est présent en forme de l’idée éternelle. Ainsi né par diligence et habileté du démiurge, le produit fait la part intégrale de l’existant idéal. Le processus de détermination mathématique et artistique faite par démiurge présente la cause efficace et productrice de chose fabriquée. La production idéale est très importante pour détermination de l’objectivité. Le producteur devient la cause efficace de la production idéale et la chose fabriquée révèle la présence permanente d’idée à son tour. Heidegger souligne dans les conférences sur Nietzsche le rôle principal de l’idée platonicienne dans le processus d’imitation (GA 6.1, 177−78). La technologie imite la production métaphysique du sujet moderne. La technique fait transition de production idéale au monde externe (*Herstellung*). Le préfixe « *her­—* » indique que le monde ainsi présenté au sujet moderne se manifeste en tant que prolongation de l’esprit humain qui fait un nouveau centre du monde. L’idée obtient la nouvelle présence dans le monde avec l’aide de l’imitation technique fondée sur la représentation métaphysique. L’art et la technologie ont envoyé l’idée dans l’objet fabriqué et cette transition confirme le mode subjectif de la production. Heidegger analyse le caractère métaphysique de produit industriel et le caractère nihiliste de technologie. Ils représentent la révélation spécifique du sens de l’existant qui se fait par le sujet moderne. La version divine ou humaine de création réfléchit d’abord sur la présence d’idée dans l’intellect créateur et reproduit cette idéalité éternelle dans le produit artistique ou technique à son tour. La production confirme la fondation idéale et métaphysique du monde fondé par le sujet créateur. Le monde moderne comme *creatio* chrétienne ou *factum* moderne représente l’ensemble des simulacres platoniciens et il obtient la forme objective par démiurge divin et humain. La conversion de vérité en forme métaphysique et ensuite en objectivité transforma le monde entier en propriété du sujet. Le monde ainsi fabriqué devient un parti intégral du sujet moderne. Sa volonté de puissance fait le commencement dissimulé et la fin révélée de l’objectivité externe. La philosophie de Platon accomplit une partie essentielle du destin de l’Occident qui s’achève dans l’époque nihiliste contemporaine. Le dynamisme initial de métaphysique guida la philosophie moderne d’être la connaissance académique et techniquement compétente. Maintenant, cet impératif est partagé par toutes les disciplines scientifiques qui ont été fondées au cours de l’histoire basée sur la vision métaphysique du monde.

L’évènement archétypal qui fonde la vision objective de l’existant n’est pas du tout une transformation accidentelle de l’*alètheia* archaïque dans *veritas* métaphysique. La dialectique des termes « *Anfang*—*Beginn* » proposée par Heidegger sépare la première philosophie de la métaphysique. La naissance de métaphysique produira le nouvel évènement de pensée qui ne s’accorde plus avec le décèlement de l’Être. Cette vision était présente à l’aube de fondation initiale de philosophie (*Anfang*). Le métaphysicien tient chaque entité dans une forme essentielle et permanente. La nouvelle sorte de connaissance subjective érigée sur l’idée du Bien ne tolère aucune ombre. Ce changement d’habitat, c.-à-d. l’engagement originel de la vérité, possède le caractère fondamental pour l’histoire de l’objectivité. La vérité et la tromperie des Muses sont toutes les deux présentes à la naissance d’objectivité. L’influence de l’*Anfang* se cache dans l’*alètheia* musique. La donation archégétique et ensuite principale marque la naissance de la métaphysique par le *dativus metaphysicus*. Il faut respecter la donation principale qui produit les initiatives postérieures. La métaphysique et l’objectivité se fondent sur la vérité musique et tragique qui est donné par l’activité des Muses. L’ipséité de la création initiale n’égale pas l’identité du début secondaire. L’activité originale de vérité dans le mode *ipse* apollinien fit repartir la métaphysique de la historialité divine vers l’histoire visible. Nous ne sommes pas des maîtres de vérité divine dans le mode *ipse* et elle ne nous appartient pas. Le sujet moderne manipule seulement la vérité subjective en mode *idem*. Les sages ont suivi l’activité originale de vérité archaïque et ils gardent l’ampleur de la vérité dans la modalité *ipse*. Cette conjonction archaïque de l’Être et la pensée s’entend à l’harmonie originale de dissimulation et de non-voilement (*a/lètheia*) découverte par Parménide. Cette démarche de la vérité guida devins, rapsodes, auteurs de la tragédie grecque et les premières philosophes de la *phūsis*. Les Muses immortelles administrent la vérité et la tromperie comme un cadeau divin. Cet évènement se donne à enquêter toujours et par les sages de toutes les nations. La métaphysique platonicienne traduit la connexion archaïque de l’Être et la pensée par l’existant idéal donné au mode identitaire. La vision prophétique de l’Être dans le mode *ipse* est réduite à la connaissance de l’identité de la substance individuelle. Il faut garder la distance critique de la comédie divine exécutée par la métaphysique. L’herméneutique doit décrire la transformation de vérité de la forme archaïque (*ipse)* dans le mode métaphysique (*idem)*. La recherche de la sagesse suit la trajectoire de compréhension (*Vor-blickbahn*) par rapport à la substance dans la question socratique et pas dans la réponse technique de Platon. Il faut examiner la manière qui permet l’objectivité d’apparaître dans la métaphysique de l’Occident. Chaque apparence tire son existence du rassemblement originel, où l’histoire des effets prend son commencement. Le simulacre de la vérité provenant de la grotte platonicienne est né, parce qu’il y avait eu les mystères Eleusiniens et l’oracle apollinien à Delphi. Cette donation apollinienne et socratique de vérité se déplaça dans Léthé caché et les ruines de Delphi servent de l’attraction touristique. La vérité de l’Être et sa réflexion musicale et tragique entrèrent dans historialité dissimulée au commencement initial. Le datif apollinien (*dativus archegeticus*) maintient le caractère fondateur pour la première philosophie. Le rôle historique et civilisateur de Delphi a été prolongé par la recherche socratique de la vérité demandée par Apollo. Les études contemporaines confirment l’importance dissimulée, mais fondamentale de Delphi pour toute la civilisation dans la région méditerranéenne appelée *Magna Graecia*.[[17]](#footnote-17) L’herméneutique archaïque doit suivre méthodologiquement les signes sémantiques donnés par Apollo. Le chapitre suivant les explique par rapport à la méthode utilisée. Comme Socrate l’a fait à son époque à Athènes, l’herméneutique de l’objectivité doit poser les bonnes questions, pour faire apparaître la nature sophistique et ambivalente de l’objectivité. Proclamation de l’identité objective cache en soi une obscurité apollinienne. Cette obscurité se donne comme l’activité dissimulée de la vérité socratique qui a été proclamée par l’oracle à Delphi. La sagesse dans la forme de l’Autre a le caractère de l’ipséité historiale parce qu’il suit la voix divine d’Apollo Archégète. L’identité métaphysique n’est pas l’ipséité archaïque de l’Être ; ils ne partagent pas la même nature de la vérité. La comédie divine de réflexion objective commence en ce moment, quand Platon réprima la sagesse de Socrate. L’oracle de Delphi à propos de Socrate renvoie au mystère d’Apollo. Le plus sage de tous les mortels est devenu le premier métaphysicien dans la comédie de Platon. Mis dans ce rôle fâcheux et ingrat, Socrate désormais façonne l’histoire de la philosophie moderne. Le mythe de grotte moderne de Platon remplaça le mystère de Delphes. Apollo parlait dans l’obscurité d’adyton archaïque dans laquelle les femmes pythiennes proclamaient paroles prophétiques. La vision archaïque finira dans Léthé, la donation de la vérité dans les mystères a été perdue pour toujours. La métaphysique continua la recherche socratique de la sagesse par la raison mythopoétique. L’allégorie décrétée par Platon pour faciliter la recherche de vérité fait la loi de la même façon qu’Apollo faisait l’autorité pour Socrate. La philosophie mathématique survit à l’époque de sophistes. L’école fondée à la demeure du héros Acadème proclame la vraie connaissance, peut-être pour toujours. La sagesse de Socrate sépara la vérité d’Apollo de la tromperie moderne representée par le modernisme de Platon. Avec la mort de Socrate s’achève le dernier stade de vérité de l’Être (*alètheia*) qui repose sur la pensée de la première philosophie. L’enseignement de Platon quitta la sagesse de la première philosophie pour devenir une technologie de la rationalisation. La présence permanente des idées créa la vérité nouvelle qui réprima la forme musicale et tragique de l’*alètheia* à Delphi, centre classique de la sagesse. La connaissance platonicienne forgea le concept idéologique et éducatif de la vérité. Les modernes considèrent ce genre de la vérité comme trésor le plus précieux de la connaissance. L’interprétation doit retrouver dans la métaphysique l’influence du non-voilement divin (*a/lètheia*) proposé par les voyants, rapsodes, auteurs de la tragédie et les premiers penseurs. La déesse Apate créa la forme divine de tromperie qui assista à la naissance de métaphysique. L’herméneutique enquête sur la dévaluation de l’*alètheia* dans la correspondance métaphysique et, finalement, dans la *veritas* objective. L’interprétation n’enquête pas « ce qui » est l’objectivité dans le système des concepts fournis par l’histoire des idées. L’examen fait dans ce cadre entraîna la réflexion contemporaine au cercle vicieux. Nietzsche et Heidegger ont confirmé que la modernité ne peut pas percer ses propres préjugés. La cécité objective de la modernité renvoie à la condition du commencement quand la trajectoire ontologique de la compréhension (*Vor-blickbahn)* a été établie pour la métaphysique naissante. L’examen trace la naissance de la métaphysique avant le changement de la vérité dans l’exactitude platonicienne. Le sens original de l’Être est toujours donné par le biais des puissances archaïques de la vérité, même si l’effet des divinités n’existe pas objectivement. La modernité ne peut pas changer la situation initiale qui introduisit la métaphysique dans l’histoire des effets ontiques.

## 1.1 Structure triadique de l’herméneutique

La modernité issue de Platon ne pouvait pas défendre le simulacre de la sagesse socratique à longue durée. À la suite de Socrate, Aristote emprunta l’exemple des connaisseurs du caractère humain (*hístor*). Le disciple et le plus grand critique de Platon prit la sagesse des relations réelles dans la cité, l’existence réelle d’êtres vivants dans le monde des choses sensuellement perçues. Le sage reconnaît la vérité parce que les évènements réels existent et ils affectent le jugement. La totalité de l’Être a été traduite de nouveau par le temps parfait de la vue et de la connaissance, cependant d’une manière différente de la vision idéaliste faite par Platon. La donation de l’existence est expliquée par le datif métaphysique (*dativus metaphysicus*). Il n’y a plus la donation de l’Être (*Gabe des Seins*). Le concept aristotélicien de la substance reprit la philosophie de Platon exprimée par l’aoriste du verbe « voire ». La vision du monde est devenue la connaissance parfaite de la substance idéale. L’enquête proposée dans la *Métaphysique Z* décrit comment la substance reçoit son être. Aristote définit la substance en accord avec la donation de l’être à l’existant individualisé (τό τί, *quo est*). La métaphysique examine la chose indivisible, existante ici et maintenant (τόδε τι, *quod est*). La différence entre « τό τί—τόδε τι » est d’un caractère fondamental, car elle change la donation faite par le datif principal de la première philosophie. Il n’y a pas la présence archaïque de l’Être (*tá ónta*) dans la métaphysique aristotélicienne. La présence est liée à l’actualité de substance réelle qui garde en soi l’existence donnée individuellement (*ousía*). La prédication aristotélicienne de la substance réelle changea radicalement la présence de l’Être pour la pensée. L’évènement originel de l’existence donnée ici et maintenant est devenu un passé lointain et fermé dans la prédication (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). L’existant actuel se manifeste dans la pensée comme « l’être de cet existant qui était » (τό ἦν). La réflexion détient la présence de l’existant (*ousía*) dans l’image intellectuelle qui représente cette existence (*parousía*). L’identification du couple « *ousía—parousía* » dans la nouvelle métaphysique témoigne que la chose réelle s’est réfugiée dans le passé. Il y a que l’intuition idéale de l’existant réel qui est désormais présent dans l’âme. La métaphysique fait la connaissance de ce qui est réel et identifié en forme de la substance vraie. Les deux manières de la présence comme « *ousía—parousía* » ne peuvent pas exister dans une seule substance platonicienne, présente à jamais comme l’idée unique. Une nouvelle correspondance démasqua la mythologie philosophique de Platon comme une version fausse de la vérité. Aristote pris part contre Platon en ce qui concerne la gigantomachie de la substance. Il condamna l’idée platonicienne comme une fausse version du non-décèlement (*alètheia*) et il confirma la valeur fondatrice de la substance réelle. La première substance est fondamentale pour la réflexion. Ce fait la rend « catégorique ». Elle est devenue un passé efficient pour créer sa présence nouvelle dans le processus de connaissance. Ce qui est au passé, cela ne peut plus être changé. Dorénavant, la chose réelle est donnée pour la réflexion dans le mode du passé inchangeable. La chose réelle existe complètement en soi et en sa présence propre. L’idée du Bien n’existe pas vraiment parce qu’il y a seulement de bonnes choses et de bonnes actions. Ils existent par eux-mêmes et pour eux-mêmes comme de substances réelles. Le traité nommé *Analytiques postérieures* déclare qu’il n’y a aucune universalité dans les existants individuels (τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, *Anal. Post*. 85a31). La version aristotélicienne du *dativus metaphysicus* garde une distinction bien définie entre deux phénomènes séparés. En ce qui concerne la prédication, la première substance existe dans la forme de substance efficiente et causale dans le passé (οὐσία). Une telle existence de la première substance diffère fondamentalement de la signification potentiellement reconnue et complètement présente de la deuxième substance. L’existant réel se donne comme « cette chose là » (τόδε τι), car elle préserve son actualité propre (*actus essendi*). Au lieu de l’existence de la chose réelle donnée ici et maintenant, il n’y a que l’essence universelle dans la réflexion. La première substance est entrée dans le passé invariable et il travaille dans l’esprit exclusivement dans le mode de la causalité efficiente et formelle (*causa efficiens, formalis*). Il est évident que l’essence reconnue et définie dans le concept conserve un autre mode d’être que la substance dans la réalité. La donation de l’être actuel fonde l’existence réelle de la première substance. Elle est séparée de l’acte secondaire de la reconnaissance. La connaissance de la première substance apparaît dans la réflexion faite de manière essentielle et universelle. Cette nouvelle forme du datif métaphysique fonda la division de la réalité dans la première et dans la deuxième substance. Il y a la différence fondamentale entre trois concepts de la philosophie : le présent de Parménide concernant l’intégralité de l’Être ; la présence platonicienne de l’idée ; l’existence aristotélicienne de la substance individuelle. Le dernier chapitre a montré que la vérité du cosmos est présente dans la réflexion archaïque à la manière très différente. L’existence de la substance simple a été suspendue dans *epokhê* archaïque. C’était le prix à payer afin que la présence d’Être puisse se manifester. Platon transmit le datif fondamental de la première philosophie (*dativus principalis*) dans le royaume des idées individuelles. Le plus haut étant produit l’ordre inférieur de réalité à partir de l’idéalité mathématiquement définie. La métaphysique d’Aristote créa une nouvelle forme du datif métaphysique. L’existence de chose individuelle occupe la première place dans la métaphysique, car elle a acquis le caractère immuable du passé qui détermine la seconde substance dans la réflexion. Cette cause originale du mouvement naturel détermine la connaissance intellectuelle comme un effet secondaire par la donation de l’être (τό ἦν—εἶναι). L’effet physique de la première substance se manifeste par le fait de la reconnaissance intellectuelle comme une sorte de conséquence spécifique. La première substance réelle est devenue le passé (τό ἦν) et ce passé se transforme par le datif métaphysique (τό τί) dans l’infinitif itératif de l’être de la deuxième substance (τό τί—ἦν—εἶναι). La chose réelle au passé est présente en permanence dans la réflexion. L’infinitif substantivé « τό εἶναι » veut dire « l’existence subjectivement déterminée d’une chose idéale et permanente ». Un tel existant comme « εἶναι » n’a rien en commun avec l’Être original de Parménide. Le mouvement de la substance réelle créa un nouveau type de la hiérarchie idéale dans la réflexion du sujet connaissant. L’idéalité se fait des substances potentielles et générales. En quittant le dessin idéal de Platon, Aristote composa la métaphysique de la substance. Il abandonna la recherche socratique de la vérité au royaume de la première philosophie. La totalité de l’Être aristotélicienne (τό εἶναι) n’a pas le caractère d’un évènement réel qui est donné par la donation archaïque de l’intégralité d’Être et par le cadeau de la vue prophétique ou socratique. La nouvelle parousie de l’intégralité des substances garde le caractère essentiel donné par le présent infinitif et répétitif (*verbum iterativum*). L’herméneutique doit examiner soigneusement cet infinitif imprécis pour déterminer la présence de telle ou telle substance. L’existant thématisé une telle manière détermine la nouvelle forme de métaphysique. La causalité de la véritable substance transmet désormais la puissance du commencement. La métaphysique reconnaît l’effet de la première substance dans l’ordre d’une idéalité nouvelle. Néanmoins, le fondateur de la nouvelle forme de métaphysique refusa d’établir la première science sur l’idée comprise techniquement et mathématiquement. Dans la philosophie aristotélicienne, l’universalité se fait à partir de la représentation de la deuxième substance qui se substitue à la présence de la première substance. Le royaume d’Être est donné exclusivement dans la réflexion et il est produit d’une façon itérative. Un tel concept représente une contradiction totale à la présence ancienne de l’Être (*tá ónta*). La transition de la causalité unique de la première substance dans la logique itérative de la deuxième substance détermine la nouvelle version du datif métaphysique. La chose définie par rapport à l’existant actuel (*quidditas*) se donne par la causalité réelle qui est connue par entremise du sujet aristotélicien. Dorénavant, l’actualité seconde de l’existant est techniquement reproduite. Elle reste présente dans la pensée d’un logicien habile ou d’un métaphysicien. La présence de l’existence individualisée est ainsi reproduite d’une façon logique et itérative (*essentia*). La présence métaphysique de la substance se confirme tout le temps par la technologie platonicienne et aristotélicienne de la connaissance. La métaphysique est devenue une nouvelle habileté appuyée sur l’imitation et la reproduction de l’être réel par la technologie de la réflexion. L’ingénieur, l’artisan et l’artiste savent bien ce qu’ils font s’ils sont assez adroits. La matière et la production métaphysique accomplissent la capacité technique que le sujet garde en soi-même. La présence du concept essentiel remplace dans la réflexion le vide fait par l’absence de la première substance. La substance représentée n’existe pas dans l’intellect réellement, mais seulement potentiellement. Aristote rejeta la présence mythique de l’idée platonicienne en proposant une autre sorte de connaissance. La deuxième substance définit l’essence comme une présence du possible qui est produite par le concept universel. La science aristotélicienne fait la production technique des possibilités qui correspondent à la chaîne de montage. Elle se met en marche pour produire les vraies reproductions de la *quidditas*. Le couple « production du possible — reproduction du réel » fait une importance capitale pour discerner la logique et la métaphysique aristotélicienne. L’essai enquête sur ce statut problématique du concept aristotélicien par rapport à l’idée platonicienne par le terme « existant du troisième genre » (*tertium ens*). Les changements métaboliques et les mouvements cinétiques des substances dans la *phūsis* aristotélicienne diffèrent de la reproduction idéale de ces évènements physiques dans l’entendement. La causalité produite par premières substances dans la réalité justifie le fait que la première substance est représentée dans l’esprit humain. Le sens essentiel est affirmé dans le mode catégorique pendant que la première substance est devenue un passé reconnu d’une manière adéquate. Aristote rejeta le concept mythopoétique de la comédie divine faite par Platon. La philosophie est revenue sur la terre ferme de la première substance. Elle réhabilita ainsi la forme originale de la sagesse, quoique partiellement. Les substances réelles n’existent pas à l’extérieur de l’esprit humain. Elles sont perçues d’abord par les sens et ensuite elles sont reconnues par l’intellect. Prise dans l’ordre de la nouvelle métaphysique, l’actualité de substance correspond aux idées platoniciennes. On ne peut rien ajouter à l’ampleur des existants (les idées de Platon, la première substance d’Aristote). L’actualité de cet étant fondateur détermine la réalité et celle-ci produit la connaissance humaine à son tour.

Le chapitre précédent a présenté la manifestation de l’existant idéal par le datif métaphysique qui est techniquement manipulé. La nouvelle métaphysique est basée sur la dialectique de la première et la deuxième substance. Aristote dépassa les sciences mathématiques que Platon proposa comme la première science. La première science suit la piste originale de sagesse socratique donnée dans la double question s’occupant de la Beauté et du Bien : qu’est-ce cette Beauté active ici et maintenant (τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν, *Hippias maior* 287d3) ? Qu’est-ce ce Bien existant en soi (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν, *Rep*. 506d8‒e1) ? Aristote proclame dans la métaphysique que ces questions socratiques concernent la substance existante au monde. La première substance existe par lui-même (καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν, *Met*. 1072a12‒13). L’idée platonicienne n’existe pas de cette manière, et la métaphysique doit être reconstruite complètement. La connaissance révélée par la deuxième substance renvoie à l’ordre cosmique réel des premières substances et non à la hiérarchie des substances comme les idées. La première substance fait la base de la donation métaphysique et la deuxième substance résume son état essentiel. Le datif métaphysique opère par le terme *quidditas* qui réunit l’ensemble de l’être dans l’intellect et au moyen de la prédication apophantique. La métaphysique aristotélicienne traduit des questions socratiques à propos de la totalité de l’Être dans les questions sur l’existence de la première et deuxième substance. Leur proximité dans le mode de la vérité comme correspondance écarta complètement la vérité ancienne comme *alètheia*. Socrate aristotélicien étudie la substance actuelle et sa réponse est formulée dans l’ordre de la métaphysique et non celui des mathématiques. Logos au niveau de langue universelle fait l’unité avec le sens intellectuel qui est déjà formé dans l’esprit. La vérité est donnée de manière univoque, car la chaîne de détermination est complète. La reconnaissance de la deuxième substance est une conséquence directe de l’existence unique et l’effet causal de la première substance. La nouvelle métaphysique va des choses dans la réalité à leur essence générale dans la réflexion et dans le langage. L’apparence platonique de l’idée a disparu et a été substituée par le sens universel de la substance réelle. Selon Aristote, le sens de la deuxième substance ne représente que l’apparence secondaire, mais dotée du sens universel. L’apparence platonique de l’idée mythologique s’effondra pour faire place à la présence universelle d’une chose existante. Le sens de la deuxième substance est l’apparence secondaire, qui détient, cependant, la nature universelle de la chose reconnue. Les formes intellectuelles et parfaites représentent la nouvelle présence d’*eídos* dans la réflexion. L’intellect est raccordé avec l’être de la chose avec l’aide d’un datif métaphysique basé sur le principe de causalité. Les premières substances manifestent le sens de la chose indirectement (c.-à-d., par rapport à la chose au passé) et par le biais du processus de la connaissance double. Les sens transfèrent l’effet de la chose causalement et donc suffisamment vraie. Le respect de la cause originale et de l’efficacité originale de la première substance apporte une raison fondamentale, pour laquelle les sens ne peuvent pas être induits en erreur. La faute nait dans les synthèses suivantes de concepts forgées par la causalité du sujet connaissant. Pour Aristote aussi bien que pour Platon, la présence de l’Être archaïque reste l’évènement complètement dissimulé. La vérité d’Apollo disparut dans Léthé quand la totalité de l’Être est devenue l’identité de la première et de la deuxième substance. Les oracles des Pythias et les ouvrages des auteurs de tragédie témoignent de l’*alètheia* par la vue prophétique et par la réflexion démocratique. Cette vision reliait les premières philosophes à l’unité du cosmos qui existait au-delà du sujet moderne. Après le virage métaphysique effectué pendant la tyrannie grecque, l’unité du monde est faite par la collation des substances individuelles. Ils sont assemblés dans le sujet moderne, car l’évènement de l’Être est devenu la construction métaphysique du monde.

La modernité instaura une nouvelle relation entre la réflexion et l’Être parce qu’elle introduisit une nouvelle forme de la vérité. La causalité de la première substance dans la forme de l’évènement passé est devenue le concept pris dans le champ universel du langage. La donation du sens par *quidditas* fonde la connaissance qui s’exprime dans la prédication catégorique (ἀπόφανσις). L’intégralité de l’Être dans le mode de la vérité socratique est devenue l’exactitude apophantique pour exprimer la correspondance de la première et deuxième substance. Toute personne suffisamment qualifiée peut le faire elle-même, sans avoir besoin de la vérité divine de Delphes. Un tel Être de l’existant (*das Sein des Seienden*) sécularisé et subjectif est devenu un fondement de la première science qui traite la substance *qua* substance. La dialectique de Platon devint la logique d’Aristote. Il a réévalué la sagesse artistique des philosophes et des poètes dans l’école fondée dans le temple d’Apollo dans l’endroit appelé Lykeion. La recherche socratique de la vérité parmi les citoyens d’Athènes (σχολάζω) est devenue la scolastique et l’éducation obligatoire. La transformation da la *skholê* archaïque en système scolaire objectivement manipulé confirme l’ironie victorieuse de l’ère moderne. Les deux sortes de la première substance (l’idée ou la chose réelle) peuvent être reproduites par différentes formes. L’invention des académiciens fait multiplier des essences individuelles. Ce genre de reproduction intellectuelle de la première substance est exécuté comme la liturgie de savants et appartient aux devoirs officiels de la science. Le sens premier du mot « la participation » (μέθεξις) est pris de la participation active dans la performance de la tragédie et dans la vie politique de la cité. Les penseurs adroits forgèrent une participation aux idées (Platon) et la participation métaphysique (Aristote) aux deuxièmes substances. Ce simulacre de la participation archaïque aux mystères produisit une nouvelle forme du capital métaphysique. C’est ainsi qu’est née une comédie divine, appelée « métaphysique ». Les académiciens sont les heureux propriétaires de la nouvelle entreprise, et les pédagogues enseignants ont un droit préférentiel à l’achat d’options. L’association académique unit les théoriciens de la première science et les ingénieurs pratiques qui s’occupent de la prédication logique. Les deux groupes d’intellectuels compétents font les affaires scolastiques. Ils s’occupent d’abord de la conservation de leur métier et de la prospérité du groupe en question. L’instinct de conservation a été motivé par la nouvelle conception du « soin de l’âme » qui se rapporte à Socrate dans le cadre de la comédie pleinement divine. Le « soin de l’âme » platonicienne fonda une nouvelle vision de la vérité. Après le déclin de la tragédie occupée de la politique, la participation scolaire dans la vérité est marquée par l’habileté technique des artisans (βάναυσοι). Du point de la vue archaïque de la vérité renvoie leur activité aux méthodes techniques. L’activité de la déesse Apate contribua au fait que l’activité scolaire garde un fond doré à l’Occident. Dans l’ordre de la déclaration universelle, il n’y a aucune possibilité de saisir la vision directe (θεωρία) même la première substance, quoique ses effets pourraient être directement observables par les sens. La prédication apophantique s’occupe du sens de la deuxième substance pendant que la première substance est donnée dans le prétérit. La vision de la vérité se définit comme correspondance causalement fondée de la première et deuxième substance. Aristotélisme accomplit une double distance par rapport à la vue archaïque de la vérité. Les auteurs de la tragédie grecque et les premiers philosophes ont cherché la présence originale du monde divin. Cette présence a été détruite par la première vague de modernité. Dans une certaine mesure, c’était le cas de la chose réelle qui était reconnue uniquement dans la forme du passé causalement actif. Ce n’est pas un évènement tragique si nous en prenons garde. Mais la situation devient tragique si la philosophie oublie l’effet fondamental du datif métaphysique. La modernité réprima l’esprit critique propre à l’aristotélisme originel. Les mortels ne créent pas le monde par leur réflexion ; ils le reconnaissent dans la forme d’une extension intellectuelle. Nous sommes limités au présent du monde comme le tout. La vision originale de toute *phūsis* par *dativus principalis* a été réprimée de la philosophie scolaire. L’approche d’Aristote était assez sage pour préserver au moins le concept du datif métaphysique qui garde l’existence de la substance réelle. La métaphysique aristotélicienne doit discerner très soigneusement et donc catégoriquement les différentes significations qui touchent l’existence substantielle.

La nouvelle manifestation du sens de l’Être est apparue après la disparition du datif principal de la première philosophie. Aristote attacha le datif métaphysique à la relation essentielle entre la première et la seconde substance. Ce n’est que la seconde substance qui est présente dans l’acte de compréhension humain. Son existence est produite par les sens et l’intellect. La substance réelle a été accusée au tribunal académique (κατηγορέω). Elle est accusée d’un non-être actuel et elle fait donc l’objet d’une enquête en raison de sa modalité transitive. La métaphysique postule la succession fondamentale de la première substance comme cause passée à la seconde substance comme conséquence universelle présente. Cette succession ontique est exprimée par le mode catégorique « avant » (*per prius*) et « après » (*per posterius*). L’ouvrage *Catégories* établit la science occidentale et ses variations objectives postérieures, puisqu’il décrit les propositions de base traitant les substances. La définition catégorique de la première substance et le verdict qui proclame ses significations universelles reprirent le livre des *Secondes Analytiques* qui déterminent le sort de la science occidentale. Le principe des deux écrits est bâti sur la correspondance entre la première et la seconde substance. La prédication vraie procède dans le nouveau type de logique catégorique et de la preuve scientifique (ἐπιδείξεις, *demonstratio*). L’extraction du sens catégoriel à partir de la substance première au moyen de l’induction et de la déduction devient le nouveau point de départ de la philosophie. Aristote abolit l’enseignement des sophistes. La logique est devenue une nouvelle agora de la modernité après la disparition de la sagesse classique. La capacité représentative du langage livre les choses à leur substantialité commune. Grâce à la capacité du langage, nous percevons l’essence eidétique des choses. Le sens commun du monde (*res publica*) est devenu la question de la capacité technique à réaliser un type correct de syllogisme catégoriel. Dans la tragédie, la parole prophétique et les déclarations des sages jouèrent ce rôle de médiation. La communauté politique voyait la présence divine à travers le rassemblement des citoyens dans l’agora. Les derniers auteurs de tragédie ont considéré que la dérogation technocratique de la vérité archaïque dans la communauté des citoyens (σπαστέος, *castratio*) était un fiasco brutal de leurs contemporains. Sophocle, dans son drame sur le tyran technocratique Œdipe, condamna la castration moderne de la vérité (OBJ III, ch. 7). La divine comédie de la modernité est construite sur le complexe de castration d’Œdipe, que tout métaphysicien et logicien entreprend sous une forme secrète imposée par les Furies divines. L’interprétation herméneutique suit le modèle du drame antique, car elle détient un caractère cathartique et thérapeutique. L’interprétation de l’objectivité suit le sens de l’Être décrit par les tragédiens et les premiers philosophes. La première sécularisation et *Entzauberung* du monde changèrent la totalité de l’Être en un cosmos métaphysiquement reconnaissable, qui est porté par les idées ou par les premières substances. La pensée des modernistes est fondée sur les mathématiques et la physique. Ces deux sciences créent un nouveau sens de ce qui est présent et qui est donc scientifiquement contraignant pour un raisonnement vrai. La donation fondatrice de la métaphysique rejeta la sagesse archaïque et tragique. La métaphysique ne connaît la présence cachée de la totalité de l’Être qu’indirectement. L’Être est devenu le non-être et la première substance n’existe plus dans sa présence originale. Les deux fondateurs de la métaphysique examinent le monde de la *phūsis* par entremise des déclarations générales qui concernent les substances. La présence métaphysique est donnée comme idée présente pour construire le cosmos conçu mathématiquement (Platon). Ou bien les substances premières sont présentes et elles constituent la totalité de la *phūsis* mobile (Aristote). La tragédie de la métaphysique réside dans le fait que des entités isolées constituent le fondement de la philosophie. Cette présence problématique de la substance doit être analysée dans le domaine de la vision archaïque et de l’interprétation archéologique. La substance isolée était tout à fait secondaire pour la sagesse archaïque et, de plus, elle était absolument ambiguë. La présence de l’Être (τά τ' ἐόντα de Calchas), considérée comme véridique, ne peut être fallacieuse, ce qui n’est pas le cas de la substance. La *quidditas* immatérielle et éternelle entièrement séparée, et donc entièrement passée, constitue la cause première du mouvement (*causa prima*). Par l’amour de la sagesse, les autres sphères cosmiques imitent l’exemple éternel de l’Intellect immobile (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, *Met*. 1073b2). Cet évènement cosmologique est exploré dans les écrits d’Aristote sur la philosophie première.

Un total des quatorze traités divers sur la première substance et son effet a été placé derrière les écrits sur la *Physique* (μετὰ τὰ φύσικὰ βιβλία). Grâce à l’action cachée des Muses, ces écrits ont reçu un nom commun « *Métaphysique* » par entremise d’Andronicos de Rhodes. Depuis la naissance de la métaphysique, la révélation archaïque de la totalité de l’Être devint un évènement non scientifique, qui fut lié aux récits mythologiques sur les dieux (θεολόγια). Les écrits philosophiques précédents sur la totalité de l’Être (περὶ φύσεως) et la sagesse de Socrate devinrent le premier déposit du musée académique érigé par l’aristotélisme victorieux. Le nouveau type de savoir donné par *veritas* substantielle, ne peut pas saisir la conception pythique de la vérité que Socrate cherchait toute sa vie. Platon et Aristote ont remplacé Socrate, glorifié par la Pythie, en devenant ses interprètes métaphysiquement conformes. Platon transforma Socrate en l’idée du Bien, qui fait la base mythopoétique des idées. Le simulacre aristotélicien de Socrate présente un théoricien immobile et éternel, qui médite sur sa propre pensée dans la *skholê* éternelle. Le Socrate métaphysique porte sous la forme de la présence détachée un nouveau type de la divine comédie. Les épicuriens se moquèrent de l’activité théorique liée à la substance première et séparée, en la nommant « Dieu oisif » (*Deus otiosus*). Le Dieu de la métaphysique, du point de vue de l’herméneutique, représente un simulacre de Socrate dans des figures historiques toujours nouvelles (*Socrate redivivus*). La comédie divine de la métaphysique fait que le simulacre moderne de Socrate est devenu soit une *Causa prima* frénétique, soit un premier Théoricien immobile. Cette mythologie établit l’histoire monumentale de la métaphysique d’abord, puis sa version antiquaire ensuite.[[18]](#footnote-18) La banalisation du Socrate platonicien et aristotélicien déclencha la mort du Dieu des philosophes, à laquelle le postmodernisme nihiliste du XIXe siècle mit le point final. Le simulacre de la sagesse socratique est devenu une décoration, une antiquaire et honorable sans doute, sur le banquet académique des vérités éternelles. Le mystère de Delphes a été remplacé par un défilé de simulacres proclamés *ex cathedra* académique, érigée par la dextérité scientifique et technique. Socrate n’était ni un héros mythique, ni un penseur banal, ni le type de sophiste académique, techniquement habile. Le héraut du mystère apollinien ne pouvait pas établir une métaphysique parce qu’il cherchait la vérité archaïque. L’oracle de la Pythie contient une vérité historiale : aucun métaphysicien ne peut être aussi sage que Socrate. L’herméneutique doit suivre la voie du questionnement socratique par rapport à la naissance de l’objectivité qui se cache au commencement de la philosophie première. Les techniciens de la métaphysique ne peuvent pas voir le royaume de l’Être selon la première philosophie. La vérité de la philosophie première n’est pas identique à la vérité de la métaphysique. La sagesse archaïque et l’habileté académique recherchent des objets différents. La totalité des existants saisie itérativement par l’habileté technique n’a que le caractère potentiel. La tragédie de la métaphysique et de la science correspondante repose sur le fait que la connaissance n’est plus archaïque et théorique. La métaphysique abolit la forme originelle de la sagesse et l’a considérée sans importance. L’enseignement des premiers philosophes disparut de la pensée moderne. La présence de la totalité de l’Être est devenue le passé fermé et refoulé, qui n’appartient plus à l’histoire de philosophie académique et victorieuse. Dans la tragédie, la vérité et la tromperie apparaissent sur le mode de l’*alètheia* musicale. Le savoir des auteurs de la tragédie entre dans le jeu de la vérité et de la tromperie indiqué par les Muses. L’état du monde et les destins humains apparaissent principalement à travers du datif archétypique. Les voyants comme Tirésias perçurent la présence cachée de l’*a/lètheia* et ils l’annoncèrent de façon pythique. Le savoir théorique des spectateurs politiquement actifs étaient capables de lire correctement cette vérité et cette non-vérité et de l’interpréter correctement. L’entrée de la catharsis s’est effectuée d’abord par le voir et ensuite par le savoir. Le regard des premiers philosophes voyait aussi la totalité du monde dans son état divin. Aristote refusa d’explorer scientifiquement la donation archaïque de la totalité de l’Être, à la façon de Parménide. Cet évènement n’est ni un phénomène perçu sensuellement ni une substance intellectuelle immatérielle. L’Étant le plus élevé est séparé des autres sphères cosmiques, tout comme l’idée du Bien chez Platon est séparée des idées inférieures. La manifestation de l’Être disparut de la pensée théorique de la nouvelle philosophie. La révélation archaïque de l’Être dans la pensée visionnaire n’était plus métaphysiquement vraie. La métaphysique considère que le premier objet est soit l’idée mathématique éternellement présente, soit l’ensemble éternel des substances agissant physiquement et causalement. La présence de l’Être est en permanence « re-présentée » et ainsi « re-primée » par ce double type de connaissance de la substance idéale et réelle. L’infinitif substantivé de l’aristotélisme (τό εἶναι) est itératif à la manière platonicienne parfaite de l’*eídos*. Le sens de l’Être se déduit de la substance métaphysique et il est donné *ex post*. L’unité perdue de l’Être et de la pensée est remplacée par un narratif mythopoétique du divin Socrate comme substance première, décorative et immobile. Platon accomplit la première sécularisation de la pensée socratique. La physique aristotélicienne accomplit la déification métaphysique de Socrate. Ce simulacre dissimule en figure de *Deus otiosus* ou *Causa prima* la manière cachée dont la déesse Apate et les Muses apolliniennes dirigent la travestie métaphysique et la castration de la vérité socratique.

Les considérations précédentes ont montré que l’herméneutique conçue comme une archéologie, une catharsis et une thérapie politique ne peut pas commencer l’interprétation par le sens de l’objectivité établi positivement. L’archéologie de l’objectivité commence dans l’adyton de Delphes, puisque nous devons commencer l’enquête dans l’obscurité primordiale de l’Être et de la pensée. L’aveuglement de la métaphysique à la manière d’Œdipe inclut une erreur fatale. Le retour de la pensée au commencement transforme l’obscurité de la caverne moderne de Platon en obscurité originelle de la caverne delphique. Heidegger montre que l’allégorie platonicienne de la caverne représente la vision déformée de l’Être. Cette vision contient *in nuce* toutes les possibilités ultérieures de la métaphysique. La substance idéale fonda une époque nouvelle. La métaphysique est sortie des ténèbres de la caverne platonicienne pour entrer dans la lumière de l’intellect. La clarté eidétique donnée par l’idée du Bien détermine une nouvelle révélation du monde. L’allégorie de la caverne montre que l’idée, en tant que plénitude mythopoétique, est devenue la manifestation la plus claire et la plus permanente de l’existant. Cette parousie du sens en forme de l’idée parfaite fonde la métaphysique, car elle constitue une manifestation actuelle et éternelle du monde dans l’intellect humain. Cette adéquation idéale est fausse dans son essence. L’herméneutique doit ramener la connaissance métaphysique à l’évènement originel de la vérité. Les premiers philosophes et les écrivains de la tragédie en font le message. Dans le soleil de l’idée, la philosophie ancienne et l’ancienne figure de la vérité ont été annulées. Le présent de Parménide et l’*alètheia* de premiers philosophes se tiennent en dehors de la connaissance métaphysique de la première et de la seconde substance. La présence de l’Être et de la pensée visionnaire est devenue un passé oublié et refoulé dans la métaphysique. Il faut circuler, académiquement, car il n’y a rien à voir. L’éclipse du commencement inaugura l’époque de la métaphysique. Le cosmos exploré par les premiers philosophes entra dans la lumière parfaite de l’idée mathématiquement définie. L’herméneutique conduite par l’éclipse de Delphes n’est pas académiquement castrée ; elle insiste donc sur la conception archaïque de la correspondance entre l’Être archaïque et la pensée première. Lorsque le phénomène émerge de la dissimulation dans la non-dissimulation, il est reconnaissable. En suivant le modèle de l’interprétation de l’allégorie de la caverne faite par Heidegger, nous avons trouvé la manière de penser qui a transformé la vision mystérieuse et musicale en connaissance métaphysique. L’émergence de la connaissance métaphysique détermine la manière fondamentale dont l’objectivité se révèle dans les transformations ultérieures. Ce « lieu » ou cet « événement » n’existent pas objectivement. Selon la *Métaphysique Z*citée en haut, l’évènement de la donation créant la *quidditas* est devenu le passé inaccessible. La substance réelle est prédiquée véridiquement, donc adéquatement par la substance seconde qui est présente à la manière apophantique. L’arrivée de la métaphysique montre que l’existant de la première substance disparait dans l’acte de la donation de la *quidditas* en créant la seconde substance. Il est d’autant plus évident que la totalité archaïque de l’Être vue par les premiers philosophes est devenue le non-être, de même que les prophéties et les visions du présent divin. Même la chose existant en dehors de nous ne peut être saisie directement par l’intellect, car elle existe en dehors de nous, en elle-même et par elle-même. La connaissance actuelle est la conséquence directe du passage de la causalité due á la première substance qui reste au passé. L’existant actuel se révèle pour la pensée dans le prétérit. Il est vrai d’une manière adéquate, car il était médiatisé par la causalité de la substance première. Sa présence universelle surgit dans l’esprit et le langage traduit son sens verbal. La métaphysique n’explore que le phénomène positivement donné de la substance actuelle ou de l’essence idéale, qui se révèle dans le champ de la connaissance eidétique et parfaitement formée. Après la transformation de la trajectoire de l’intuition préliminaire (*Vor-blickbahn*) en une forme moderne de connaissance, la philosophie moderne n’a plus la possibilité d’étudier la sagesse antique. Selon Parménide, le non-être n’est ni pensable ni prédicable. La nouvelle forme de philosophie donnée par la connaissance de la métaphysique est catégoriquement aveugle à l’évènement de l’Être. Il fonda la pensée des modernes par sa disparition. La vérité musicale est devenue une contre-vérité. Les poètes sont devenus des sots inoffensifs invités au symposium tragicomique de la métaphysique, des mathématiques et de la logique. Néanmoins, la vérité antique ne peut pas disparaitre, même si la métaphysique se comporte comme un sot académique bien éduqué. L’activité des Muses et de Delphes est divine et donc discrètement présente à travers l’enseignement des premiers philosophes et à travers la parodie académique de la sagesse socratique. L’allégorie de la caverne proclame que l’évènement fondateur de la sagesse moderne se résume dans le savoir technique aveugle. Le philosophe sort de la caverne pour entrer dans le monde des idées, qui illuminent le monde à travers l’idée du Bien. Cet évènement de la sortie de l’obscurité vers la lumière de la raison métaphysique établit les temps modernes en séparant la vérité idéale (*veritas*) de l’*alètheia* de la première philosophie. L’évènement de l’éclipse solaire réelle n’était plus important pour la pensée. Il a été remplacé par une narration de l’idée du Bien qui brille éternellement. Toutes les transformations suivantes de la dissimulation et de la non-dissimulation de la substance contiennent le mythe de l’intellect solaire. Les illuminés modernes préfèrent la lumière miraculeuse de l’intellect à la réalité. Le soleil s’obscurcit parfois, cependant jamais les vérités métaphysiques éternelles. Les déesses de Vengence, au nom de l’ordre divin, doivent punir l’arrogance et la stupidité (ὕβρις) des modernistes. Le châtiment revêt un caractère tragique selon l’adage d’Eschyle « par la souffrance à la sagesse » (πάθει μάθος, *Agamemnon*, v. 178). Les Muses envoient les Furies habitant aux enfers comme un signe donné aux humains chaotiques qui s’avancent à la *via Modernorum*. Les Érinyes sont des divinités de Vengeance, qui résident dans l’abime originel, dans les ténèbres de l’Être. Pour la première philosophie, l’obscurité de Delphes représente le lieu de l’origine de la connaissance (*ortus scientiarum*). Les déesses punisseuses ne peuvent être réconciliées après la disparition de la sagesse de l’Apollo et Socrate. À l’époque du nihilisme métaphysique, il n’y a plus l’Aréopage des sages représentant la communauté philosophique. Les techniciens ne sont pas capables de former *res publica* d’aristocrates de l’esprit parce qu’ils n’ont pas la vision de la totalité de l’Être. Seul un sage comme Socrate peut comprendre l’oracle sur le mode de la correspondance archaïque entre la réalité et la pensée. La science objective occupe la place du tripode de Pythie et elle détermine l’histoire contemporaine de la rationalité, et non l’historité de la sagesse.

Ce chemin tragique de la vérité a une signification méthodologique pour l’étude proposée. Elle démontre le lien caché entre l’historialité, l’historicité et l’histoire (*Geschichtlichkeit, Geschichte, Histo*rie). La structure triadique de la vérité est liée aux transformations du datif principal et métaphysique. Ce lien patronne la démarche de l’étude de l’objectivité. L’expression « commencement » (ἀρχή, *principium*) recouvre la domination exercée à partir du lieu de l’évènement ainsi donné. Le commencement détermine le caractère de ce qui a été établi par son activité et par sa puissance principale. La structure triadique de la compréhension est radicalement critique selon examen de l’historicité monumentale et antiquaire de Nietzsche. Les transformations de la structure triadique caractérisent l’histoire de la métaphysique et forment la racine fondamentale (*radix*) de la comédie divine. La vérité archaïque des Muses activa l’émergence de la vérité chaotique des mortels qui ont créé une mythologie nouvelle. La pensée ne suit ni l’*a/lètheia* divine, ni l’*alètheia* tragique, mais la *veritas* objective. La vérité archaïque ne prévaut de la raison philosophique moderne que par la dissimulation et par la punition. L’herméneutique doit explorer l’ignorance et la paranoïa de la métaphysique moderne qui est visible à chaque époque de la modernité. Les Muses doivent intervenir lorsque le mortel s’arroge les droits divins sur le mode de l’*a/lètheia* et se comporte comme la déesse Aletheia dévoilée par Parménide. Le sage cherche la vérité sur le chemin de Socrate et ne la détermine pas lui-même à la lumière d’un intellect aveugle. Cette hubris est punie par les Muses d’une manière particulièrement sévère, c’est-à-dire par la folie (μανία), qui se transmet d’une génération de métaphysiciens modernes à l’autre (ἄτη). Selon le premier des tragédiens, la modernité est imprudente (ἄφρων), car sa connaissance a le caractère de la haine tragique, de la corruption et des ténèbres (μύσος). Celles-ci sont provoquées par les puissances divines de la Vengeance.[[19]](#footnote-19) Prise dans l’ordre de l’histoire tragique de la métaphysique, l’objectivité représente le châtiment le plus cruel des Érinyes instruites académiquement. Le daimonion divin agissait en Socrate comme une voix intérieure à travers la sémantique apollinienne de la vérité (*Apol*. 40c3-4). Cette voix intérieure l’avertissait à des moments cruciaux et l’empêchait de mettre à exécution une intention dangereuse. La vision théorique du Socrate vivant a été divinisée en son double métaphysique. Il est toujours vrai d’une manière métaphysique, car il est guidé par une nécessité logiquement contraignante. Ce Minotaure mythopoétique arpente toujours le labyrinthe de la métaphysique sous la conduite des Érinyes d’Eschyle. Cette créature démoniaque inspire à tous les étudiants en philosophie une sainte révérence académique (σέβας ἀστῶν φόβος τε ξυγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν, *Eumenidae*, vv. 690–691). La figure irrationnelle de Socrate-Minotaure, est née de la connexion incestueuse entre les mathématiques idéales et la philosophie première. Ce monstre intellectuel a été placé sur le piédestal par les Furies formées à la métaphysique. Elles constituent la base cachée de la philosophie moderne, grâce à leur transformation en subjectivité radicale. Un tel savoir est tragiquement aveugle et il procède selon le complexe objectif d’Œdipe. À l’époque de la modernité, les Muses ont envoyé les Furies punitives pour garder l’ordre du Dike et la présence de la vérité proclamée par le sage Parménide et ses successeurs. Les platoniciens, sous la direction des Furies académiques, ont dissipé les ténèbres des âges d’ignorance précédents d’une façon complètement tragicomique. Par la faute de la figure trompeuse, mais victorieuse, de la vérité selon Aristophane et Platon (εἰρωνεία), la modernité importa la perspicacité ironique dans la vision du monde et celle de la vérité. Cette vision ironique fait le trait propre à la modernité contemporaine. L’ironie métaphysique porte sur le concept de l’humanisme objectif qui influence l’histoire de la pensée occidentale. La figure nihiliste de l’ironie est apparue à la fin de la métaphysique, lorsque la perception de l’existant passe dans l’oubli. Les troglodytes en figure des humanistes contemporains éteignent même le concept paranoïaque de la métaphysique moderne. Ils ont déclaré cette nouvelle forme d’obscurité d’être la domination de la raison illuminée par la métaphore. Les académiciens aveugles suivent la voie de la tyrannie politique, puisque c’est leur destin archétypal. Depuis le XXe siècle, les forces démoniaques de la déraison et du chaos portent le caractère global et totalitaire.

## 1.2 Métaphysique et *tertium ens*

L’herméneutique examina l’éclipse (ἐποχή) de la vérité archaïque dans la métaphysique de Platon et d’Aristote. La première étape méthodologique effaça le sens métaphysique de l’objectivité en la reléguant dans l’obscurité originelle où se trouvait l’objectivité avant l’émergence de la métaphysique. Le retour à la forme archaïque de la vérité permet de retrouver la condition préalable qui détermine la naissance de la métaphysique. La forme cachée de la métaphysique est donnée sur le mode de la vérité et de la tromperie pythiennes. Cette forme originelle de l’*epokhê* établit la compréhension de base pour étudier la nature cachée de l’objectivité. L’interprétation précédente détermine la manière dont s’est produit le tournant décisif de la vérité qui permit la naissance de la métaphysique. L’allégorie de la caverne de Platon décrit l’évènement majeur qui fonda la pensée de la modernité athénienne. Après le retour dans l’obscurité originelle, l’objectivité n’est plus présente de la manière ontique. Submergée dans la forme archaïque du sens, l’objectivité est maintenant dépourvue de toute modalité d’une révélation ontique. La sémantique apollinienne rapporte l’herméneutique dans la caverne obscure des mystères. La vision métaphysique et objectiviste à la manière de l’*epokhê* archaïque indique le chemin fondamental (ὁδός) de la pensée à suivre. Le soleil passe dans l’obscurité pendant l’éclipse et il se lève à nouveau. La donation de la vérité archaïque détermina la pensée des premiers philosophes (*dativus principalis*) qui se forma à partir du datif archégétique et tragique. La première phase de la recherche dévoile le sens ontologique de la métaphysique. L’obscurité et l’irrationalité de l’objectivité doivent être explorées par rapport à l’exégèse archaïque, car elles détiennent un caractère principal lié au commencement (*principium*). L’obscurité principale de la métaphysique permet de faire un pas en avant dans le dévoilement ontique au cours de l’histoire des effets (*initium*). Pendant la phase principale de l’éclipse, la substance n’a pas la possibilité métaphysique de développer une initiative propre à elle-même. Dans cette forme originelle d’existence, il n’y a pas de métaphysique qui puisse élaborer l’histoire positive fondée sur la causalité, et encore moins l’histoire positive de l’objectivité. Prise dans la présence archaïque de l’Être, la substance formée par la métaphysique n’a pas sa vérité propre. Les horloges ne sont pas des horloges du tout, car elles ne sont pas une entité ontique et il n’y a pas de perception ontique du temps. L’historicité de l’Être ne fournit aucune trajectoire de compréhension (*Vor-blickbahn*) dirigée vers les horloges « comme » (*Als-Struktur*) horloges dans le mode de compréhension ontique (ch. 1). La présence absolue de la totalité de l’Être (τά τ' ἐόντα de Calchas, ἔστι γὰρ εἶναι de Parménide, B 6.8) est séparée de la chose singulière. La présence effective de la substance réelle n’est donnée ni dans le passé ni dans le futur. L’inconditionnalité et la totalité de la *phūsis* forment l’unité archaïque du sens. L’intuition de cet évènement est donnée aux mortels comme un don musical ou prophétique. La non-dissimulation de l’Être forme l’unité archaïque de l’ordre cosmique. L’intuition de cet évènement divin reçoit le mortel comme un don prophétique. La présence historiale de la totalité de l’Être se situe en dehors du flux du temps ontique. Aristote relia le temps aux changements physiques de la première substance (ch. 1.3.3). L’herméneutique reste dans l’obscurité de l’adyton de Delphes afin de demeurer dans la présence originelle de l’Être qui permet la révélation du sens ontique à son tour. La vision suit la vérité et la tromperie musicales, *conditio sine qua non* pour la manifestation non dissimulée du sens originel de la substance. La métaphysique reçoit son propre commencement grâce aux évènements fondateurs (*Geschichtlichkeit*). L’action cachée de la vérité musicale laissa manifester la substance platonicienne comme une idée. La philosophie moderne prit son essor dans la grotte non existante des troglodytes platoniciens. Leur exemplaire le plus distingué commença à penser de la manière mythopoétique et complètement radicale, en produisant la philosophie des idées. Son produit est devenu la substance idéale pour être un phénomène philosophiquement déterminé dans l’histoire de la pensée moderne. La possibilité de l’effet historique de la métaphysique est originellement donnée dans le caractère caché de l’historicité musicale. Heidegger désigne la vérité liée à l’évènement de la dissimulation et du dévoilement par le terme *Lichtung*. Ce terme est déjà mentionné deux fois dans l’œuvre *Être et temps*. Il présente une modification existentielle du terme scolastique « *lumen naturale »* (SZ 170). L’existence comme *Dasein* voit le monde dans l’optique des affaires quotidiennes, mais pas de la manière ontologique qui révèle la présence de l’Être au monde.[[20]](#footnote-20) Le sens originel du *Dasein* existe dans une position excentrique, c’est-à-dire en dehors de la perspicacité objective présente par les préoccupations scientifiques ou quotidiennes (ch. 1). La prise de conscience de ma propre finitude provoque un tournant décisif. La nouvelle façon d’exister comprend le sens de l’Être dans l’ouverture du monde placé hors de l’objectivité (*Erschlossenheit*) et aussi dans le mode d’ouverture existentielle du *Dasein* donné hors de la subjectivité (*Entschlossenheit*). Le *Dasein* fini se comprend d’une manière nouvelle puisqu’il vit avec les autres et dans le monde d’une manière nouvelle. La non-dissimulation du monde rayonne à travers le *Dasein* par l’ouverture existentielle qui manifeste le sens dévoilé de l’Être. Mais le phénomène de la *Lichtung* dans le livre *Être et temps* était bâti sur le sujet transcendantal de Kant. Un tel métaphysicien n’est plus un sage, car il reçut de Platon le savoir idéal et la technique pour pouvoir manipuler la substance. Selon Aristote, il tient en plus la technique de la pensée logique liée à la prédication catégorielle de substance. Après l’interprétation de l’allégorie de la caverne, le terme *Lichtung* reçut une nouvelle explication en dehors de l’analytique du *Dasein*. La figure finale du terme montre la réflexion *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964). Heidegger rappelle que le caractère caché de la vérité n’est pas fondé sur la manière subjective de comprendre. La nouvelle voie vers l’unité archaïque de l’Être et de la pensée passe par l’épopée de Parménide.[[21]](#footnote-21) La déesse Aletheia montre la *Lichtung* en relation avec l’origine de l’Être non dissimulé. Le terme représente une archaïque compréhension de l’Être. Heidegger décrit l’existence du mortel, qui est capable d’interpréter la cohérence de la pensée avec l’évènement présent de l’Être. Le *lumen naturale* subjectif ne manifeste la présence du commencement que secondairement. C’est la raison pour laquelle elle n’appartient pas au phénomène originel de la *Lichtung*. Le sens fondamental du mot « clairière » désigne un endroit dégagé et lumineux dans la forêt, qui, grâce à l’espace libre, manifeste non seulement les choses, mais aussi le déploiement de la lumière et de l’ombre. La clairière dans la forêt limite l’espace de révélation parce qu’elle détermine ce qui reste définitivement caché et invisible en contraste avec le jeu de l’ombre et de la lumière (GA 14, 80). L’effet historial de la *Lichtung* présente la non-dissimulation et la dissimulation des substances. Les deux formes originales de la vérité se situent en dehors de la conception subjective de la vérité dans sa forme métaphysique.

« La philosophie, cependant, ne sait rien de *Lichtung*. La philosophie parle de la lumière de la raison, mais ne prête pas attention au décèlement de l’Être. Le *lumen naturale*, la lumière de la raison, n’éclaire que l’espace positivement ouvert. La raison reproduit *Lichtung*, mais elle ne l’explique que très peu, car la raison a besoin de la clairière pour pouvoir éclairer ce qui est présent dans la clairière. Cela est vrai non seulement de la *méthode* de la philosophie, mais aussi, et même d’abord de sa *matière*, à savoir de la présence de ce qui est présent. » [[22]](#footnote-22)

L’herméneutique doit suivre l’*epokhê* originelle par rapport à la métaphysique selon le modèle de Heidegger. L’archéologie de la substance suit la non-dissimulation de la substance dans la présence musicale de l’Être. Le regard de la première philosophie va de l’Être caché à son état dévoilé. La pensée archaïque reconnaît la totalité de l’Être non seulement dans la manifestation divine, mais aussi dans une certaine forme de la dissimulation liée à la révélation de la vérité musicale et tragique. La sagesse herméneutique donnée par Delphes précède l’époque de la métaphysique constituée dans la grotte mythologique pleine de troglodytes. Leurs métiers et leurs pensées sont éclairés par la lumière permanente de l’intellect subjectif. L’archéologie herméneutique doit trouver la place de la *Lichtung* par rapport au trépied pythien. Celui-ci, sur le mode de la sémantique apollinienne, montre le phénomène caché de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire. La pensée archaïque réside avec Apollon et les Muses et des Érinyes dans le sombre adyton de la grotte de Delphes. Ici règne l’état originel de la vérité, par lequel la substance est entrée dans l’historicité de la philosophie (*Geschichte der Philosophie*). Cet évènement caché dans la *Lichtung* commence au moment de l’*epokhê* archaïque, lorsque l’enjeu de l’Être comme l’obscurité et la première forme de clarté avait lieu. L’archéologie de l’objectivité doit revenir à la présence de la pensée archaïque. Cette présence se révèle par le datif archégétique du mystère apollinien et par le datif principal de la première philosophie. Selon Héraclite, l’Apollon dont le siège est à Delphes ne déclare rien, il ne cache rien, mais il donne un signe (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, DK 22, B 93). L’obscurité du mystère delphique cache l’évènement de fondation. La sémantique montre la méthodologie du traité à travers les signes apolliniens. L’éclipse originale survient dans le cosmos et la première philosophie suivit cet ordre divin. Donc, elle procède par la transition de la lumière dans l’obscurité apollinienne pour arriver à une divulgation de l’*a/lètheia* dans le royaume de phénomènes visibles. Le *semeíon* de Héraclite montre le chemin de la pensée. Les sages colons qui ont fondé la communauté politique appelée *Magna Graecia* lisaient correctement les signes divines. Grâce à cette sémantique, la première philosophie est née dans les colonies ioniennes et italiques. De même que Socrate, nous pouvons saisir l’évènement de l’Être, qui révèle sémantiquement pour les sages l’enjeu de la vérité archaïque. La civilisation des modernes s’est constituée comme l’antithèse idéale de la Grande Grèce, qui s’est établie sous les auspices de l’Apollos Archégétes (Ἀπόλλων Ἀρχηγέτης). L’exorcisme de la vérité apollinienne a été méthodiquement accompli dans l’Académie et dans le Lycée. Du point de vue de l’herméneutique, l’évènement de vérité révélée dans la *Lichtung* désigne un tournant d’époque dans la vision de l’Être. Dans l’ambiguïté de la *Lichtung* apparaît la vérité de l’Être révélée dans son historialité (*tá ónta* de Calchas, la *phūsis* de la première philosophie). La puissance principale configure cette révélation fondamentale de la vérité et de la tromperie de manière unique (*ipse*) qu’elle ne peut pas être transférée dans le concept métaphysique de la vérité (*idem*). L’ipséité de l’*a/lètheia* archaïque ne peut pas être révélée par la *veritas* moderne faite comme l’identité. Ce passage de l’ombre à la lumière a été refait par la métaphysique platonicienne et par le principe du tiers exclu d’Aristote. Sous l’influence des Furies, la métaphysique créa le mythe de la forme moderne de « l’homme divin » (malheureusement une « femme divine » postmoderne aussi) qui prophétisent de la cathèdre académique de la logique et de la métaphysique. Ils ne peuvent donc pas être induits en erreur. L’interprétation de l’allégorie de la caverne montre que la vérité de la métaphysique est avant tout liée à la révélation de l’idée en tant que substance individuelle. La castration mythopoétique de la sagesse apollinienne sous la forme de la métaphysique ne signifie cependant pas que la figure archaïque et tragique de la vérité ait complètement disparu de la philosophie. Malheureusement, la génération d’experts objectivement aveugles peut regarder un drame tragique, même dans l’amphithéâtre grec, sans comprendre la vérité apollinienne. Néanmoins, la tragédie est toujours là pour offrir le sens archaïque. Puisque le mystère apollinien façonna le monde de la tragédie, il ne peut pas disparaitre. Sa vérité fonctionne dans le Léthé de l’historialité jusqu’à aujourd’hui. Les deux fondateurs de la métaphysique ont connu le déclin de la tragédie et celui des mystères ; ils n’étaient donc que partiellement sages à la manière socratique. La vérité archaïque n’est présente dans la métaphysique qu’indirectement, sous la forme de *semaíon* apollinien. Elle indique la voie à suivre pour ériger l’herméneutique de l’objectivité. En introduisant le datif métaphysique (mythe de la caverne, le terme « τό τί ἦν εἶναι »), Platon et Aristote attachaient le destin de la philosophie aux substances. La présence apollinienne et sémantique indique que la substance n’est pas donnée par elle-même dans l’histoire de la métaphysique. Chaque phénomène ontique parvient à son *alētheia* ontologique grâce à la transformation de *Lichtung* archaïque. Elle provient de l’*a/lētheia* contrôlée par les Muses. Dans le mode archétypique de *Lichtung* sont présentes toutes les transformations de la métaphysique et toutes ses figures historiques sous la présence archaïque (*tá ónta*). L’histoire de la métaphysique dans une chronologie linéaire ne montre que la présence ontique de faits qui sont liés aux transformations accomplies. Ainsi, l’histoire positive de la pensée ne montre qu’indirectement le cheminement de la métaphysique. Elle est née dans l’éclipse de la présence de l’Être. En présence de la vérité comme non-dissimulation (Ἀ-λήθεια), il est évident que la dissimulation originelle de l’Être peut être reconnue exclusivement de manière indirecte.[[23]](#footnote-23) L’émergence de la métaphysique dans l’allégorie de la caverne montre indirectement l’activité de l’Être. Elle développe une nouvelle forme de présence non dissimulée (*Lichtung des sich verbergenden Bergens,* GA 14, 88) à partir de la dissimulation permanente. Il y a un double mouvement du décèlement de l’Être. Par la *Lichtung*, on arrive à la manifestation de l’Être (*Entbergung*) faite par la historialité contemplée par les voyants et sages. Néanmoins, l’activité primordiale de l’Être devient un évènement caché au moment du changement de l’époque. L’idée de Platon montre indirectement cet effet caché par sa distorsion sophistique basée sur la simulation métaphysique de l’Être. L’obscurité de la caverne platonicienne disparait puisqu’elle est éclairée par la lumière de la substance métaphysique. L’Être invisible se donne à travers l’existant individuel et visible. La forme ordinaire de la compréhension est déterminée par l’activité des troglodytes. Le feu artificiel dans la grotte symbolise la *Lichtung* technique ordinaire déterminée par le jeu des ombres et des choses. Socrate académiquement éclairé sort de la caverne, et son retour dans le rôle d’éducateur métaphysique fait une époque. Elle est marquée par l’apparition de la vérité métaphysique qui fonde la nouvelle forme de la philosophie première. Le slogan « *Ex oriente lux* » n’est plus valable. Le feu sacré fait de l’idée du Bien brule en permanence dans le sanctuaire du dieu Acadème. L’ancienne vérité de l’Être n’a pas été remplacée par une nouvelle *Lichtung* historiale, mais par une lumière mythopoétique de l’intellect solaire, toujours brillant. Malheureusement, les déesses de la Vengeance sont les seules divinités responsables des ténèbres archaïques cachées au centre de la métaphysique. Dans le champ de la révélation archégétique donnée par le terme *Lichtung*, l’objectivité émerge dans sa vérité archaïque comme dissimulation et non-dissimulation. Cette émergence est transmise par la vérité et la tromperie divines accordées par les Muses (*a/lètheia*). La sémantique apollinienne donne un accès à la non-vérité métaphysique. Le datif métaphysique remplace le *semaíon* apollinien par la présence de la substance. Explorée en dernier lieu par Socrate, la présence archégétique de la totalité de l’Être est devenue en métaphysique la présence de substance donnée ici et maintenant (τόδε τι). La métaphysique est née de la banalisation artisanale de la première philosophie sous le règne de la jeunesse dorée d’Athènes. Ils ont profané ironiquement et comiquement le plus sage des hommes pour en faire une idole académique. La vision parfaite de l’idée comme un nouveau simulacre déplaça la vision des premiers philosophes et de Socrate. Leur sagesse disparut dans les ténèbres du passé mythique. Le platonicien sait avant sa naissance ce qui est exactement vrai. La mythopoétique des idées détermina la nouvelle identité des illuminés modernes et postmodernes. Tout bon technicien sait ce qu’il doit faire lorsqu’il examine telle ou telle substance. Le technicien des idées ne se soucie plus de la sémantique de l’Être caché. L’ordre ancien obtint le caractère passé d’un non-être mythique. La sémantique archaïque a été remplacée par la logique aristotélicienne. Pour la métaphysique, le dévoilement (*a/lètheia*) originel de l’Être est devenu un évènement inaccessible. Le technicien métaphysique de la pensée est absolument perdu dans l’obscurité apollinienne de l’Être. Dans l’obscurité de la grotte de Delphes, les troglodytes modernes sont privés de l’intellect solaire provenant de la métaphysique. Les troglodytes ont créé une nouvelle lumière pour le cheminement de l’esprit moderne et éclairé. La peur et l’arrogance des académiciens les empêchent d’entrer dans l’obscurité apollinienne du « cœur de la vérité » (*Parm*. B 1.53). Le sanctuaire de Delphes représente le lien entre le mystère et le travail d’interprétation des prêtres afin que le phénomène de la vérité soit pleinement interprété. Il n’est que logiquement et métaphysiquement correct que la vision des phénomènes divins et leur interprétation soient passées dans la même forme de Léthé où se cachent aujourd’hui tous les grands mystères de l’antiquité. La rationalité de la caverne platonicienne est révélée par la lumière technique et par l’intellect solaire. Elle constitue le capital le plus précieux de la modernité banale contrôlée par l’instinct d’autopréservation académique et technique. L’histoire irrationnelle des platoniciens et des péripatéticiens montre l’expulsion frénétique de l’obscurité de Delphes. Elle s’accomplit pas à pas (μέθοδος) dans les différentes époques de la métaphysique. La vérité de l’Être fut oubliée par la faute du rayonnement de l’idée comme nouveau soleil de l’intellect. La castration de la vérité originelle constitue l’activité principale du voyage moderne vers la toison d’or. L’aventure est entreprise par les disciples zélés du héros mythique nommé Acadème. L’idée brille toujours à travers l’harmonie mathématique. Le chemin vers la vérité est guidé par des bases de données scientifiques, qui sont gérées par des sociétés corporatives. Il n’est donc pas nécessaire d’entrer dans la grotte obscure. L’existant n’est plus donné sous la forme ancienne de la révélation. La métaphysique déplaça *Lichtung* vers le parfait éclat de l’idée. La manifestation de substance s’est produite dans la métaphysique qui produit la lumière à partir de l’idée platonicienne et plus tard par la substance première aristotélicienne. L’Être archaïque n’était plus caché dans le jeu visionnaire et musical de la vérité et de la tromperie à la façon archégétique d’Apollon. L’histoire de pensée prit un caractère idéal.

Par la fondation d’une nouvelle philosophie, une nouvelle histoire de la civilisation de l’Occident moderne fut créée. Son premier historien ne fut pas le sage Hérodote, mais Thucydide, le chef d’armée doué de la pensée pragmatique (†411 av. J.-C.). Le disciple d’Hérodote et contemporain de Socrate introduisit la première substance de l’histoire sous la forme de la nature humaine et il forma un nouveau sujet de l’histoire (Umlauf 2010, 84–90). En métaphysique, l’existant est donné comme « cet ici », c’est-à-dire sous la forme incomplète de la vérité. L’illuminé perçoit l’idée platonicienne ou la substance aristotélicienne à travers la philosophie première transformée en récit mythopoétique. Lorsque nous passons dans la grotte platonicienne des troglodytes, nous observons l’intégralité de l’Être à travers la vision idéale de la substance éternelle et pleinement présente. Cette technique d’observation a été fondée par le mathématicien Platon et reconstituée par la physique de la substance première d’Aristote. Grâce au pouvoir principal des Muses au commencement archégétique et caché (*Ereignis* de l’*a/lètheia*) dans l’historicité de la philosophie première (*Lichtung*), l’objectivité est arrivée à sa vérité dévoilée (*alètheia*), c’est-à-dire sous la forme ontique de la *veritas* métaphysique. Ensuite, l’histoire de la métaphysique établit l’histoire positive de la pensée scientifique dans la modalité « sujet—objet » (*facta humana*). La divine comédie de la modernité est pleinement factuelle, car la modernité échangea la sagesse contre la technique. Le plus sage de tous les hommes se voit d’être fondateur d’une telle magouille. La recherche de la sagesse est guidée par la sémantique du datif archégétique et par le concept musical de la vérité. Les fondateurs de la modernité Platon et Aristote, sous la direction de la déesse Apate, ont mésinterprété la vérité archégétique et pythique cachée au début de la philosophie. La modernité dirigée par Apate organisa l’exultation trompeuse de la substance (*eídolon*), puisqu’elle suit le chemin du simulacre idéal (*eídos*) introduit par Platon. Platon et Aristote traitaient encore le caractère musical du datif archégétique par rapport à l’être idéal ou réel de la substance, car ils étaient contemporains de Socrate et de Delphes. Leur pensée donnée à l’époque de la tragédie reflétait (*reflexum*) comme miroir tordu (*speculum*) quelque chose d’archaïque de la forme apollinienne de *Lichtung*. Par conséquent, le début de la métaphysique réflexif et spéculatif garde encore un peu du sens archaïque de la vérité comme évènement de la pensée sage (*factum*). Les deux premiers métaphysiciens savaient encore que l’effet du commencement archaïque doit être conservé dans l’idée ou dans la substance individuelle, bien que de façon marginale. Mais cet évènement initial reste caché dans les transformations ultérieures de la métaphysique. La pensée de la métaphysique se réfère uniquement à l’être actuel en tant que substance eidétique. La métaphysique de l’Occident transforma la sagesse originelle en une technologie objective de la pensée. La sagesse théorique de la tragédie est devenue une spéculation réflexive du sujet cartésien postmoderne. Après la disparition de la métaphysique, tout ce qui restait de l’effet des Muses était un musée postmoderne dont les collections sont numérisées par la différence binaire. Le regard du sage Socrate est devenu le savoir métaphysique. La réflexion de la substance s’est terminée par l’autoréflexion du sujet narcissique. À l’époque de la déconstruction, la victoire de ce sujet caractérise la civilisation occidentale qui, ironiquement, s’est tendu le vrai miroir (*speculum*) à elle-même. Le caractère spéculatif de la métaphysique doit être exploré en détail. La révolte de l’orgueil académique contre la sagesse archaïque forme l’identité de la civilisation occidentale et de la pensée objective. La révolte titanesque des modernes ne s’est pas terminée par le don du feu comme chez Prométhée, mais par le réchauffement climatique.

La métaphysique apparut par l’activité cachée de l’Être (*Gründung*) exprimée par le désir humain de dominer la pensée de même manière que la tyrannie dominait l’espace politique des cités grecques. L’évènement fondateur (*Grund*) de métaphysique se fait par le sujet moderne. L’Être originel est passé dans la Léthé, tout comme la démocratie archaïque. Le tournant anthropologique remplaça la *phūsis* par un phénomène nouveau, car la substance individuelle devient le fondement de la pensée moderne. L’existant « comme » l’existant (voir « *Als* » de Heidegger) existe dans la métaphysique parce que le sujet moderne fournit la nature substantielle de l’existence (*Seiendheit*) sous la forme d’un évènement fondateur permanent. Socrate en tant que travesti métaphysique établit la philosophie de Platon et d’Aristote puisqu’il a été honoré d’être le premier porteur du meilleur des mondes modernes. L’œuvre de Heidegger, *Der Satz der Identität*, interprète la relation entre la métaphysique et l’évènement de l’Être. Heidegger étudie l’évènement fondateur de la vérité (*Gründung der Wahrheit*), qui est totalement occulté à l’époque actuelle de l’objectivité et de la technologie. L’évènement de l’Être révélé comme fondement de la métaphysique (*Gründung*) garde un lien caché et réprimé avec l’évènement originel de l’Être. L’évènement ontologique du fondement archaïque n’est pas le même que le fondement métaphysique ultérieure. Son support est un nouveau type d’identité du fondement donné comme substance (ὑποκείμενον, *subiectum*). La métaphysique en mode de la fondation ontologique (*Gründung*) doit être distinguée du fondement positif (*Grund*). Le nouveau fondement permet une prédication objective et une catégorisation de l’existant subjective qui sont prises pour le sens fondamental (*Grund*) de la métaphysique. Le sujet fondateur de la métaphysique est l’idée, la substance, le démiurge, la *causa prima* théologiquement conçue ou le sujet objectivement déterminé. La métaphysique tient ce fondement sous la forme d’une terre solide sous les pieds. À cause du raisonnement subjectif, la substance reçoit un fondement ontique sur lequel s’érige le sens métaphysique de la substance. L’activité fondatrice fonde un évènement par lequel l’Être ou la *phūsis* est devenu visible. Les évènements ou les choses individuelles étaient les médiateurs sous la forme de signes apolliniens décrits ci-dessus par l’oracle d’Héraclite. Le monde archaïque était porté par la totalité de l’Être (Parménide) ou de la *phūsis* (Héraclite), qui se manifestait à travers un évènement ou une chose individuelle comme signe de l’Autre. L’identité archégétique reposait sur le principe de l’altérité apollinienne faite en mode *ipse*. L’identité d’une chose ou d’un évènement individuel acquiert sa visibilité à travers la totalité du cosmos. La métaphysique transforma le sens et la vérité ontologiques comme *ipse* en un évènement ontique en mode *idem*. L’identité moderne détient ce qui a été fondé et ce qui est donné positivement comme substance. La parousie de l’existant se manifeste comme *positum*, c’est-à-dire comme substance première révélée par la connaissance métaphysique. Elle est produite exclusivement par le sujet moderne à partir de soi-même (*factum*). L’herméneutique doit interpréter la sémantique de la *quidditas* métaphysique à travers le *modus ponens* aristotélicien. La connaissance métaphysique faite en mode *idem* se manifeste dans la relation « sujet—objet ». Ce type fondamental de *modus ponens* révèle la signification métaphysique de la substance en mode de l’identité permanente. Le mythe moderne de l’éternel retour de la substance commence *in illo tempore* dans la caverne platonicienne ou les anciens troglodytes furent éclairés par l’ingéniosité de Socrate académique et pédagogue. L’avènement du sens archaïque dans le champ de vision et de sagesse est devenu une technique standardisée et universellement applicable du logicien et du métaphysicien. La métaphysique est basée sur l’importance fondamentale du sujet dans le mode de l’identité de la substance (A = A). L’interprétation archaïque de l’Être suit le modèle de la première philosophie. Le commencement des phénomènes détermine leur déroulement ultérieur. L’examen ne peut donc pas aller *per prius* à la catégorisation des significations selon Aristote. La modernité athénienne effaça ironiquement et victorieusement l’évènement fondateur de la pensée archaïque. La vérité de la métaphysique ne concerne que la relation identitaire entre la première et la seconde substance. La présence de l’Être est impossible à voir dans la pensée technique. Dans la métaphysique aristotélicienne, même la réalité de la première substance n’existe qu’au passé. L’approche herméneutique de la première philosophie conçue métaphysiquement se fait par l’ambivalence musicale de la vérité et de la tromperie. L’archéologie recherche l’objectivité avec la méthode de l’*epokhê* archaïque, puisqu’elle doit cheminer vers la révélation dévoilée de l’existant objectif. Il faut suivre la voie de Calchas, Parménide et Socrate. Installée dans l’adyton de la pensée archaïque, l’herméneutique suit l’évènement de l’éclipse de l’Être dans la modernité. Le sanctuaire de Delphes et les mystères apolliniens sont passés dans la dissimulation totale de la Léthé. Néanmoins, la recherche socratique de la vérité obéit à la non-dissimulation historiale (*a/lètheia*), même à l’âge de la métaphysique. La grotte de Delphes révèle la vérité et la tromperie comme l’évènement fondateur de la métaphysique. L’ouverture de la *Lichtung* comme forme originelle de la révélation permet de trouver et d’interpréter le chemin de la compréhension préalable (*Vor-blickbahn*) cité plus haut. La substance est révélée sous la forme primordiale de la vérité. La prophétie pythique est interprétée comme une vraie par le sage et comme une erreur par le fou. La non-dissimulation de la métaphysique et donc la non-vérité de l’objectivité se révèlent dans les modalités historiques. Ils se donnent à partir de la *Lichtung* objectivement invisible. L’analyse précédente de l’allégorie de la caverne de Platon montre la première figure de la vérité métaphysique. Elle est fondée sur la transformation de l’Être ancien en non-être métaphysique qui se présente comme idée. L’acte de l’ouverture principale de l’Être (*Es gibt*) met en forme l’existant métaphysique comme une sorte de substance. Elle est à la grotte présente au sens pythien et musical, c’est-à-dire à la fois visible et caché. Tout ce qui se révèle ainsi est donné de manière pythique et musicale, c’est-à-dire dans l’ambiguïté de la non-vérité. Cet évènement fondateur fait en mode *ipse* (τὸ χρεών, *der Brauch*) comprend, par exemple, le dicton d’Anaximandre, qui préserve la présence de l’Être marquée de la direction de l’évènement initial (GA 5, 368). Ce lieu originel établit l’ouverture vers la vérité non dissimulée (*das Offene*). L’herméneutique pythienne contemple avec Socrate et Heidegger le phénomène de l’objectivité à partir de l’Être caché (*Anfang*) vers l’existant révélé (*Beginn*). L’*epokhê* herméneutique suit la sagesse pythienne de Socrate ; elle doit donc abandonner la *tekhné* métaphysique de Platon. Le début de l’objectivité cachée dans la métaphysique suit le message de Delphes. L’*a/lètheia* musicale établit une *Lichtung* archaïque d’où jaillit la vérité suivant le mode de la sémantique apollinienne. Sa source originelle est l’obscurité du commencement (*principium*), où les mortels n’ont pas d’accès direct. Cette position extatique de la sagesse place celle-là en dehors de la technique de la pensée. Le début de l’historicité indique la connaissance première (*ortus scientiarum*) qui établit la métaphysique. L’optimisme de la modernité repose sur le fait tragique qu’elle s’est placée à la place divine du daimonion apollinien et socratique. Par ce *factum* subjectif, elle est devenue démoniaque. La métaphysique et l’objectivité voient spéculativement dans le miroir son propre visage donné par le simulacre divin de Socrate. Euripide montre dans la tragédie *Bacchantes* la figure tragique de la divine, alors musical vision du monde. Le roi Penthée demande au jeune messager, qui annonce l’arrivée du Dieu, s’il a vu Dionysos dans un rêve nocturne ou de ses propres yeux. Dionysos, sous l’apparence du jeune homme, répond de façon pythique et véridique : « J’ai vu ce qui était à voir » (ὁρῶν ὁρῶντα, v. 470). La modernité se termine aussi tragiquement que ce roi moderne de Thèbes, qui à la manière d’un fou observe objectivement et impassiblement les mystères dionysiaques. Sous l’influence des Furies, le chœur des ménades conduit par sa mère Agaue le mit en pièces. Sophocle correctement prophétisa cette dévastation de la pensée dans les écoles des modernes qui étaient tragiquement aveugles. Ce contemporain de Platon stigmatisa les modernistes dans le drame sur le tyran Œdipe (OBJ III, ch. 7). La rencontre entre Socrate et Platon prend le même sens tragique, façonné par la vision aveugle. La scolastique répète ce scénario à travers *via Modernorum*.

L’ouvrage *Der Spruch des Anaximander* (1946) explore un autre moment important pour l’herméneutique de l’objectivité. Le terme « abandon de l’Être » (*Seinsverlassenheit*) décrit la dissimulation fondamentale de l’Être donné au début de la métaphysique. L’interprétation de l’Anaximandre conçoit l’Être dans sa propre *Lichtung*, lorsque la vision est guidée par la non-dissimulation et de la dissimulation.[[24]](#footnote-24) L’état initial de l’Être se retire dans la dissimulation (*Anfang*) et manifeste en même temps la non-dissimulation de l’être métaphysique (*Beginn*). Le mouvement de cette non-dissimulation (*a/lètheia*) établit la vérité et la non-vérité de l’Être en mode archégétique. Le mouvement de la pensée se déroule depuis la dissimulation du commencement jusqu’à l’état actuel. L’Être originel se retire dans l’obscurité apollinienne pour permettre la révélation de l’existant ontique (*Sichverbergen der Lichtung des Seins*). Le mode prophétique « ce qui est, ce qui sera et ce qui était » (*Iliade* 1.70) représente le signe sémantique pour l’herméneutique. Le passage à l’évènement primordial dans le cadre de la *phūsis* représente la forme fondamentale de l’historicité (*Ereignis*). Ce mouvement intemporel de la création est connu dans toutes les cultures soit dans les mythes soit dans les explications philosophiques par l’émanation des idées ou par la causalité de la substance ou dans la théorie cosmologique du *Big Bang*. L’origine est conçue par l’herméneutique de l’objectivité sur le plan de substance métaphysique. La chose présente ici et maintenant (*ousía*) est révélée dans la *Lichtung* grâce à la transition de l’Être et par la puissance de la vérité musicale. Le mysticisme connaît cette transition de la présence ou de la gloire divine, qui ne peut être rencontrée face à face (*Exode* 33:18–33). L’herméneutique suit cet évènement à l’aide du datif philosophique (*dativus principalis*). L’interprétation de l’essai va du nihilisme contemporain au début de l’historicité pour retracer et révéler (ἀποκαλύπτω) l’histoire de la métaphysique et l’objectivité. L’apocalypse voit l’évènement fondateur du datif archétypique à travers la vision synoptique des prophètes, des auteurs de la tragédie grecque et de la première philosophie. Pour cette raison, l’interprétation ne va pas de la fin de la modernité au commencement, car elle devrait ainsi valider toutes les erreurs modernes. La recherche part de la sagesse de Socrate pour aller jusqu’au déclin actuel de l’objectivité. L’effet du commencement initial (*Anfang*) est caché dans la métaphysique de manière apollinienne et sémantique. Il s’efface complètement au début de la modernité pour laisser gouverner la contre-vérité du sujet moderne. Ce commencement de la métaphysique (*Beginn*) est ensuite manifesté à la fin de la modernité. L’effet du commencement socratique (*Anfang*) et refoulé de la métaphysique et il se manifeste comme une puissance apocalyptique d’objectivité. L’herméneutique doit être apocalyptique au sens archaïque du terme. L’examen trouve l’effet visible de la modernité dans les régimes totalitaires et les guerres du XXe siècle, dans le nihilisme métaphysique et dans la démarche de déconstruction. Ils représentent l’effet néfaste qui préside au début de la métaphysique. Platon supplanta la totalité de l’Être par une clarté idéale et une technique mathématique. La version aristotélicienne du datif métaphysique a déplacé le caractère caché de l’Être par l’effet de la première substance qui est refoulé au passé. L’essai doit faire un pas méthodologique en arrière sur la poursuite de la vérité. Il faut abandonner Socrate platonicien pour retracer son questionnement originel. La méthodologie va jusqu’à la *Lichtung* de la métaphysique pour observer la transition cachée de l’Être historiale. Celle-là ne peut pas être reprise de manière ontique. L’interprétation archéologique de l’objectivité décrit la naissance de l’objectivité à travers l’ambiguïté de vérité et tromperie. Cette donation de la vérité à travers la forme pythique et tragique du datif archégétique détient un caractère fondamental pour la pensée des premiers philosophes (*dativus principalis*). Le mystère d’Apollon et des Muses établit la métaphysique dans la vérité musicale donnée par le retrait de l’Être dans la Léthé historiale. La sémantique qui suit l’activité cachée d’Apollon Archégète doit procéder de la tromperie moderne à la vérité archaïque. Après le passage de la vérité archaïque dans l’Oubli, nous n’observons que le simulacre métaphysique de la vérité.

Le datif métaphysique est lié à la substance. Par la puissance du datif métaphysique, la procédure archégétique traduite par le datif principal est devenue entièrement non-être et donc inconnaissable pour la métaphysique. Cette forme originale de l’inconditionnalité de l’Être et du non-Être (*a/lètheia*) forge la *Lichtung* de la métaphysique dans la forme historiale. La naissance de la métaphysique est liée à l’absence du commencement (*principium*) donné dans la première philosophie. L’éclipse de l’Être dans la pensée de la métaphysique établit l’histoire de la substance, qui est indiquée par le terme « Abandon de l’Être » *Seinsverlassenheit* de Heidegger. Par conséquent, le second commencement de la première philosophie (*Beginn*, *initium*) est établi par la métaphysique et par la puissance de cet effet historiale. L’évènement initial de l’Être (*Ereignis*) agit à travers l’histoire de la métaphysique d’une manière historiale, c’est-à-dire objectivement cachée. Le départ principal de la métaphysique vers la vérité historique fait resplendir l’existant métaphysique (*Beginn*) à partir du commencement originel (*Anfang*). L’existence de la substance est d’abord révélée de manière archaïque dans l’herméneutique et ensuite de manière objective dans la métaphysique. La métaphysique ne peut plus aller jusqu’au commencement non substantiel et historiale, car ce phénomène est devenu un pur non-être dans la pensée de la substance. On ne peut pas aller de la chose existante à l’état des choses inexistantes. L’herméneutique n’est pas métaphysique, car elle voit le destin de la modernité dans une perspective archaïque et tragique. Il y a deux procédures méthodologiquement différentes. Soit on considère l’existant métaphysique dans la trajectoire faite à partir de la direction de la totalité archégétique de l’Être (τά τ' ἐόντα, *Iliade* 1.70) ; soit on commence l’investigation de la métaphysique à partir de la direction de la substantialité investie idéalement. Dans le premier cas, la substance garde une ipséité archaïque, qui est donnée par la conception pythienne de la vérité. Dans le second cas, la substance reprend une identité métaphysique donnée par la logique apophantique. Les différents points de vue concernant l’ipséité et l’identité ont établi le double concept de l’entendement et donc la double forme de la vérité. Il y a deux manières différentes du « Comment » herméneutique, voir le « *Wie* » de Heidegger (ch. 1). L’objectivité doit se manifester dans sa nature propre à elle-même. La double figure de l’actualisation de la substance à partir de la grotte pythique ou à partir de l’idée platonicienne sera analysée dans les chapitres suivants. Pour l’instant, nous avons trouvé l’origine de la connaissance objective de la modernité (*ortus scientiarum*). La sagesse distingue avec Parménide la voie de l’Être et la voie insurmontable du non-Être. Ou bien nous restons dans la grotte de Delphes et décrivons en sages le destin tragique de l’Être dans la pensée de l’Occident. Ou bien nous suivons le conte de fées de l’intellect comme soleil moderne. Dans ce cas, nous mettons en scène avec les illuminés académiques et aveugles une tragicomédie moderne contrôlée par les Furies. L’interprétation doit prendre le tournant méthodologique exigé par Heidegger dans le traité *Das Ding* (1950). Heidegger opère un retour de la métaphysique au lieu initial de la vérité. Il explore dans les premiers textes philosophiques le lieu ou l’évènement par lequel la vérité devient visible. Il prend la perspective de l’évènement caché de l’Être actuel. Interpréter l’entité appelée « pichet » de manière véridique signifie que nous interprétons la reconnaissance objective de cette chose à travers la première science de l’Être. L’existence de la jarre est progressivement révélée dans la *Lichtung* originelle. La chose est décrite à travers la révélation de la vérité comme non-dissimulation présente de l’existant, et même comme non-dissimulation de la présence de l’Être caché. La description de la chose sur la table est ainsi interprétée selon le parcours de la vérité archaïque.

« Quand et comment les choses arrivent-elles à l’état de choses ? Elles n’y arrivent pas *par* l’intermédiaire de l’homme. Mais elles n’y arrivent non plus *sans* la vigilance des mortels. Le premier pas vers cette vigilance est le recul de la pensée seulement objective, c’est-à-dire explicative, vers la pensée qui se fait de manière principalement amicale. » [[25]](#footnote-25)

Heidegger effectue une anabase au commencement afin d’interpréter la métaphysique et la vérité scientifique. Guidée par le mystère apollinien, l’herméneutique de l’objectivité doit effectuer l’opération fondamentale de la pensée amicale (*andenkendes Denken*). Un passage important des *Beiträgen zur Philosophie* sépare la science objective de l’investigation philosophique de l’Être. Elle doit faire un pas en arrière vers l’évènement qui façonne la pensée archaïque. L’herméneutique fait un pas en arrière vers la naissance de la métaphysique parce que l’explication recherchée n’est ni moderne ni objective. Selon Heidegger, la science objective ne peut pas saisir le sens originel du monde parce qu’elle ne pense pas de manière adéquate. Cette nouvelle voie propose la réflexion sur la pensée archaïque dans le traité intitulé *Was heißt denken*. L’initiative de penser guidée par le principe de vérité du commencement est reprise dans l’évènement de l’Être. L’herméneutique suivant la voie de la sagesse socratique interprète la sémantique cachée liée au commencement. Le commencement s’adresse directement à la pensée amicale. Ce procédé distingue la vision archaïque de la mythologie moderne, fabriquée par la jeunesse athénienne dorée sous la direction académique de Platon. Après le départ de Socrate, la jeunesse athénienne proclama l’âge d’or de la raison en supprimant la pensée amicale (*Andenken*) qui entretenu relation avec le mystère de Delphes. Mutilé de cette façon, le vrai Socrate est devenu un comédien moderne complètement absurde. Nous avons montré que les écrivains contemporains tels qu’Euripide et Sophocle ont suivi la défense socratique de la vérité archaïque. C’est pourquoi ils étaient parmi les critiques sévères du groupe tragicomique composé des intellectuels et des sophistes athéniens (*moderni*). La pensée objective, par sa nature même, n’est ni originelle ni tragique, car elle ne voit pas la vérité et la fausseté, toutes les deux présentes au début de réflexion métaphysique. L’éclipse de la révélation pythique de l’Être (*a/lètheia*) n’a fait que la caricature de l’Être à l’époque de la métaphysique. La vérité se manifeste sur le mode de la substance idéale platonicienne. La technique aristotélicienne de l’énoncé logique transforme la vérité de l’idée en procédures itératives et donc vérifiables de la logique et de la science (*veritas*). La séquence des trois figures de vérité susmentionnées sur le mode de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire suit la sémantique apollinienne. Une telle investigation est guidée par la nécessité pythique de la vérité révélée par Delphes et les Muses. L’interprétation doit suivre l’effet des évènements fondateurs que Heidegger exprime avec le terme de commencement principal (*Anfang*). La substance acquiert sa première apparition selon l’*a/lètheia* présente dans le champ originel de la *Lichtung*. C’est le lieu à partir duquel l’historicité de la métaphysique (*Geschichte der Metaphysik*) peut être interprétée par rapport à son début propre (*Beginn*). L’archéologie herméneutique n’est pas déterminée par la substance actuelle. La nature musicale de la vérité et de la tromperie entraîne toutes les possibilités historiques de la pensée philosophique. Les premiers penseurs ont cherché la vérité de l’Être et ensuite ils ont repris la justesse de l’existant individuel. La pensée amicale interprète l’effet du commencement caché. C’est la raison pour laquelle elle ne peut pas rester au niveau de la métaphysique. La sagesse tragique réalisée par non-dissimulation archaïque est vraie selon la forme archégétique du datif (*dativus archegeticus*). Sa forme déterminante est donnée pour l’herméneutique de l’objectivité par la sémantique des mystères et par le défi de la première philosophie achevée par Socrate. La sagesse est accomplie de cette manière. Sous l’effet de l’ironie provenant des modernistes athéniens, la sémantique de l’Être s’est transformée en un drame de la comédie divine mis en scène par les Muses. L’acte suivant de cette comédie est joué sous l’influence des Furies comme une tragicomédie postmoderne, ensuite par mise en scène nihiliste de la pensée contemporaine. Le changement de la sémantique ancienne en une mythopoétique subjective incita les Muses à envoyer les déesses de la Vengeance pour corriger les mortels imprudents. Eschyle et d’autres auteurs connaissaient très bien la nature sombre et chaotique des Érinyes.

Il existe une différence fondamentale dans la définition de l’homme selon la sagesse archaïque ou selon l’humanisme métaphysique. La conscience tragique considère le lieu sombre et mystérieux où la vérité de l’Être est cachée dans l’ambiguïté de l’*a/lètheia*. Heidegger décrit cette forme d’existence éveillée par le terme *Da-sein*. Le mortel humain en tant que *Da-sein* observe le monde à partir de la perspective de l’Être. Le traité d’après-guerre *Über den Humanismus* (1947) déclare que nous sommes les gardiens et les conservateurs de la vérité de l’Être dans le mouvement de l’« *Ek-sistenz* ».[[26]](#footnote-26) Le destin du mortel formé par l’historicité du *Da-sein* est ouvert sur le mode *ipse* aux transformations de la pensée initiale. L’allégorie platonicienne de la caverne montre que l’émergence de la métaphysique entraîna une dissimulation fondamentale de la voie originelle par laquelle l’Être se révèle. La modernité est d’une certaine manière toujours déterminée à partir de l’*alètheia* cachée. Cependant, la vérité archaïque demeure dans la Léthé permanente après le départ des auteurs de la tragédie et de Socrate. Après l’éclipse de l’Être archaïque, ce n’est que la substance qui se manifeste dans la vérité métaphysique. Le tournant de la vérité fonda une nouvelle forme de « *Ek-sistenz* ». À l’époque de la métaphysique, la vérité musicale de l’Être (*a/lètheia*) se manifeste par l’absence du sens. La sémantique apollinienne disparait, puisque Socrate était le dernier penseur qui interprétait la philosophie de manière archaïque. Heidegger dénote la transformation de la vérité en simulacre métaphysique et nihiliste par le terme *Irre*.[[27]](#footnote-27) Le terme « vagabondage » et « folie » désigne l’obscurité créée par la pensée et par la pratique de la modernité. La conférence de 1930 intitulée *Vom Wesen der Wahrheit* conçoit le terme *Irre* comme l’expression de la liberté de l’homme (*Freiheit*), qui émerge dans l’espace de la vérité de l’Être. L’errance de la pensée dans l’état historial de l’*Irre* forme la nature de l’époque contemporaine. La métaphysique oublia la question de l’Être et l’époque contemporaine de la technologie oublie même l’existant métaphysique.[[28]](#footnote-28) Le terme *Irrtum* montre le même effet de la vérité qui fait une errance tragique dans la métaphysique occidentale. La vérité de l’Être a complètement disparu de la trajectoire qui caractérise la vision actuelle du monde et de son histoire contemporaine (*Entzug*, *Entbergung*).[[29]](#footnote-29) La négligence moderne de la question de l’Être révèle le destin de la technique occidentale. L’errance de la modernité par rapport à l’Être caché est conçue comme une composante de l’existence tragique actuelle. Nous allons expliquer les différentes formes de cette errance sur le mode de l’*Irre* et de l’*Irrtum* dans les étapes historiques de la métaphysique. L’errance de la métaphysique et de l’humanisme est décrite dans cet ouvrage par le terme de « comédie divine », qui caractérise la métaphysique de Platon et Aristote. La déesse Apate établit la première forme de comédie divine. L’expression « tragicomédie » montre l’erreur et la fausseté de l’objectivité à l’époque du postmodernisme et du nihilisme, lorsque la pensée demeure sous l’influence directe des Furies punitives. L’oubli de l’existant se manifeste à l’époque de la métaphysique comme une technique scientifique. L’époque actuelle a le caractère de la volonté de puissance, qui transforme le sujet occidental en une figure nihiliste. Le sens de l’existant devient un simple accident de la volonté du surhomme démiurgique décrit par Nietzsche. À l’époque du nihilisme, c’est la volonté de puissance qui crée l’évènement fondateur (*Grund*, *subiectum*). La révélation de la substance est déterminée par l’importance de l’objet devant le sujet qui est muni de la volonté de puissance (*Ge-Stell*). Le traité *Überwindung der Metaphysik* (1938–39) parut peu avant la Seconde Guerre mondiale. Selon Heidegger, le sens de la métaphysique apparaît dans la conception de la vérité comme *veritas*. Ce type de vérité détermine de manière nihiliste le destin moderne de l’Être caché sous la forme du *Ge-Stell*. La réalité conçue de la manière purement subjective créa ensuite le nihilisme de la technique. Cette forme destructive de métaphysique a été introduite par la révolution industrielle à partir de la fin du XVIIIe siècle. La substance est transformée en énergie et cette énergie constitue un supplément de la volonté de puissance du démiurge. Les deux types d’énergie, objective et subjective, correspondent l’un à l’autre dans la vérité du nihilisme métaphysique. La citation initiale de Nietzsche montre ce type de correspondance (ch. 1). L’herméneutique de l’objectivité définit l’époque du sujet postmoderne à l’aide du terme « Oubli de l’Être » (*Seinsvergessenheit*) de Heidegger. Heidegger utilise les deux termes (*Seinsverlassenheit*, *Seinsvergessenheit*) de telle manière qu’ils sont interchangeables dans une large mesure. Les deux termes décrivent le caractère fondamentalement caché de l’Être qui disparut de l’espace historial de la révélation. L’émergence de la métaphysique permit au nihilisme de la volonté et de la technologie de prendre effet. L’archéologie sépare l’époque de l’errance originelle de la métaphysique faite sous la direction de la déesse Apate des époques suivantes contrôlées par les puissances démoniaques du chaos. Le retrait de l’Être dans la Léthé introduisit la première métaphysique de la substance comme une première forme de retrait de l’Être (*Seinsverlassenheit*). Mais l’oubli conscient et le déplacement de la première substance aristotélicienne dans la modernité et dans l’objectivité font l’époque de l’errance supplémentaire. Le sujet postmoderne existe dans le mode historique de l’oubli qui concerne l’existant de la métaphysique aristotélicienne (*Seinsvergessenheit*). La forme originelle du caractère caché de l’Être est liée à la tragédie antique et a été initiée philosophiquement dans la métaphysique de Platon et d’Aristote. Elle a ensuite été conservée par la métaphysique classique jusqu’à son déclin à la fin du XIIIe siècle. L’époque de la modernité objective commença au XIVe siècle par l’école scolastique appelée *via Modernorum*. La substance fut ensuite remplacée par la volonté de puissance donnée dans le sujet postmoderne. Après avoir oublié la question de l’Être dans la métaphysique comme nouvelle philosophie première, la scolastique latine perdit le sens de la substance aristotélicienne. La pensée de l’époque postmoderne n’est plus dramatisée sous l’influence des Muses pour jouer la comédie divine. Les déesses du Chaos, objectivement inexistantes, ont pris la direction de l’époque nihiliste. La vérité tragicomique de l’existant métaphysique avait été instituée par l’oubli objectivement instauré. La nouvelle époque est donc fondamentalement différente de la comédie divine, qui avait été fondée par Platon sous l’impact des derniers tragédiens comme Sophocle. Depuis l’antiquité tardive, une version différente du datif métaphysique prévalut, qui était basée sur la reconnaissance du sujet postmoderne et sur sa volonté de puissance. L’époque du postmodernisme cartésien et du nihilisme contemporain suit le chemin des modernes de l’antiquité tardive. Le postmodernisme des Lumières se termine par le nihilisme métaphysique du XIXe siècle et par la déconstruction contemporaine de tout sens, même celui fondé objectivement.

Platon composa consciemment le conte de fées philosophique pour instruire les gardiens de la cité idéale et inexistante. Ce moderniste a été initié aux mystères grecs et il connaissait la vision classique de la vérité. Platon délibérément créa des mythes fondateurs pour la *Magna Graecia* académique. Les néoplatoniciens ont utilisé les mythes pédagogiques de Platon au cours des siècles suivants, principalement la cosmogonie mythologique dans le dialogue *Timée*. Le simulacre platonicien établit une nouvelle *Lichtung* de la vérité et de la tromperie qui produit l’*Irrtum* métaphysique. Les constellations métaphysiques révèlent la forme historiale de vérité comme *a/lètheia* musicale. Les termes *Irre* et *Irrtum* montrent le développement de la métaphysique du point de vue du commencement caché (*Anfang*). L’analyse de l’objectivité commence par la figure archaïque de l’*Irre*. L’effet du commencement originel se révèle dans *Lichtung* lorsque l’ancienne définition de métaphysique se transforme en une nouvelle. Dans le royaume de l’*a/lètheia* et du *Lichtung*, la vérité de la métaphysique existe comme lumière et ombre, comme vérité et tromperie. L’obscurité de l’existant caché et le crépuscule des possibilités futures de la justesse (*veritas*) font la manifestation initiale de toute signification métaphysique. L’interprétation archéologique suit la sémantique archétypique d’Apollon. L’examen recherche la possibilité de la philosophie objective faite par un nouveau sujet de pensée. Cette approche permet l’exploration de l’*Irrtum* fondamental donné par rapport à la manifestation du sens métaphysique. Après la fondation de la métaphysique, la substance prit le relais de l’autorité archégétique. Le nouveau sens de la substance fait la fondation de la métaphysique comme raison établie subjectivement. Avant la métaphysique, les évènements fondaient la manifestation de l’Être dans son ipséité par la fondation divine et le don correspondant de la vision archaïque. La première philosophie s’est transformée en l’identité de la substance, qui est itérativement et essentiellement donnée sur le mode de *veritas* platonicienne et aristotélicienne. La métaphysique révèle son essence à travers l’histoire des gigantomachies concernant la substance. La présence cachée de l’Être devient en métaphysique l’être de la substance comprise à travers le *genitivus subiectivus* et *obiectivus*. Le génitif subjectif et objectif abolit l’évènement du datif archétypique relatif à la totalité de l’Être. Le déplacement du datif archégétique, principal et même métaphysique par le génitif subjectif et objectif façonne chaque figure historique de la métaphysique sur le mode de l’*Irrtum*. La procession de ces simulacres fournit une histoire de la pensée moderne sur le mode technique du *Ge-Stell*. Positionnée dans le domaine des simulacres, la métaphysique ne voit pas l’ipséité de l’Être dans le datif archégétique d’Apollon et dans le datif principal de Socrate. Les troglodytes objectivement éclairés ne peuvent pas retourner à la grotte de Delphes où réside l’ipséité primaire de la vérité divine. C’est pourquoi la première Académie déifia Socrate sur le mode *idem* comme *causa prima* séparée pour être le théoricien immuable du nouveau cosmos. Les modernes ne peuvent pas voir la forme antique de l’*alètheia* parce qu’ils ne possèdent pas la vérité basée sur l’*epokhê* pythique. La vérité musicale du simulacre métaphysique doit être observée à travers l’actualisation de la vérité à partir de l’obscurité dans la caverne pythique. C’est là où se trouve la version originale de la vérité.

Au début de chaque nouvelle figure de métaphysique, il y a une forme archégétique de *Lichtung*, où la substance habite dans la non-dissimulation musicale de la vérité et de la tromperie (*a/lètheia*). Au commencement de la vérité archaïque, cette forme de non/substance n’est pas encore évidente dans sa vérité positive et véridique. Il existe en forme musique de l’existant métaphysique nommé « existant du troisième genre » (*tertium ens*). Cet évènement fondateur a été mis en avant tant par l’ancienne analyse du mythe de la caverne platonicien que par l’interprétation de la *quidditas* aristotélicienne. Les deux formes de datif métaphysique sont liées à l’effet caché du datif principal, qui relève de la sagesse archégétique des mystères divins. La présence de la première substance comme « cette chose ici » (τόδε τι) forme dans la métaphysique d’Aristote l’évènement fondateur d’une nouvelle pensée. Les correspondances entre la pensée et les choses remontent à l’existence de la substance première au passé. Sans cette non-présence aristotélicienne de la substance pour la pensée, la métaphysique moderne n’aurait pas de conception triadique de la vérité liée à la volonté subjective de puissance. L’époque de l’oubli objectif de l’existant métaphysique (*Seinsvergessenheit*) est constituée par la triade moderne de la véracité positive (*verum*), de la certitude évidente de la pensée éclairée et autonome (*certum*) et de la droiture subjective (*rectum*). Ce triangle herméneutique établit la pensée métaphysique et la vision moderne du monde. Il a donc un caractère archégétique à l’époque de la modernité. Le pouvoir du nouveau principe entraîne différents types d’activités. Elles se révèlent à travers des projets intellectuels qui fondent toutes les versions de la métaphysique. Cela est d’autant plus valable pour métaphysique constituée subjectivement. La métaphysique émergea après l’abandon de la sagesse philosophique qui établit la comédie divine de la pensée moderne dirigée par la puissance divine d’Apate. L’herméneutique doit suivre le chemin donné par les batailles concernant la substance métaphysique et objective. La gigantomachie moderne fonctionne sur le mode tragicomique de l’oubli de l’existant (*Seinsvergessenheit*) dirigé par des Furies académiques. Elles prirent la forme totalement subjective qui donna la naissance à l’objectivité. À cette époque, la forme originale du datif métaphysique aristotélicien fonctionne à travers sa dissimulation objectivement donnée. Les Muses sont immortelles et elles travaillent dans la dissimulation à travers le Musaion moderne d’Alexandrie. L’identité de la substance est donnée par le *modus ponens* logique qui fait le fondement de chaque époque ultérieure dans le mode de *veritas*. Chaque époque de la métaphysique conserve dans la première phase (*Beginn*) quelque chose du commencement originel (*Anfang*). La naissance de l’*alètheia* métaphysique a lieu dans la *Lichtung* de l’*a/lètheia* archégétique. Platon, en tant qu’initié aux mystères, savait bien que Socrate était sorti de l’obscurité créée par l’oracle de Delphes, pour proclamer la forme archaïque de la vérité. Néanmoins, le destin de l’Occident est devenu la métaphysique, dans laquelle disparut la phase initiale de la *Lichtung* socratique. Elle se rapporte à l’origine de la vérité comme *a/lètheia* puisqu’elle présente le commencement de la métaphysique. La métaphysique ne peut pas voir cet évènement caché dans le retrait de l’Être (*Ereignis*). Les techniciens de la pensée perçoivent le monde à travers la nouvelle histoire de la philosophie. La substance métaphysique brille parfaitement et éternellement à la lumière de la triple identité et vérité comme *verum*, *certum* et *rectum*. Le sujet moderne observe le monde à travers la lumière du soleil idéal puisque l’intellect des illuminés modernes est guidé par des vérités mathématiques éternelles. L’éclipse réelle du soleil (*epokhê*) et la sortie de la grotte obscure des mystères ne caractérisent plus la pensée des modernes. L’identité moderne de l’existant est fondée par l’intellect éclairé. La tragédie des illuminés réside dans le fait qu’ils voient toujours juste et ne peuvent jamais se tromper. Par conséquent, sous la direction de la déesse Apate et des Furies, ils répètent perpétuellement l’identité de la même erreur. L’identité marche dans l’histoire positive de la pensée (*Beginn*) à cause de la substance conçue métaphysiquement. Le nihilisme métaphysique contemporain établit la signification de l’existant par la volonté de puissance démiurgique qui fait l’identité subjective du monde entier.

L’archéologie herméneutique fait un pas en arrière jusqu’au commencement archaïque, où la triade objective de vérité se cache sous la forme archaïque de la triade herméneutique. La vérité et la fausseté socratiques suivent le chemin de l’Être révélé par le sanctuaire de Delphes. L’ipséité de cette vérité ne peut être traduite par l’histoire positive de la philosophie. Celle-ci ne concerne que l’existant individuel conçu comme une substance. L’historicité apollinienne s’est terminée dans l’histoire de la philosophie occidentale avec la pensée de Socrate et avec la sagesse des auteurs de la tragédie grecque. L’ère des tragédies grecques traitant des puissances divines étant closes, la comédie divine de la métaphysique et enfin la tragicomédie humaine de l’objectivité prit son tour. Chaque nouvelle variation de la métaphysique commence par le fait que l’ancienne signification de la substance est dépréciée et que la nouvelle version de la substance doit remplacer sa valeur ancienne. La signification de la substance s’éteint dans l’acte itératif de l’*epokhê* moderne. La tromperie musicale de chaque tournant métaphysique se situe sur le mode de l’*Irre* et de l’*Irrtum* dirigé par l’*a/lètheia* apollinienne. La pensée positive ne peut pas voir son commencement donné comme une forme spécifique de non-être (*tertium ens*). Au commencement originel de toute forme de métaphysique (*Ereignis*, *Anfang*), l’existant métaphysique « exsiste » de manière archaïque et musicale dans le domaine de la *Lichtung*. Elle détient une ipséité archaïque déterminée par la parousie de l’Être. La substance n’existe pas dans ce mode apollinien, car elle n’est pas de ce genre de l’Être. Le vrai Socrate suivit cette voie de la « substance » pythienne. À ses yeux, toute forme positive de substance techniquement donnée était une sorte de non-être, ainsi que pour Parménide. Le mode musical et pythien de la substance se cache dans « exsistence » de la métaphysique, c’est-à-dire dans la présence de la vérité et de la non-vérité primaires. L’herméneutique perçoit ce non-être de la métaphysique à travers une sémantique archaïque et en fournit une interprétation tragique et socratique. En suivant le terme *Bildung* de Heidegger (ch. 1), nous définissons le sens sémantique et musical de la métaphysique dans la *Lichtung* par le terme « existant du troisième genre » (*tertium ens*). L’existence d’une telle entité est d’une nature archégétique et non substantielle. La substance métaphysique est donnée comme un signe pour le sage et le voyant archaïque qui est capable de lire les évènements de la pensée comme des signes divins. La vérité apollinienne sur le mode du *tertium ens* n’existe pas pour Aristote et ses disciples. Le principe du tiers exclu interdit ce genre de démarche. L’histoire de la philosophie moderne oscille entre la détermination métaphysique de la substance platonicienne donnée comme essence idéale et la substance première aristotélicienne. L’archéologie herméneutique définit le progrès de la métaphysique comme une série de l’ignorance répétée à cause du manque d’érudition philosophique (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Le roi métaphysique est nu mais il porte tout le temps les nouveaux vêtements et ils lui vont très bien. La modernité se construit de manière répétée par les transitions d’une figure de la métaphysique à une autre. Parménide décrit ce voyage palintropique des académiciens à deux têtes qui vont et viennent. L’archétype de la transition suit la caverne platonicienne éclairée par les idées qui étaient changées en métaphysique aristotélicienne déterminée par la lumière de la substance réelle. L’errance (*Irre*) par la voie double de métaphysique produit constamment l’existant du troisième genre. C’est ainsi que se fait l’*Irrtum* perpétuel de métaphysique. La nouvelle doctrine remplace automatiquement l’*apaideusía* périmée des formes précédentes de la métaphysique. Tout le monde sait que le progrès technologique ne peut être arrêté à jamais. L’école philosophique du modernisme, du postmodernisme et du nihilisme contemporain produit une série infinie de simulacres mythologiques sur le mode d’*apaideusía* objective. L’ancien et douteux *tertium ens* devient une nouvelle substance vraie. Ce changement de paradigme fournit à la métaphysique une nouvelle base pour prendre son essor. Chaque école des *Modernorum* explique, selon le modèle de Platon et d’Aristote, que les anciennes connaissances représentent l’ignorance dépassée de l’*Antiquorum*. Elles doivent être remplacées sous la direction de Furies académiquement éclairées. Cette ignorance objectivement donnée forme l’essence pythique et cachée de la modernité. Les modernistes aiment les nouveautés ainsi que les changements évolutionnaires ou révolutionnaires. Le chaos révolutionnaire de la pensée produit par le divin Apate ou les Furies démoniaques comporte un caractère tragique. La frénésie de la pensée démoniaque (*resolutio*) produit constamment un nouveau retour des modernes au début de l’erreur métaphysique originelle (*revolutio*). La modernité est une affaire résolument révolutionnaire, puisque le simulacre originel de la vérité est modifié par le changement incessant. Plus ça change, plus c’est la même chose. Le changement de paradigme de la métaphysique conçue de manière évolutive ou révolutionnaire constitue le cœur bien rond de chaque époque moderne si nous paraphrasons la sagesse archaïque bien connue (*Parm*. B 1.53). Chaque tournant de l’époque métaphysique produit une nouvelle substance comme *tertium ens* au départ. La nouvelle génération d’illuminés reproduit la comédie divine ou la tragicomédie objective. Ils développent cet existant du troisième genre à la lumière toujours plus véritable de la raison moderne. L’éclipse de l’ancienne forme du *tertium en*s et le début de la nouvelle signification de la substance contiennent la vérité et la contre-vérité musicales. Ces changements de l’*a/lètheia* archégétique font l’époque de *veritas* métaphysique. L’existant du troisième genre se réfère sémantiquement aux phénomènes originaux de la vérité archégétique gardée par Delphes et par les Muses. Les illuminés sont guidés par la lumière métaphysique de leur propre intellect et ils suivent fièrement le chemin de la modernité. La tragédie des anciens est toujours soulevée dans la tragicomédie de la modernité à venir. La technologie de la pensée est basée sur la subjectivité ; elle produit donc constamment un nouveau sens de la substance. La vérité éclairée de la prochaine modernité élimine l’obscurité et l’ignorance des anciens. La vérité liée à l’évènement du début d’une nouvelle forme n’est plus compréhensible et devient une sombre contre-vérité. Le mouvement de l’*apaideusía* tragicomique établit une nouvelle histoire plus moderne de la vérité métaphysique, de l’évidence et de la justesse. Du point de vue de la sémantique archaïque, la figure précédente et la nouvelle figure de la substance représentent la série des simulacres infinis de l’ipséité apollinienne de l’Être et de la pensée socratique.

En se mettant en dehors de cette paralysie progressive de la sagesse, l’herméneutique cherche la figure originale de la vérité pour pouvoir voir l’effet des puissances divines de la Tromperie et de la Vengeance. L’archéologie de l’objectivité prend un recul méthodique de la sophistique objective pour aller à l’évènement fondateur de toute nouvelle figure de la métaphysique. La nouvelle *Vor-blickbahn* doit être introduite sous forme d’*epokhê* socratique originale. Le double mouvement de l’*a/lètheia* comme non-voilement détermine le départ de la philosophie moderne. L’herméneutique doit éteindre dans l’*epokhê* méthodologique toutes les formes d’objectivité prises dans leur nature positive. L’archéologie de l’objectivité décrit progressivement les transformations de la métaphysique entre le crépuscule de la caverne platonicienne et la *Lichtung* de Heidegger. Dans l’obscurité du commencement, l’*alètheia* historiale d’une nouvelle substance est présente comme un nouveau début. L’existant métaphysiquement se trouve encore dans l’espace de vérité et de tromperie socratique et pythienne. En introduisant la substance comme *tertium ens*, une forme de signe apollinien émerge. L’histoire de l’objectivité se révèle sur le mode de la vérité et de la fausseté initiales pour offrir le *Vor-blickbahn* fondamentalement nouveau. L’interprétation abandonne la base non originelle (*subiectum*) de la pensée moderne, qui est tenue par les objectivistes de tous bords. Chaque nouveau simulacre de la substance part de l’obscurité originelle (*exsistit*) qui fait révéler la substance platonicienne et aristotélicienne. La trace sémantique de l’historicité archétypique est donnée comme « *exsistence* » de l’existant du troisième genre. L’ipséité de la substance en tant que *tertium ens* entraîne la fondation de chaque étape métaphysique (*Gründung*). Cette *Lichtung* originelle de la métaphysique établit l’histoire de la métaphysique comme copies sophistiquées et infinies de la substance (*eídolon, Grund*). L’ipséité historiale de la substance métaphysique se révèle comme un signe de la comédie divine jouée par les Muses ou de la tragicomédie postmoderne jouée par les Furies. Grâce à la double forme de la comédie, il est possible de saisir l’influence cachée du datif archégétique. Dans la sagesse de la première philosophie, la validité de tout simulacre métaphysique est donnée sur le mode de l’*Irrtum* originel. La forme historique de la *Seinsvergessenheit* se manifeste dans la situation où la logique aristotélicienne donnée par l’identité de la substance et par la proposition du tiers exclu manque de validité. Le datif métaphysique chaperonné par la forme aristotélicienne de la première ou de la seconde substance est annulé par la nouvelle forme de la substance comme *tertium ens*. Cette nouvelle présence de la substance est encore fausse puisque le nouveau sens métaphysique n’est pas encore accepté comme paradigme valide. Elle n’est plus vraie au sens originel de la figure déjà dépassée de la métaphysique. La substance objectivement manifestée porte en elle la trace de la vérité archaïque au moment du passage de la phase initiale du non-voilement musical (*Anfang*) au dévoilement métaphysiquement vrai (*Beginn*). Cette figure pythique ou musicale de la vérité se manifeste sur le mode de la sémantique apollinienne. Une telle interprétation révèle la vérité et la fausseté de chaque nouvelle forme de métaphysique. Une fois le changement du paradigme accompli, l’ipséité archétypale de la non-substance donnée comme *tertium ens* dans l’*a/lètheia* s’écoule dans l’identité d’une nouvelle substance. La vérité de la métaphysique est déterminée par l’identité de la substance et par la loi sur le tiers exclu ; mais l’inachèvement de la substance est donné comme *tertium ens*. Après la transition (*epokhê*) du *tertium ens*, la figure nouvelle et brillante de l’existant métaphysique est instituée sur le mode logique du tiers exclu. Le basilic académique se dresse à nouveau comme gardien du jardin des Hespérides, afin que personne ne revienne de ramasser la sagesse périmée. La validité inconditionnelle de la logique pour toute forme de substance constitue le paradigme dominant de la métaphysique. Dans la divine comédie de la modernité présentée à travers l’histoire positive, la nouvelle substance apparaît comme le fondement ferme et incontestable de la métaphysique modernisée. L’herméneutique considère la métaphysique de manière tragique et musicale, car elle contemple la procession mythopoétique des substances modernes. Ce carnaval crée l’histoire évolutionnaire et révolutionnaire de la modernité. Par le mouvement de la pensée mythique donnée dans le cercle de l’éternel retour du même, de nouveaux actes dramatiques d’une seule et même comédie divine surgissent sans cesse. Ils sont mis en scène en secret par les Muses apolliniennes. La vérité musicale révèle le changement incessant de la vérité et de la non-vérité métaphysiques. L’archéologie doit interpréter les figures initiales de la métaphysique au début de leur impact historique. Au début de chaque phase, une nouvelle forme de substance garde encore la trace du début archaïque donné par la vérité et la non-vérité musicales. Les formes du *tertium ens* portent en elles quelque chose de la *Lichtung* archaïque qui envoie les simulacres métaphysiques dans l’histoire de la pensée objective. Les formes du *tertium ens* portent en elles quelque chose de la question socratique sur la vérité qui importe vraiment. Sa présence musicale et donc cachée envoie la pensée métaphysique sous forme de simulacres mythologiques dans l’histoire positive de la pensée objective.

L’instauration du datif métaphysique effectua le passage de l’historicité de la première philosophie à l’histoire de la métaphysique. Chaque tournant changea la définition fondamentale de la substance. Le conflit entre le platonisme et l’aristotélisme s’accomplit par le règne d’une forme nihiliste d’objectivité. La vision objective du monde émergea dans les écoles de l’antiquité tardive, de la falsafa perse et de la scolastique latine. Enfin, elle a été canonisée dans les écoles qui se sont appelées en latin les *Moderni*. La substance dans la forme objective est née au début du XIVe siècle. Ce type de connaissance est devenu mondialement efficace en Occident au cours des siècles suivants. La suspension méthodologique de la métaphysique sur le mode de l’*epokhê* herméneutique signifie que nous interprétons la substance émergente et du point de vue de sa condition originelle au moment de sa manifestation. Le processus de révélation considéré de cette manière n’existe pas objectivement. Les tragédies grecques sagement notaient que les premiers modernistes comme Platon étaient fatalement aveugles à toutes sortes de signes divins. Les esprits postmodernistes ont également commencé à être aveugles à la réalité donnée comme substance première aristotélicienne. La science et la philosophie positives demeurent dans la lumière éternelle de la métaphysique ; elles ne peuvent donc pas voir leur propre aveuglement. L’objectivité n’étudie que la présence de la substance. Chaque nouvelle substance recouvre l’obscurité du signe apollinien par sa clarté intellectuelle. La vérité et la tromperie originelles des simulacres objectifs ne peuvent être trouvées qu’au début d’une manifestation naissante. C’est pourquoi il est nécessaire de trouver une nouvelle manière d’exposer la substance dans chaque école philosophique importante sous la forme du *tertium ens*. L’histoire de la philosophie moderne montre sémantiquement l’influence archégétique qui se donne à voir à travers les transformations de l’existant du troisième genre. Les connaisseurs classiques de la métaphysique d’Aristote considéraient la voie des *Modernorum* comme un sophisme, une erreur cardinale ou même comme une folie. Les exégètes anti-modernes de la métaphysique suivaient l’Aristote dans l’antiquité tardive, dans la falsafa et dans la scolastique. Ces philosophes vraiment sages ont exclu toute possibilité du *tertium ens*, c’est-à-dire de toute forme objective de l’existant. Néanmoins, cette entité bizarre fait son chemin dans l’histoire de la philosophie et elle est devenue l’instrument fondamental de la modernité. L’interprétation montre les raisons pour lesquelles la modernité fête sa victoire, même si elle contient des erreurs métaphysiques grossières. Toute métaphysique vise nécessairement l’exactitude objective, car l’erreur est exclue dans la pensée de la logique pure. La période du soi-disant «  second commencement de la scolastique », on la date habituellement à partir de Duns Scotus. Elle révèle quelque chose d’oublié : la transformation de la métaphysique en objectivité. Cette transformation est née dans les écoles de l’antiquité tardive. Les penseurs de la falsafa islamique ont reçu et modifié de manière créative l’enseignement des premiers modernistes antiques. Les scolastiques chrétiens de l’Occident latin, à leur tour, ont adopté et révisé les écrits de la falsafa.

La voie herméneutique oriente l’interprétation de la métaphysique dans l’esprit de la pensée de Heidegger, qui aborde l’évènement de l’Être et la pensée amicale. La sémantique et l’archéologie considèrent la falsafa et la scolastique à travers une nouvelle perspective de compréhension (*Vor-blickbahn*), qui s’établit en dehors de la substance toujours changeante. Dans l’émergence de l’existant objectif qui resurgit dans la nouvelle métaphysique (*Beginn*), son état primordial peut être observé (*Anfang*). L’interprétation commence dans l’obscurité objective donnée par le début oublié et refoulé de l’objectivité. Cette perspective socratique oriente le chemin de la vision vers des textes choisis. Ils montrent quelque chose qui ne peut être vu directement. Le début de la modernité doit être interprété à partir de la position excentrique de la vérité donnée en dehors de l’exactitude objective. L’herméneutique se situe dans l’espace d’une manifestation de la vérité comme *Lichtung* pythique. Nous devons lire les textes métaphysiques comme un oracle philosophique. Il prophétise la vérité et la non-vérité de l’existant du troisième genre. Le plus sage de tous les hommes, Socrate, pratiqua toute sa vie une sémantique similaire à l’égard de l’oracle de Delphes. L’ipséité du Socrate chercheur est passée dans l’identité métaphysique de son simulacre académique. Socrate académique ne suit aucun signe divin, puisqu’il est objectivement aveugle comme Œdipe ; il proclame donc sa propre vérité, celle des faits subjectifs. La justification méthodologique de la voie archaïque de la vision et de la voie de la sagesse a été fournie par les termes *Irre* et *Irrtum* de Heidegger. Ce qui est objectivement (c’est-à-dire à la manière ontique) donné, il est fondamentalement différent de la manière ontologique par laquelle cela est donné. Cette façon d’interpréter l’histoire positive respecte la différence entre la sagesse archaïque de la première philosophie, la comédie divine de la première métaphysique, la tragicomédie de la métaphysique postmoderne et la fin de la pensée sous la forme nihiliste de la déconstruction et des jeux de langage métaphorique. L’interprétation critique explore la première phase lorsque l’existant métaphysique devient un *tertium ens*. Il s’agit de l’approche classique qui suit les oracles de Delphes, quand Apollon et les Muses révèlent simultanément l’état des choses dans leur vérité et leur non-vérité. Le fou et le sage se distinguent par la manière dont ils interprètent l’oracle. Les Muses maîtrisent l’art de guider le sage et de confondre le fou. Dante écrivit son chef-d’œuvre « *La Divine Comédie*»sous la direction des Muses et l’herméneutique essaie de la reproduire par son propre art. Le poète florentin joue un rôle important dans la comédie divine parce qu’il a vu la métaphysique moderne à ses débuts d’une manière musicale. L’étude examine la signification de la comédie philosophique et de la tragicomédie à travers l’émergence de l’objectivité. L’archéologie interprète la manière dont les différentes formes de *tertium ens* ont conduit à la création de telle ou telle conception de l’objectivité. Chaque nouvelle forme de clarté eidétique fait disparaitre le sens original des disputes qui étaient encore présentes au départ. La dissolution des formes précédentes du *tertium ens* se rapporte à la présence non dissimulée de la substance. C’est depuis Aristote une manière éminente de la présence d’un existant individuel. Les formes explorées du *tertium ens* n’existent pas du tout objectivement, car elles n’ont aucune possibilité de la présence ontique. Les signes n’ont pas l’identité substantielle, parce qu’ils « *ex-sistent* » (*exsistere*) uniquement sur le mode de l’ipséité archégétique. Cette ipséité représente l’évènement de l’historialité musicale. Les sages sont capables de voir les formes objectives de la substance comme des simulacres tragiques et comiques. Chaque époque de la pensée révèle à nouveau la comédie divine puisqu’elle réussit à cacher et à déplacer les formes précédentes du *tertium ens*. La lumière de la raison objective chasse les ténèbres de l’ignorance d’une manière résolument révolutionnaire. La clarté eidétique construit le mode objectif de fondation. Elle permet aux modernistes victorieux de s’engager dans la prochaine bataille concernant la substance. Les modernistes éveillés de toutes sortes ont conduit la civilisation occidentale vers la défaite contemporaine de la raison objective. La connaissance objective fondée sur la volonté subjective de puissance obtient automatiquement le plein pouvoir sur ce qui est connu. Les formes du *tertium ens* présentes dans le mode de l’*a/lètheia* sont passées progressivement dans l’oubli au royaume de l’Être caché. La supériorité de la substance nouvelle confirme à nouveau l’*Irrtum* métaphysique et elle approfondit l’oubli moderne de l’existant métaphysique (*Seinsvergessenheit*).

La pensée méthodique de l’herméneutique procède différemment de la science objective des faits. La science positive ne connaît qu’indirectement les effets des tournants dans la métaphysique. Elles provoquent le changement de l’ensemble fondamental de règles et de procédures qui déterminent une certaine partie de la science (Thomas Kuhn). Au cours du changement de paradigme, des blocs entiers de connaissances disparaissent, par exemple, l’alchimie devient la chimie. L’herméneutique explore la vérité et la non-vérité de l’existant au niveau du changement de paradigme de la métaphysique. Le chapitre précédent montre que la modernité est dirigée par des puissances démoniaques et non par une pensée critique qui fait la distinction entre la vérité musicale et la justesse métaphysique. La modernité rationnelle accomplit le déplacement objectif des anciennes formes de métaphysique à l’aide d’un mécanisme subconscient. Le terme *Verkehrung ins Gegenteil* de Sigmund Freud décrit ce mécanisme de défense. La définition de ce terme dans l’ouvrage *Triebe und Triebschicksale* (1915) englobe *in nuce* toute l’histoire de la modernité.[[30]](#footnote-30) Le sadisme des humanistes de la Renaissance a été appliqué aux formes antérieures de la métaphysique. Le sadisme des premiers humanistes a été remplacé par le masochisme contemporain de la déconstruction, qui s’exerce à l’époque du nihilisme métaphysique et de la perplexité et manipulation propagée par Wikipédia numérique qui est manipulée par l’oligarchie globale. L’archéologie herméneutique, en accord avec Heidegger et Freud, affirme que la partie refoulée de la vérité dans l’histoire travaille secrètement, et principalement de manière destructive. Il fonctionne selon le mécanisme coercitif (*Zwangsmechanismus*) comme principal mécanisme de défense de la modernité décrit ci-dessus. La modernité fonctionne selon le mécanisme de contrainte fustigé par les Furies formées de manière académique et radicalement subjective. Cet *Irrtum* refoulé de la métaphysique est de nature archétypique et déclenche itérativement le mécanisme de défense de la modernité décrit ci-dessus. Le chemin herméneutique vers l’objectivité commence par l’historicité cachée puis refoulée de la métaphysique aristotélicienne. Le cortège tragicomique de diverses sortes de *tertium ens* fonde l’histoire positive de la pensée. L’histoire des écoles philosophiques peut être décrite dans le cadre de l’histoire connue du Moyen Âge, par exemple sur la base des archives. Pour les raisons évoquées ci-dessus, la recherche herméneutique est méthodologiquement appropriée de faire une interprétation ante objective des textes et auteurs philosophiques proposés. La gigantomachie sur la substance suit les transformations de la métaphysique en ce qui concerne la dispute sur la substance. L’interprétation de cette dispute étudie les différentes positions de la substance comme existant du troisième genre. La gigantomachie n’a pu être menée à bien que par les meilleures écoles de pensée, qui ont réévalué le statut de la substance. L’analyse critique des disputes détermine premièrement la période historique étudiée, deuxièmement la sélection des textes et des auteurs, troisièmement les problèmes philosophiques étudiés. Ce cadre détermine la manifestation de la substance objective en tant que *tertium ens*. La partie introductive traite de l’interprétation des catégories d’Aristote dans la subversion des interprètes néoplatoniciens entre le IIIe et le VIIe siècle. Les disciples de Porphyre ont créé une nouvelle figure de la métaphysique. Ils ont développé le *tertium ens* comme un compromis entre la détermination catégorielle et la détermination transcendantale de la substance. Les néoplatoniciens de l’école de Plotin ont modifié la conception de la substance, du corps, de l’espace et du temps. L’antiquité tardive acheva une transformation fondamentale de la métaphysique, qui conduisit à l’émergence de l’objectivité. Les deux volumes suivants examinent la nature médiévale et moderne de l’objectivité. Sa préhistoire passe par la *translatio studiorum* de l’antiquité tardive au monde byzantin et arabe des religions monothéistes. Cette *translatio* traverse la scolastique jusqu’à la modernité. Le déplacement des écoles s’est effectué sous la forme de l’histoire cachée de la *translatio problematum*. La première figure de l’objectivité émerge à travers deux figures fondamentales de la métaphysique dans la falsafa persane. Avicenne et Averroès ont développé l’héritage d’Alfarabi. Ce dernier est le premier penseur moderne qui réconcilia de manière nouvelle la substance d’Aristote avec l’idée de Platon. La scolastique latine reprit le combat de Platon et d’Aristote, qui s’est transmis à travers la métaphysique fondamentalement différente d’Avicenne et d’Averroès. Dans l’Occident latin, les écoles du premier et du second averroïsme ont directement suivi la gigantomachie de l’antiquité tardive et la falsafa islamique. La phase dernière de cette bataille menée dans l’Occident latin (*via Modernorum*) finalement créa la substance pleinement objective. La triade herméneutique de l’historialité (*Geschichtlichkeit*), de l’historicité (*Geschichte*) et de l’histoire (*Historie*) explore les changements de la métaphysique au moment de sa naissance. L’interprétation démarre dans le cadre de l’historialité lié à l’*a/lètheia* de la métaphysique. Son destin se révèle dans sa *Lichtung* originale. Les changements dans la manière musicale de la vérité et de la non-vérité effectués par le datif archégétique et principal inaugurèrent la pensée métaphysique. Elle est déterminée par la relation tordue au datif principal de la première philosophie. L’activité de l’Être au commencement détermine les tournants de l’historicité liés à la pensée philosophique. C’est ainsi que la métaphysique entra dans la historialité formée par la philosophie première (*Geschichte der Philosophie*). La dernière étape concerne l’objectivité positivement manifestée dans l’histoire de la philosophie et de la science. L’herméneutique de l’objectivité suit la démarche de phénoménologie proposée par Heidegger. L’explication se pose la question fondamentale concernant la constitution de substance objective dans *Lichtung* de l’être et du non-être (*tertium ens*). Ce lieu caché de l’Être conduit certaines formes de métaphysique à former l’histoire positive de philosophie.

## 1.3 Préhistoire de l’objectivité

La naissance de l’objectivité peut être datée de l’année 268, lorsque Porphyre quitte l’académie de Plotin à Rome en raison de désaccords fondamentaux concernant l’interprétation de philosophie aristotélicienne. Dans la maison du mécène romain Probus à Marsala, en Sicile, il rédigea deux traités sur les catégories d’Aristote (*Isagoge*, *In Aristotelis categorias expositio*). Ces deux traités, ainsi que le commentaire sur les *Catégories* dédié à Gedalius, qui n’a pas été conservé, démarrent la transformation de la substance en sa forme objective. La dévalorisation de la première substance provoqua une gigantomachie entre les aristotéliciens et les platoniciens de l’école de Plotin. C’est la raison principale pour laquelle Porphyre quitta Rome. Le conflit entre Porphyre et les néoplatoniciens concernait le statut des catégories présentées dans le sixième livre de l’*Ennéades* (*Enn*. VI.1–3). Plotin n’a pas commenté directement les écrits d’Aristote. Il façonna la prédication catégorielle selon le dialogue *Sophistes* et il traita les catégories de la même manière que genres platoniciens de l’Être. Les *Ennéades* réduisent dix catégories aristotéliciennes à la doctrine de Platon de cinq genres principaux (μέγιστα γένη, *Soph*. 254 d). Leur statut est examiné ensuite par rapport à la substance empirique en tant que genre inférieur dans le domaine de naissance et disparition (γιγνέσθω γένη οὐ πρῶτα, *Enn*. 6.2.15.18). Les genres les plus élevés sont devenus une entité indépendante et les choses singulières les contiennent dans une certaine mesure (τὸ γένει ἓν ὡς ἐν πολλοῖς ὅλον, *Enn*. 6.2.12.12). La chose unique ne peut pas exister sans participation au genre en raison d’un statut générique inférieur ; mais le genre peut exister sans la chose unique parce qu’il existe en vertu de l’acte de sa propre subsistance (καθ' αὑτὸ). La substance matérielle représente un genre inférieur et la catégorie de substance ne lui appartient qu’au niveau d’homonymie et d’analogie (κατ' ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως, *Enn*. 6.3.5.2–3). Dans la doctrine de Plotin, les substances empiriques ne représentent qu’un faisceau de déterminations accidentelles. Une telle catégorisation faisait de la substance aristotélicienne un phénomène changeant qui manque de vérité en plénitude (οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, *Enn*. 6.3.8.32). Pour Plotin, la substance empirique représente simplement une pseudo-substance. On peut en faire la prédication exclusivement du point de vue du changement et du non-changement (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, *Enn*. 6.3.5.1–2). La prédication des formes les plus élevées passe en premier lieu par la nature eidétique de la substance, qui se trouve hors de la matière et de l’entendement empirique (τὸ πρῶτον ὡς πρὸς τὰ μετ' αὐτὸ λέγεται, *Enn*. 6.3.5.3–4). Ce n’est que secondairement que la prédication va à la substance inférieure en tant que composition de forme et de matière, qui existe dans le domaine de l’entrée à l’existence et de la disparition (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, *Enn*. 6.3.5.1–2). Dans la gigantomachie qui suivait, cette valeur dépréciée de la substance matérielle porte une signification capitale. Elle jette les bases d’une perspective cognitive moderne (*Vor-blickbahn*) comme point de départ esquissant la future métaphysique moderne. La valeur négative de la substance aristotélicienne se retrouve dans toutes les formes modernes d’objectivité, y compris une dévaluation de la substance hylémorphique existant dans la réalité. Les néoplatoniciens prirent les hypothèses du dialogue *Parménide*, comme plus haut genre de la réalité ; ils leur confèrent un statut non seulement hypothétique, mais aussi catégorique. La définition catégorielle de la substance aristotélicienne passa ainsi sa première crise sérieuse.

Aristote relie la doctrine des catégories à la définition du genre (*Cat*. 11a38 ; *De anima* 412a6). L’aristotélisme sépare cependant clairement l’ordre de l’existant singulier et l’ordre de la signification universelle. La chose réelle reçoit une signification universelle dans l’entendement. La médiation passe par la signification catégorielle. La raison de cette démarche est déterminée par le datif métaphysique mentionné ci-dessus (ch. 1.1). La donation de l’existant se fait par l’existence de la chose actuelle et elle est indiquée en mode *per prius*. La connaissance de la substance première fait une conséquence de ce processus primaire, elle est donc constituée *per posterius*. Puisque la chose existe réellement, elle établit notre connaissance par sa causalité réelle. Elle s’en va au passé pour laisser faire sa *quidditas* métaphysique. De plus, l’écriture éponyme d’Aristote est à l’origine de l’ambiguïté concernant les catégories. Le traité n’utilise ce terme clé que trois fois, sans autre précision (*Cat*. 3a37, 10b19, 10b21). Pour l’herméneutique de l’objectivité, la division de la prédication dans les *Catégories* par rapport à la substance (καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται) en quatre classes de signification possède une position clé (*Cat*. 1a20–b9). La tradition interprétative ultérieure mélangeait ces quatre classes de diverses manières. La plus importante détermination de la prédication catégorielle concerne les universaux. Ils sont prédits de manières diverses par rapport au sujet original. La chose réelle précède l’énoncé catégorique à cause de sa primauté ontologique. La signification universelle ne peut pas être directement et immédiatement contenue dans la chose réelle dont elle fait état (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, *Cat*. 1a21). Nous prenons le terme « jamais » ou « en aucun cas » (οὐδενί) dans son sens originel, alors pris catégoriquement. Aristote sépare fondamentalement et sans ambiguïté la prédication des universaux de l’existence réelle de la chose. La signification de la substance doit être universelle dans le cadre du sens commun (τὸ καθόλου, *Met*. 1028b34). Le nombre de mots et de définitions à notre disposition est limité, alors que le nombre de choses est illimité (*Refut. Soph*. 165a6). La chose existe de manière tout à fait autonome, à l’état actuel unique et par elle-même (*per se*). Le fait que quelqu’un pense cette substance existante et la classe par une généralité établie intellectuellement n’a pas la moindre incidence sur la chose originelle. Le datif métaphysique fait référence au caractère passé de la *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι). Ce fait détermine la position secondaire de la prédication. Elle est liée à la primauté ontologique de la substance première. L’existence réelle et unique de la substance simple dans le monde réel présente le point de départ de la prédication métaphysique. Cette substance ne peut être contenue dans aucune prédication (ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, *Cat*. 2a11–13). La première substance forme un substrat séparé qui existe en soi (τόδε τι). La prédication catégorielle s’adresse à ce sujet originel pour qu’il soit la matière principale de l’énoncé (ὑποκείμενον, *subiectum*). La substance première constitue la base de la signification catégorielle (ὑπάρχω). L’existant réel est pleinement et absolument donné tel qu’il est, parce que cet état d’existence lui appartient originellement, c’est-à-dire d’une manière « hyparchique ». L’existant hyparchique se donne ici et maintenant dans sa totalité et sa simplicité originelles. Rien ne peut lui être ajouté ou enlevé si l’on considère la chose réelle à partir de l’intellect. La prédication catégorique n’est pas ajoutée à la première substance au sens d’un quelconque étant significatif. Cela n’est pas permis en raison de l’existence hyparchique de la substance première. La prédication est liée à la primauté ontologique de la première substance. Elle s’est transformée en passé immuable par rapport à la prédication présente. Sans la substance première opérante en vertu de *dativus metaphysicus*, ni la pensée ni la prédication catégorielle ne sont possibles. Le caractère absolu de la réalité exerce une influence fondamentale sur la prédication ultérieure ; par conséquent et pour cette raison fondamentale, aucune déclaration catégorique ne peut être faite au niveau de la première substance qui est dans la réalité. Le premier type de détermination de la substance représente l’existence réelle de la chose. La prédication universelle s’y rapporte par un acte de cognition secondaire. La substance première est donc archaïque sur le mode de la *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι, ch. 1.1). La substance réelle est hyparchique par son effet réel. Elle s’est enfuie dans le passé intouchable par rapport à la prédication présente. La direction de la donation du sens part de la substance réelle à l’essence potentielle. Ce cheminement détient une influence décisive sur la prédication. Les catégories ne peuvent pas être prédites au niveau de la substance première (οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, *Cat*. 1b4). La première substance détient la primauté dans l’ordre de l’être (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat*. 2a11–12). Le premier type de détermination de la substance représente l’état réel de la chose (τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, *Met*. 1031a12–13). Aristote donne comme exemple de substance première l’existence réelle de l’homme et du cheval. La prédication universelle le constate par un acte de la connaissance langagière. Il faut donc séparer fondamentalement la première substance hyparchique de la signification de cette première substance. La signification est donnée comme essence universelle. Les deux apparences de la première substance (c’est-à-dire dans la réalité et dans la pensée) sont fondamentalement différentes. La procédure de prédication, selon la nécessité donnée par la causalité de la première substance, montre la différence entre deux phénomènes : l’*ousía* unique et actuelle existe dans la réalité, et le concept universel et seulement potentiel comme *parousía* est formé dans l’esprit. L’essence ne peut pas directement contenir l’être hyparchique de la première substance, à cause de cette différence fondamentale. La prédication se forme à partir de la différence catégorique entre la première et la seconde substance. Le sens forgé par un mot n’est pas contenu comme un substrat autonome de changements et de mouvements physiques (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, *Cat*. 1a21). La scolastique connaît cette thèse sous le nom de « *destructio primis*» selon la paraphrase des *Catégories* (*Cat*. 2b5–6).[[31]](#footnote-31) La substance réelle est la première dans l’ordre de l’existence et elle est donnée *per prius*; elle détermine donc pleinement les énoncés suivants donnés *per posterius*. Si elle disparait, il n’y a pas des énoncés catégoriels proprement dits. L’être simple et actuel de la substance première est séparé des significations faites dans le contexte du langage. Toutes les significations catégorielles sont exprimées sur le mode de l’imposition de la substance première à la substance seconde. Par conséquent, la substance seconde est donnée dans le tableau des catégories selon le mode *per prius*. Rien ne peut être ajouté de l’ordre de la signification universelle à la première substance, qui est unique et réellement existante. Ce n’est donc que par la prédication au niveau des catégories universelles que naît un concept de vérité et de fausseté, qui est lié à la copule du jugement. La prédication secondaire constitue sa propre hiérarchie de signification universellement donnée. Encore une fois, cette procédure sépare fondamentalement la substance seconde de la substance première, qui est simplement actuelle et singulière. L’imposition fait la seconde substance comme la première catégorie de prédication universelle. Au-dessus de la seconde substance donnée dans le cadre de la prédication catégorielle, il n’y a pas de signification conçue de manière univoque (οὐδέν ἐστι κοινόν, *Met*. 1070b2–7). La forme supérieure d’univocité donnée au-dessus de la seconde substance présupposerait une entité séparée des idées platoniciennes et des genres les plus élevés de Plotin.[[32]](#footnote-32) Cette affirmation est catégoriquement fausse dans l’aristotélisme. Le statut catégoriel dépend de la distance des espèces ou des genres par rapport à la première substance.

La prédication *per prius* et *per posterius* est guidée par deux principes. L’espèce, du point de vue de la parenté, retient une relation plus étroite par rapport à la substance première que le genre (μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους), car elle est plus proche de la première substance (ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν, *Cat*. 2b7–8). L’imposition va de la substance première d’abord à l’espèce, puis au genre. La supposition de la signification universelle va dans le sens contraire du genre à l’espèce, et à la fin elle inclut la première substance. Cette position des *Catégories* garde une importance clé pour l’herméneutique. Elle contient une compréhension fondamentale de l’unité de l’existant dans le mode *per prius* et *per posterius*. Cette distinction garde la dernière étape de l’unité originelle concernant la pensée critique qui fait la différence entre la chose réelle et le sens général.

« Au sens dérivé, les substances désignées par ce mot (δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται) sont celles-ci, dans lesquelles les espèces (ἐν οἷς εἴδεσιν) font prédication par rapport aux substances premières, qui existent et sont prédites de manière hyparchique (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν). Les significations substantielles données en tant que genres incorporent en eux-mêmes les espèces (ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη). »[[33]](#footnote-33)

Le passage cité montre la trajectoire de la compréhension (*Vor-blickbahn)* orientée vers la totalité de l’existant qui est prédite catégoriquement. Il faut distinguer deux formes différentes de la prédication univoque, à savoir l’hyparchique et l’universelle. La prédication du sens univoque est d’abord et fondamentalement donnée à partir de la substance première (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). La substance première engendre toute prédication catégorielle parce qu’elle existe par elle-même et pour elle-même dans le mode hyparchique. En premier lieu, il y a la substance première. Le caractère passé de cette donation est exprimé par la prédication selon le datif métaphysique. La prédication est déterminée par la substance donnée de manière hyparchique, donc selon le principe de la réalité. La deuxième substance exprime la substance première par le statut catégorieldonné *per prius*, car elle renvoie directement à la substance hyparchique. Le sens s’exprime d’abord dans la prédication catégorielle par les espèces (ἐν οἷς εἴδεσιν). Elles contiennent la première signification au niveau de l’univocité de la substance première qui se donne comme la première dans la série. Le datif métaphysique s’applique à nouveau, mais cette fois sur le mode de la prédication universelle faite de manière « hyparchique ». C’est le mode le plus important de la prédication métaphysique. Le caractère passé de la substance première est transmis dans l’ordre de la signification universelle de bas en haut, de l’espèce au genre. La signification faite catégoriquement se réfère principalement à la première substance de manière *per prius* (πρώτως). Le sens est prédit directement à partir de la première substance par l’imposition de la signification première (c’est-à-dire hyparchique). Cette perspective réaliste (*Vor-blickbahn*) s’applique à la première signification catégorielle de l’existant, donc il garde une importance fondamentale pour l’herméneutique. L’espèce est la plus proche de la substance première du point de vue de l’origine ou du fondement de la signification catégorielle (ὑπάρχω). L’espèce est la plus proche de la première substance unique dans l’ordre de la causalité et ainsi de la cognition. La prédication catégorielle est donnée sur le mode univoque *per prius* par rapport à la substance existante. La prédication n’a de sens catégoriel (c’est-à-dire hyparchique) que si elle est principalement déterminée par l’existence de la substance réelle. La première, la plus importante perspective de la prédication concerne la substance première. Elle passe sur le mode du datif métaphysique pour être conservée dans le mode de la prédication première et métaphysiquement la plus importante. Nous nommons cette conception aristotélicienne des catégories par le terme « l’actualisation de l’existant de face ». Du point de vue de l’universalité, cependant, la prédication procède exactement à l’inverse, ce qui prouve la deuxième phrase de la citation. Les genres comprennent en eux-mêmes les espèces, ce qui est souligné par un dicton assez compliqué (τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, *Cat*. 2a15–16). Du point de vue de la prédication donnée au niveau de l’universalité liée à la signification de la seconde substance, il existe une autre prédication *per prius* et *per posterius* qui diffère de la prédication hyparchique. La première prédication s’applique à la substance première existante. L’imposition de la signification est donnée par l’actualisation faite « de face ». La seconde procédure fait la supposition du sens à travers de l’actualisation faite « par-derrière », à partir du dernier sens univoque donné au niveau du genre comme une autre forme de la substance seconde. Dans la prédication faite par la supposition, la première substance n’est pas employée de manière hyparchique, mais par sa signification universelle. C’est pourquoi la seconde substance figure dans le tableau des catégories en mode *per prius* et elle est prise comme genre. Le genre est plus universel que l’espèce du point de vue du sens commun prédit comme univoque ; il est donc premier dans l’ordre de généralité. Le statut de la supposition est donc inversé par rapport à l’imposition hyparchique qui concerne la substance première. La deuxième voie vers la complétude métaphysique suit la prédication du sens univoque, qui se manifeste par un concept universel et potentiel dans la connaissance. Ainsi, la supposition du sens universel se distingue de la prédication hyparchique qui se fait par l’imposition. Celle-ci est déterminée par la chose actuelle et singulière dans la réalité. Le genre est maintenant prédit en mode *per prius* car il fait le stade ultime de la prédication univoque au niveau de la substance seconde. Au-delà de l’unité de signification dans le cadre du genre ne prévalent que l’homonymie et l’analogie. Ce type d’unité ne garantit pas la signification catégorielle faite par relation avec la substance réelle. La seconde signification catégorielle procède dans le mode *per prius* par la signification générique. Dans ce cas, le point de vue du métaphysicien n’est pas déterminé par la signification à partir de la substance première. La perspective est orientée par l’actualisation de l’existant universel fait à partir de l’universalité générique. La seconde substance est la dernière catégorie de signification univoque. Le genre établit alors la première et la plus haute forme universelle de signification univoque. Il fonde la détermination catégorielle de l’espèce comme forme inférieure de la signification, car il opère une autre façon de la prédication *per prius*. Nous nommons cette trajectoire faite par le mode de l’universalité univoque par le terme « l’actualisation de l’existant par-derrière ». La trajectoire de la prédication va vers l’existant à partir de la direction opposée que dans le cas de la prédication hyparchique. L’espèce moins universelle (lieu secondaire) est exposée à partir du genre plus universel (lieu primaire). Dans le second cas, le mode *per prius* et *per posterius* signifie le sens catégoriel dans le cadre de la signification générique. Le chapitre introductif consacré à la perspective de la compréhension (*Vor-blickbahn,* ch. 1) est d’une importance fondamentale. La modernité regarde une « substance » mythologique comme *tertium ens* dont la signification catégorielle (*Gehaltsinn*) doit être minutieusement discernée à cause d’une double approche de la compréhension faite par rapport au sens métaphysique (*Bezugssinn*, ch. 1). Aristote distingue clairement les deux types de la perspective l’une de l’autre, comme le montre sa théorie de la connaissance dans l’œuvre *De anima*. L’intellect dans l’âme est vide et il fait une feuille blanche (*tabula rasa*). Nous ne pourrions rien reconnaître sans l’effet causal de la première substance qui agit directement sur notre corps. Par conséquent, la primauté ontologique de la substance première, telle qu’elle est prévue dans le mode d’imposition hyparchique, s’applique d’abord et fondamentalement. La chose réelle s’impose causalement à la cognition sensuelle et ensuite intellectuelle, car elle existe en dehors de nous et son être est donné en soi et pour soi. Au niveau de la substance première, aucune relation universelle et catégorique n’est possible. La cognition ne peut ajouter rien à ce qui existe en soi et pour soi dans la réalité. L’orientation mentale, qui catégorise et signifie le monde, il chemine d’abord vers les substances premières. Elle est définie par le terminus « *impositio*», qui exprime le sens fondamental de la prédication hyparchique. Prise au niveau de l’universalité générique, l’orientation progresse de la signification du genre à l’espèce. Elle est exprimée dans la scolastique latine classique par le terminus « *suppositio*». Dans la mesure où les significations universelles et univoques sont déjà données, elles peuvent être séparées et déterminées du point de vue des universaux supérieurs et inférieurs. Dans ce cas, le genre incorpore l’espèce. Cette division des universaux était connue de la scolastique comme « l’Arbre de Porphyre » (*Arbor Porphyriana*). L’imposition et la supposition ne partagent pas la même vision de l’existant. Ce fait joue un rôle clé dans l’école de *Logica Vetus*. L’imposition du sens à partir de la première substance détermine fondamentalement la perspective métaphysique, qui crée la vraie connaissance. Dans la supposition catégorielle, par contre, la signification ne prédit pas la chose réelle, mais le sens général. Le sens donné par supposition peut être divisé et composé dialectiquement, car il est donné uniquement dans l’esprit. Le sens donné par l’imposition ne peut pas être divisé parce qu’il est généré par la nécessité du datif métaphysique. Il relie de manière univoque et directe le sens unique de la seconde substance avec l’existence hyparchique de la première substance. En exposant le sens de l’existant « de face », il est vrai que le cadavre n’est pas un être humain ; l’émergence du sens « *homo* » n’est pas garantie par la prédication à partir de la première substance réelle, donnée de manière hyparchique. Un être humain vivant n’est pas un cadavre. Le sens essentiellement donné ne garantit que l’abstraction logique équivoque et pas du tout une univocité métaphysique. Celle-ci est donnée par l’effet hyparchique du monde réel. Cette trajectoire prise dans le cadre de l’imposition est garantie uniquement par la prédication métaphysique faite de manière univoque et *per prius*.

La différence entre l’imposition catégorielle et la supposition dans *Cat*. 2a14–16 établit le lieu originel de la vérité pour les époques ultérieures de la métaphysique. Cette différence constitue *Lichtung* originelle de la métaphysique aristotélicienne. À partir de là, le sens de l’existant peut être considéré de deux manières afin d’aboutir aux principes du tiers exclu et de la non-contradiction. Soit la cognition procède du monde autonome des substances et des formes néoplatoniciennes ; soit nous prédisons les significations du monde réel données de manière univoque par rapport à la chose existant dans la réalité. La trajectoire en forme de *Vor-blickbahn* métaphysique est constituée par l’imposition, c’est-à-dire par rapport à la première substance (actualisation faite « de face »). La signification logique se prédit sur le mode de la supposition, car il y a déjà le sens universel de la seconde substance (actualisation faite « par-derrière »). En métaphysique, la nécessité existentielle du datif métaphysique s’applique d’abord. La formation du sens à partir de la première substance hyparchique établit la détermination fondamentale de la science occidentale. Aristote prouve à la fin des *Seconds Analytiques* que notre cognition n’est pas capable de créer une connaissance de la réalité uniquement par notre faculté cognitive.[[34]](#footnote-34) L’intellect s’actualise du monde extérieur, puisque la source de la cognition réside dans l’expérience sensorielle (ἀπὸ αἰσθήσεως). L’herméneutique résume cette perspective de la connaissance, qui est liée à la position catégorielle hyparchique de la substance mentionnée ci-dessus, sous le terme d’« actualisation de l’existant de face ». L’actualisation de la connaissance et la prédication catégorielle qui s’ensuit sont déterminées à partir de la substance réelle. La causalité réelle ne concerne que les choses réelles qui sont données dans l’unicité de la substance première.[[35]](#footnote-35) L’écriture *Seconde Analytique* déclare que nous reconnaissons la première substance grâce à la causalité efficiente. La catégorisation des significations s’effectue dans le cadre de la prédication liée à la substance première.[[36]](#footnote-36) Désormais, il est clair que le terme « substance première » utilisé dans la prédication reprend une double forme donnée par l’imposition hyparchique et la supposition universelle. L’imposition du sens est la première et elle se fait de façon hyparchique. Elle est déterminée uniquement par la première substance actuelle (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Il existe deux perspectives qui dirigent la prédication catégorielle *per prius*. Les deux trajectoires sont exprimées par le statut ambigu du dicton cité (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). Si nous suivons la compréhension constituée par le primat de la substance réelle, alors l’espèce sera le premier concept catégorique. Elle se pose la plus proche de la première substance. L’espèce constitue le sens universel comme premier point de la série des significations exprimées catégoriquement. Cette signification ne peut pas être divisée, car il s’agit de la première déclaration univoque sur la première substance. La deuxième approche fait la prédication au sens catégorique de ce qui est considéré du point de vue de l’universalité (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). Le mode de l’assomption universelle détermine désormais la prédication selon la primauté de la substance seconde, qui est l’unité générique la plus élevée de la signification univoque. Elle est divisible en vertu de son univocité générique. Cela signifie nécessairement que cette signification catégorielle sera la plus éloignée de la première substance hyparchique. Dans le premier cas, nous comprenons l’unité à l’intérieur du genre d’une manière hyparchique et par l’imposition, c’est-à-dire par une illumination faite en face. Or la perspective est maintenant donnée à partir de la primauté de la seconde substance faite par la supposition. La signification de substance dite « la première » se fait à partir de la direction opposée, c’est-à-dire par-derrière. Au niveau de la détermination générale, les genres viennent en premier, parce qu’ils sont la première unité de signification universelle univoque, en relation avec la substance seconde. Le genre forme maintenant la première signification générale et univoque faite *per prius*. Il est prédit par rapport à l’espèce subordonnée qu’elle est prédite *per posterius*. Il existe une différence fondamentale entre les deux types de signification catégorielle *per prius*. Elles diffèrent fondamentalement sur la base du double *Vor-blickbahn* qui crée deux trajectoires différentes de comprendre le sens catégoriel de l’existant. La chose existe de manière unique et actuelle dans la réalité (substance première). Le premier trajet catégoriel *per prius* est donné par l’imposition de la signification à partir de la première substance. La prédication catégorielle, qui établit la métaphysique et la science prend la substance hyparchique comme la base de la prédication. Le second trajet *per prius* est donné par la supposition de signification à partir de la seconde substance comme un genre universel. La prédication universelle, qui fonde la logique et la signification générale, signifie que l’essence universellement et potentiellement donnée dans l’esprit (substance seconde) fait la base de la signification. Les deux procédures d’actualisation de l’existant doivent être fermement gardées à l’esprit pendant le processus de prédication. Cette distinction fait le sens fondamental de la prédication catégorielle et elle *ipso facto* dirige toute la métaphysique aristotélicienne.

Grâce à cette analyse ingénieuse des deux arts de la signification qui se distinguent de manière critique, il est vrai que les genres et les espèces offrent les propositions catégoriques sur la substance (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Le genre est l’instance première de la prédication univoque par rapport à l’unité universelle, car il exprime le sens de la substance seconde dans une universalité univoque maximale. L’espèce est l’instance première de la prédication univoque par rapport à la première substance, parce qu’il permet à la deuxième substance d’avoir la signification univoque minimale, mais absolument précise. Cette signification déterminée par l’imposition est au contraire la moins universelle, car elle correspond au plus haut point à l’unicité de la première substance. Seuls le genre et l’espèce répondent ensemble, mais de façon très différente, à la même question : « Qu’est-ce que ce cheval ? » (κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου, *Cat*. 2b25). Aristote défend contre les platoniciens le statut autonome de la prédication catégorielle, qui repose sur la primauté du genre comme terme univoque le plus élevé. Mais le terme « le dernier » ou « le premier » est prédit sur le plan de signification commune univoque dans le cadre du genre. Il ne signifie en aucun cas le genre ontologiquement le plus élevé comme dans le platonisme. Le passage du genre à l’espèce est possible parce que la différence entre le genre et l’espèce est caractérisée par l’altérité de l’espèce par rapport au genre. Le genre n’est pas une simple forme de signification. Pris du point de vue de la généralité ultime, il contient en lui-même les différences spécifiques qui établissent une autre prédication univoque, faite *per posterius* dans le cadre de l’espèce. Le genre représente l’élément général le plus élevé et, de ce fait, il est le plus éloigné de la chose unique existant réellement ; il nécessite donc une différenciation ultérieure de la signification univoque par la différence spécifique et l’espèce. Une prédication univoque de l’existant signifié génériquement n’est pas possible de la même manière dans l’aristotélisme que dans le platonisme. La signification aristotélicienne dans le cadre du genre ne possède en aucun cas le genre qui est une substance hyparchique comme le postule le platonisme. La raison fondamentale qui interdit l’unité définie exclusivement dans le cadre du genre consiste dans le fait que la différence spécifique et donc aussi l’espèce aurait perdu son identité propre. Le genre n’est pas une simple forme de signification. Il contient les différences spécifiques qui établissent une autre prédication univoque dans le cadre de l’espèce. Les déterminations spécifiques doivent être préservées en premier lieu. C’est pourquoi une prédication univoque de l’être signifié génériquement n’est pas possible comme c’était le cas dans le platonisme. La raison fondamentale pour laquelle l’unité de la métaphysique ne peut être définie exclusivement dans le cadre du genre est le fait que la différence spécifique et donc l’espèce gardent toujours une identité substantielle propre. Elles font l’univocité par l’imposition faite à partir de la substance hyparchique. Ce type de la prédication sauvegarde le caractère fondateur de la prédication métaphysique. Les déterminations spécifiques seraient incluses de manière univoque dans le genre (*Met*. 998b22–23). Les *Topiques* expliquent l’autonomie de la différence spécifique par une référence à la prédication *per prius* par rapport à l’espèce et *per posterius* par rapport au genre (*Top*. 144b10–11). Aristote affirme que l’unité ultime et univoque de la première science ne peut être fondée sur la division faite à la manière des genres les plus élevés de Platon. Le genre ne peut pas représenter l’existant le plus élevé parce que les choses réelles ne sont prises dans la prédication qu’au niveau d’une signification abstraite. Cela signifie dans le cas des genres qu’ils sont éloignés par une distance maximale de la substance première. L’unité générique dans le style du genre le plus élevé annulerait à la fois la multiplicité de l’existant et la possibilité du discours lié à la réalité des substances premières. Si l’existant idéal était le genre le plus élevé comme dans les derniers dialogues de Platon et chez Plotin, alors en dehors de sa prédication catégorielle univoque, seul le non-être existerait. En plus, la position de ces éléates, qui se trompent sur le plan métaphysique, est incapable d’expliquer le mouvement, l’émergence et la disparition des substances, ce que les derniers dialogues de Platon reconnaissent également. Aristote refuse de prendre la prédication de l’existant comme genre le plus élevé de l’être, car cela invaliderait la primauté hyparchique de la première substance. Pour la même raison, il ne peut accepter la détermination catégorielle de la substance à partir de l’abstraction mathématique. L’argument principal de la métaphysique contre la revendication des mathématiques comme première science rejette l’existence autonome des substances mathématiques séparées les unes des autres (*Met*. 1076b13–16). Les substances mathématiques ne sont pas séparées réellement entre elles, c’est tout. Le nombre n’est pas la première substance ; par conséquent, la prétention mathématique de faire une prédication *per prius* est fondamentalement fausse.[[37]](#footnote-37) En premier lieu, la chose réelle existe et la prédication doit aller *per prius* à la substance seconde universelle donnée soit comme espèce, soit comme genre. Cette affirmation porte une signification fondamentale pour la conception aristotélicienne de la science telle qu’elle est donnée dans les *Seconds Analytiques*. La citation clé de la *Métaphysique* montre que la prédication platonicienne faite par l’idée comme la dernière unité ne forme pas une unité suffisante. Elle n’est qu’une prédication homonymique au niveau de l’*ens commune*.[[38]](#footnote-38) La science des choses réelles ne peut pas commencer par l’abstraction et par les définitions essentielles, car elle catégorise les significations métaphysiques par rapport à la substance réelle. Seules les substances premières réelles agissent causalement entre elles dans la réalité. Les significations logiques ou mathématiques accomplies dans l’esprit sont quelque chose d’autre. Celles-ci sont données par la supposition et ne concernent donc pas la prédication hyparchique de la causalité réelle, qui existe au niveau de l’imposition du sens faite à partir des substances premières. Ici encore s’applique la nécessité du datif métaphysique, qui exclut la conception platonicienne de la réalité idéale. Il reste vrai que l’*ousía* réelle ne constitue pas par elle-même une *parousía* conceptuelle. Puisqu’une donation de l’existant a été accomplie dans le passé et que la chose existe et agit en termes réels, il est possible de faire des énoncés scientifiques universels et véridiquement adéquats. L’écriture *Seconde Analytique* propose l’explication scientifique appuyée sur l’effet de la première substance dans la réalité (*passio*) et sur la reconnaissance universelle de la seconde substance comme première catégorie de la prédication hyparchique faite par l’imposition. Comme nous le verrons plus loin, ce principe fondamental de détermination par la causalité hyparchique de la première substance (principe *ex inmediatis*) a été supprimé dans la modernité. Ce fait jouera un rôle clé dans l’émergence de l’objectivité moderne. Le lien médian de la preuve scientifique déductive (*medium*) signifie universellement la causalité unique exercée dans la réalité. Par la médiation de la causalité, l’effet unique de la première substance devient un composant univoque de la déduction universelle. Grâce à l’imposition de la causalité par le biais du jugement déductif scientifique, la pensée se réfère au monde réel qui est donné causalement en dehors de nous. Le lien entre la première et la seconde substance passe par l’effet réel et reconnu de la chose. La vérité a été fondée comme connaissance universelle et prédication univoque liée au monde réel des substances premières. La preuve scientifique s’exprime de manière univoque et universelle dans l’ordre de la prédication catégorique liée au monde réel. L’existant réel existe en tant que substance première, qui agit causalement sur d’autres substances premières. Nous pouvons alors énoncer cette causalité unique de la manière adéquate et nécessaire. Le cadre de la prédication catégorielle générale rejoint le syllogisme déductif. Grâce à la liaison hyparchique à la substance première, une telle prédication sert comme déclaration véridique sur ce qu’elle est, qu’elle est, et sur ce qu’elle n’est pas, qu’elle n’est pas (*Met*. 1011b26–29). Aristote défend avec succès le statut de la première et de la seconde substance pour la connaissance scientifique du monde, car il relit les deux phénomènes dans le bon ordre. La première substance détermine la direction de la prédication catégorique par son existence séparée. La chose dans la réalité établit la signification dans la pensée. L’idée de Platon ou le plus haut genre de Plotin ne sont ni réels ni actuels, puisque seule la chose réelle existe actuellement. Nous nous exprimons sur le plan de la chose réelle ; mais notre mode de discours n’est pas identique à cette chose. Du point de vue de l’herméneutique, la signification est donnée d’abord par l’actualisation de face. Elle part de la substance première réelle, qui fonde les propositions universelles relatives à l’existant réel et à la causalité réelle. Le néoplatonisme reconnaît au contraire le monde selon les formes idéales et selon les genres les plus élevés, qui indiquent la compréhension de l’existant par-derrière.

La dispute sur l’interprétation des *Catégories* a dû éclater inévitablement dans l’école de Plotin. La différence entre imposition et supposition signifie que la prédication est donnée d’une certaine manière par rapport à la première substance et d’une autre manière par rapport à la seconde substance. Porphyre, contrairement aux néoplatoniciens, saisit le sens fondamental de la prédication per prius et *per posterius* dans les *Catégories*. La défense du projet aristotélicien concernant la prédication catégorielle renvoie à un passage clé du *De interpretatione* 16a3–8 (OBJ II, ch. 1.1). Le passage fait le texte canonique pour la signification séparée de la chose réelle. Porphyre bien comprit que la définition de la substance seconde n’est possible que par la prédication dans le cadre des dix catégories, car celles-ci renvoient à la substance première dans la réalité. La fonction hyparchique de la première substance disparut du néoplatonisme. Elle a été remplacée par la définition générique de l’existant. Porphyre critique surtout l’ontologisation néoplatonicienne des catégories (Evangeliou 1988, 93–97). Porphyre affirme que les *Catégories* ne concernent que les modes et les manières verbales de signifier (φωναὶ σημαντικαὶ). Au moyen d’énoncés catégoriels, on dit la vérité sur les choses qui existent réellement.[[39]](#footnote-39) La manière catégorielle de signifier la chose est séparée de la substance première grâce au mode de discours signifiant. Porphyre objecte aux néoplatoniciens que nous ne pouvons pas approcher la substance réelle dans le mode catégoriel *per prius* faite à partir des formes platoniciennes. Une telle prédication ne satisfait aux exigences de l’énonciation que dans le mode de la plurivocité. Dans ce cas, nous exprimons le sens seulement par nous-mêmes en termes d’essence universellement accordée. Seule la prédication catégorielle faite à partir de la première substance dans le mode d’imposition assure le sens univoque. L’imposition offre la condition nécessaire pour fonder une déclaration véridique. Porphyre défend contre Plotin la thèse selon laquelle le mot « catégorie » ne désigne pas la détermination générique du type de substance, de la quantité, de la qualité, de la relation et du mouvement, ce qui était la position des *Ennéades* (*Enn*. 6.2.21.24–59). L’excellent connaisseur des *Catégories* adhère sans compromis au sens originel de la prédication aristotélicienne. La différence entre le genre et l’espèce montre que les énoncés catégoriques possèdent une hiérarchie interne, car l’espèce est plus proche de la substance première que le genre. Porphyre garde la direction de la prédication des deux côtés, c’est-à-dire en exposant l’existant de face et par-derrière, par rapport à la première et la seconde substance. En même temps, il construit un système de signification catégorique universellement donné et compréhensible pour les néoplatoniciens, ce qui fut une décision fatale. C’est pourquoi, dans un deuxième temps, il élabora une prédication *per prius* à partir du sens universel, c’est-à-dire par l’actualisation de l’existant par-derrière. Un passage important de l’*Isagoge* utilise une forme spécifique de *modus ponens* et de *modus tollens*, par laquelle Porphyre prouve une dépendance mutuelle entre le genre, l’espèce, la différence et le proprium (*Isag*. 13.23–19.3). En niant ou en affirmant le membre supérieur de la prédication, Porphyre examine quelles conséquences de l’existence ou la non-existence résultent sur la détermination ultérieure du prédicat catégoriquement subordonné (Taormina 1999, 23–25). Nous trouvons cette approche dans le deuxième commentaire de Porphyre sur les *Catégories*. La méthode a probablement été inspirée par Plotin. Voir plus haut la relation de dépendance et d’indépendance entre la chose singulière et le genre (*Enn*. 6.2.12.13–14). En suivant l’*Isagoge*, prenons la prédication *per prius* donnée dans le contexte de l’espèce. La trajectoire est façonnée de manière hyparchique, car l’émergence du sens universel est déterminée par la proximité de la première substance. La seconde substance porte sa signification indivisible parce qu’elle est dérivée de manière univoque de la signification réelle de la première substance par le datif métaphysique. La prédication suit maintenant dans l’imposition de la signification universelle dans la seconde substance appelée « Socrate ». L’imposition est donnée dans le *Vor-blickbahn* métaphysique par l’actualisation de la signification d’une manière frontale. La signification de la seconde substance est accomplie de la manière hyparchique et univoque par l’imposition de la signification à partir de la première substance. La première signification universelle doit être déterminée spécifiquement parce que l’espèce est la plus proche, dans l’ordre d’imposition, de la première substance réelle, c’est-à-dire de la personne réelle de Socrate.[[40]](#footnote-40) Sans la première substance hyparchique et la seconde substance imposée et univoquement prédite de Socrate, l’espèce « homme » n’aurait jamais vu le jour et ainsi logiquement il n’y aurait pas d’individu (ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης). Lorsque cette étape fondamentale est franchie, la division platonicienne peut désormais commencer au niveau de l’espèce et du genre. La prédication de Socrate est déterminée par la différence spécifique donnée d’abord à partir de l’espèce et ensuite à partir du genre. Socrate est donné comme un individu (*individuum*) par la détermination finale de la signification universelle faite par la division dialectique de la signification comme *Arbor Porphyriana.* Mais cette division est accomplie uniquement sous la condition que les genres et les espèces sont déterminés d’abord par l’imposition. Socrate comme individu « existe » sur le mode de la détermination finale du sens universel que lorsque le genre et l’espèce sont véritablement déterminés. L’individu spécifique universel n’a rien à voir avec la première substance réelle de Socrate au niveau de l’existence. Sa signification hyparchique dérive de la seconde substance en tant qu’espèce. Dans le cas de la seconde substance, il ne s’agit pas de la division des significations universelles, mais de l’imposition de la signification univoque à partir de la première substance. Porphyre suit dans le deuxième cas avec les néoplatoniciens la division du sens universel dans le cadre de la supposition donnée par la connexion « *individuum—species—genus* ». Dans le schéma aristotélicien des *Catégories*, tout est en ordre. Dans le mode de l’universalité, il est vrai que la négation de l’espèce (« homme ») entraîne la non-existence de l’individu supposé (« Socrate »). La raison en est claire, car dans le mode de prédication hyparchique donné par l’imposition, l’espèce est plus proche de la substance première que l’individu défini par l’espèce (*Cat*. 2b8). L’unité atomique de sens n’apparaît qu’au terme de la série de division des universaux grâce à la dernière différence spécifique. Elle sépare la dernière partie du sens générique comme la chose individuelle universelle et indivisible de l’espèce. L’individu n’est donc pas donné comme la substance seconde par l’imposition et il ne peut jamais l’être. L’individu est créé à la fin, par la division du sens universel fait par la supposition à partir du genre. La séquence de la création du sens donné de l’espèce à l’individu est bien faite. Elle montre clairement que dans le cas de la non-existence de l’individu universellement défini, son espèce peut exister. Il peut y avoir l’espèce « homme », mais aucun individu appelé « Socrate ». Dans le scénario de Porphyre, l’espèce occupe la position clé du lien intermédiaire (*medium*) dans la prédication existentielle, ce qui est confirmé plus tard par la falsafa et par la scolastique. Il est nécessaire de suivre la voie du datif métaphysique, cette fois-ci en matière de prédication catégorielle. Si l’espèce est donnée dans le mode de l’imposition (c’est-à-dire dans le mode hyparchique et univoque de la métaphysique), alors dans l’ordre de l’universalité le genre et le proprium existent nécessairement dans le mode universel univoque. Dans ce cas, la supposition suit l’imposition et toutes les deux sont dans l’ordre métaphysique. L’espèce et l’individu hypostasiés, entièrement séparés du sens originel de la prédication hyparchique, acquéraient dans la scolastique moderne une importance centrale pour la détermination de l’objectivité. Fatalement, ils acquièrent le statut de substance première. Comme nous le verrons plus loin, ce raisonnement conduisit à une éclipse de la première substance dans la métaphysique moderne. Cette éclipse atteint son apogée dans la philosophie de Scotus (OBJ III, ch. 5.3.2). Porphyre sait que cette approche néoplatonicienne concernant les universaux ferait de l’existant un genre le plus élevé. La chose réelle, dans son existence unique, détermine les propositions (*Cat*. 2a11–12). Par conséquent, l’imposition de la signification de la première substance ne doit pas disparaitre dans la supposition. La signification catégorique de la substance seconde cesserait d’exister si la relation hyparchique à la substance première disparaissait. L’existence de Socrate comme première substance réelle détermine par le datif métaphysique les universaux des genres et des espèces (οὐχ ὁ Σωκράτης ἂν εἴη οὐσία πρώτη ἀλλὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, *Porph. In Cat.* 90.25–26). Porphyre ajoute donc immédiatement le second côté de l’équation. La première substance indivisible et réelle (ἄτομος οὐσία, *ibid*. 90.31) établit la prédication, car le *modus tollens* tient, ce qui prouve sa priorité. Porphyre considère cette substance seconde atomique donnée sur le mode de l’imposition comme le premier *praedicabile* au sens du concept général (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες). Cette substance atomique prise sur le mode de l’imposition existe dans la prédication catégorique comme une substance seconde. Ensuite, la seconde atomique et non plus divisible forme la source de la signification catégorique pour l’espèce « homme » grâce à l’imposition du sens univoque (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος ἐπενοήθη, *ibid*. 90.32–33). Porphyre souligne qu’il entend par là la première substance aristotélicienne parce qu’elle sert de cause à la prédication générale en tant que telle (αἴτια τοῖς κοινῇ κατηγορουμένοις ἐστὶ τοῦ εἶναι, *ibid*. 90.30–91.1). L’application de *modus tollens* indique le fait suivant. La substance indivisible est donnée en mode hyparchique (ἄτομος οὐσία) comme la première substance. Quand elle est éliminée, la prédication deviendrait impossible sur le plan prédicatif de la seconde substance faite par l’imposition. La substance indivisible devient ainsi l’existant « premier », au sens à la fois réel et catégoriquement déterminé. Là encore, on retrouve la double voie de l’hyparchie qui doit entrer en correspondance. La première substance hyparchique doit nécessairement (c’est-à-dire d’une manière de vérité comme correspondance métaphysique) être suivie par la prédication faite par l’imposition qui établit le sens spécifique de la seconde substance. La substance deux fois « indivisible » est maintenant donnée dans le nouveau mode de correspondance de l’Être et de la pensée selon le troisième fragment de Parménide (ch. 1.2). Elle forme donc une base causale et sémantique de la prédication catégorielle. Cette double primauté « atomique » de la première substance hyparchique et de la deuxième substance spécifique est retenue dans les deux commentaires de Porphyre et elle recouvre exactement la position fondamentale des *Catégories*. La première imposition du sens est déterminée uniquement par la première substance effective, prédite de manière hyparchique (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Porphyre critiquait ainsi l’école de Plotin, qui défend l’existence tout à fait autonome des universaux. L’argumentation montrait que la vision néoplatonicienne du monde est un non-sens, car elle créait une signification de la substance première *ex nihilo*. L’interprétation aristotélicienne des catégories assure la signification de la première substance atomique réelle pour l’imposition de la seconde substance atomique et univoque. Le chemin assure ainsi la possibilité de la prédication et aussi la vérité métaphysique (c’est-à-dire au sens d’Aristote) de la division générique et spécifique des universaux. Alors, ce n’est plus un problème de composer une prédication dans le cadre des significations universelles *per prius* et *per posterius*. Voir la deuxième partie de l’énoncé des *Catégories* selon lequel les genres et les espèces prédisent la substance de manière catégorique selon le sens universel des espèces (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Porphyre établit la division du générique dans la deuxième étape, celle de la supposition. Les significations universelles divisibles seront plus tard connues sous le nom « l’Arbre de Porphyre » (*Arbor Porphyriana*). La position du genre, de l’espèce et de l’individu dans l’*Isagoge* détient une importance capitale pour le développement ultérieur de l’objectivité. La prédication universelle *per prius* établit à partir du genre la prédication *per posterius*. Elle suit la différence générique et l’espèce et elle va finalement jusqu’à l’individu. L’espèce garde une position centrale dans le cadre de la prédication à cause de la proximité avec la première substance réelle. Elle détermine la chose unique abstraite, qui est donnée par la division des universaux jusqu’au but (*individuum*). En même temps, la signification spécifique est en relation directe avec la dernière dans le cadre du genre, d’où part cette division universelle.

Un rôle clé sera joué dans la création scolastique de l’objectivité par le statut ambivalent d’une substance indivisible (ἄτομος οὐσία). L’interprétation précédente prouve que Porphyre distinguait l’indivisibilité fondamentalement en trois registres : substance première, substance seconde, individu. La première indivisibilité est réelle, la deuxième est catégorielle et univoque dans le cadre de l’imposition, la troisième est dialectique et univoque dans le cadre de la division universelle du sens générique faite par supposition. C’est précisément la supposition, que les néoplatoniciens respectaient le mieux. En perspective de la gigantomachie explorée à propos de la substance, cette ambivalence de la substance atomique fait le cœur et le but (σκωπός) de l’interprétation des *Catégories* par Porphyre.[[41]](#footnote-41) L’herméneutique défend avant tout le sens hyparchique de la prédication à partir de la substance première, car il forme le sens aristotélicien des *Catégories* et de la *Métaphysique*. De la présente interprétation s’ensuit, que si nous laissons de côté la prédication hyparchique de la première substance dans le mode d’imposition, le sens de substance indivisible n’est plus lié à la première substance. Il perd nécessairement la signification métaphysique de la seconde substance. La logique ne voit que les significations qui sont construites par la supposition. Dans le cas, on arrive à une autre sorte de l’indivisibilité que celle faite par l’espèce prédite par l’imposition, alors de manière hyparchique. L’indivisibilité générique se fait par le lien entre l’espèce et le sens universel final, qui est créé par le mouvement de la *differentia specifica*. Un sens universel ainsi créé, ne peut plus être divisé (ἄτομος οὐσία, *individuum*). Cet *individuum* fait par la supposition sur le plan de la division dialectique commença à jouer le rôle fatal, car il supplanta le rôle de la seconde substance, et plus tard, il remplaça même la première substance. L’herméneutique doit trouver le *peccatum originale* de la métaphysique moderne sous la forme de l’*Irrtum* de Heidegger. Voici la citation de l’*Isagoge* dans la traduction latine de Boèce, qui, après l’allégorie de la caverne de Platon, établit la première *Lichtung* de l’objectivité occidentale. Il faut garder à l’esprit la double trajectoire du regard sur l’existant (*Vor-blickbahn*), tout comme Porphyre, Boèce et Heidegger. Cette trajectoire est maintenant donnée dans l’actualisation de la substance atomique par-derrière, donc sur le mode de la division dialectique des significations universelles faites par la supposition.

« L’individu est sous l’espèce et l’espèce sous le genre. Le genre forme en un certain sens le tout (*totum enim quiddam est genus*) et l’individu en fait la partie (*individus autem pars*). Mais l’espèce forme en réalité le tout et aussi la partie (*species vero et totem et pars*). Enfin, l’espèce forme la partie par rapport à quelque chose de différent (*pars quidem alterius*), alors que l’espèce dans son ensemble ne se rapporte pas à quelque chose de différent, mais à la partie individuelle de l’espèce (*totum autem non alterius, sed aliis*), car l’espèce dans son ensemble est constituée de parties. » [[42]](#footnote-42)

L’actualisation du sens (*Bezugssinn*) est maintenant donnée dans le cadre du sens compris par-derrière, c’est-à-dire à partir du genre comme dernière unité univoque de signification. Le genre est la totalité complète de la signification dans la prédication universelle ; les espèces et les individus en font partie. Les espèces et les individus sous forme de supposition sont subordonnés au genre (εἶδος ὑπὸ τοῦ γένους). La définition part de l’individu dernier et non plus divisible en tant que partie universelle du tout universel supérieur, ce qui est l’espèce (τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους). L’espèce joue un rôle essentiel, que nous avons déjà indiqué plus haut. Il existe un double *Vor-blickbahn* concernant l’espèce comme un tout et une partie (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος). Dans le domaine du genre, l’espèce n’est qu’une partie (supposition) ; mais par rapport à la chose singulière, elle est une plénitude de la signification indépendante, qui est donnée par la proximité hyparchique de la première substance (imposition). L’espèce représente une plénitude inférieure à celle du genre du point de vue de la supposition, parce que le genre prédit le sens générique univoque pour l’espèce et l’individu. La primauté dialectique du genre montre clairement le *modus tollens*, qui est maintenant utilisé sur le plan d’actualisation de l’existant par-derrière, alors par la supposition. Par la séparation des différences spécifiques inférieures (rationnel, irrationnel), le genre « animal » continuera d’exister, mais pas l’espèce « homme », parce que ce sens universel ne surgit que par le mouvement de la différence générique dirigée vers le bas, vers l’espèce. Pour Porphyre, cependant, l’espèce n’est pas aussi radicalement séparée de l’individu (ὐκ ἄλλου) que l’espèce du genre. L’espèce signifie « dans », ou « en vue de » (ἐν ἄλλοις) l’altérité des individus qui font part de l’espèce. Ceci est logique, car l’individu détient un sens spécifique comme sa supposition fondamentale qui ne peut pas être divisé davantage. Le sens générique peut être divisé, mais le sens spécifique ne le peut pas. La signification métaphysique qui est universelle et complètement univoque, elle n’existe qu’au niveau de l’espèce atomique faite par la supposition et par l’imposition. Dans la perspective de la supposition, l’espèce constitue le dernier niveau du sens final indivisible. Dans la perspective de l’imposition, l’espèce constitue le premier niveau du sens indivisible. Dans le mode d’imposition, l’espèce est principalement déterminée à partir de la substance première ; dans le mode de supposition, elle est secondairement rapportée au genre supérieur. L’individu pris dans le mode d’imposition n’a aucune possibilité d’une signification autonome. Le sens fait par l’imposition n’existe même pas pour le genre. Il n’y a pas de sens générique qui peut être divisé dialectiquement. L’individu n’existe d’ailleurs pas de manière autonome en mode de la supposition car il fait partie de l’espèce (*partibus enim totum est*). Si l’individu perdait complètement sa signification dérivée de l’espèce, alors il n’aurait rien du tout d’universel et il cesserait d’exister dans la pensée. Le néant ne peut être divisé, car, selon Parménide, le non-être ne peut être prédit. Par conséquent, l’espèce forme une partie par rapport à l’individu comme quelque chose d’autre qui est subordonné à l’espèce (*pars quidem alterius*). L’espèce se distingue de l’individu par rapport au tout, qui est divisé en d’autres parties individuelles. La division de l’espèce vers le bas fait que l’individu se sépare de l’espèce par la dernière différence, mais non par un sens différent. La détermination dialectique du sens universel doit alors nécessairement s’arrêter, car il n’y a plus rien de spécifique, qui pourrait être divisé davantage. Par conséquent, l’espèce en tant que totalité du sens par rapport à l’individu n’est pas donnée comme quelque chose de différent (*totum autem non alterius*). L’espèce est supérieure par rapport à l’individu, puisqu’elle peut être différenciée dans la classe inférieure des individus spécifiquement déterminés. Par conséquent, les individus atomiques diffèrent de l’espèce par le fait de cette dernière différenciation, mais non par le fait d’une signification différente. L’individu est spécifiquement donné et ne peut se faire d’une autre manière. La définition comme supposition de son identité individuelle est la même que pour les espèces. Les espèces ont un autre type d’identité que les individus (*totum*, ἄτομον μέρος), car à ce dernier niveau de division des universaux, les individus ne diffèrent qu’entre eux (*aliis*, ἐν ἄλλοις). La dernière unité du sens reste sur le plan de l’espèce. Derrière elle, il n’y a que l’unité atomique indivisible de l’universel et pas davantage de signification spécifique pour diviser. Par conséquent, la citation se poursuit par le fait que l’individu forme une partie de l’espèce, qui est la seule à former la totalité finale du sens (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον). Par conséquent, l’individu possède le caractère catégoriel de l’espèce, mais seulement partiellement, car il est séparé de cette totalité par la dernière différence. L’original grec est absolument clair par rapport à l’ambiguïté qui influencera la traduction latine et ensuite toute la tradition moderne. Les individus font une partie de l’espèce (ἄτομον μέρος) et c’est seulement et uniquement ainsi qu’on peut le définir comme unité individuelle faite par la signification spécifique (*totum*). Par conséquent, l’espèce constitue la totalité finale du sens par rapport aux individus, car elle établit la supposition du sens spécifique final (τὸ ὅλον) qui couvre toutes les unités atomiques individuelles (τοῖς μέρεσι). La métaphysique moderne reprit cette dernière division et détermina sur cette base une nouvelle relation catégorielle entre la « première substance » totalement fausse (*individuum*) et la seconde substance (*species*). Les volumes suivants montrent comment cette relation entre l’individu et l’espèce fonde le sophisme objectif de la prédication catégorielle et de la métaphysique moderne, connu sous le nom d’« *Irrtum* » de Heidegger.

Porphyre, Boèce et leurs successeurs classiques dans l’Occident latin soutiennent que les individus en tant qu’universaux acquièrent la signification abstraite uniquement par la dialectique. Leur signification procède de l’espèce supérieure. En soi, les individus n’ont aucune possibilité de l’univocité parce qu’ils ne forment qu’une partie de l’espèce. L’individu est chez Porphyre une unité (*totum*) dans un sens très spécifique lorsque la signification universelle de l’espèce n’est séparée que du néant. Par la dernière division spécifique, les individus ne diffèrent qu’entre eux (ἐν ἄλλοις). Les individus ne diffèrent qu’entre eux et pas autrement. Cette division correspond à la notion de la « valeur » que Saussure prit pour définition du système des écarts différentiels, comme on a indiqué dans la partie introductive du livre. Il s’agit du degré le plus faible de l’univocité faite par supposition qui existe uniquement dans l’intellect. Sans l’imposition faite par l’espèce, il n’y aurait pas du tout d’univocité de l’*individuum*. Sur cette base nihiliste est née l’aberration de la métaphysique moderne. L’interprétation originelle de l’individu (τὸ ἄτομον) selon les *Catégories* et selon l’interprétation de Porphyre disparut complètement dans les écoles néoplatoniciennes. L’universalité spécifique au niveau de la dernière division n’est pas divisible, et elle ne comprend rien de plus. Cet individu ne peut être ni une essence ni une sorte de substance. L’essence présuppose une définition du sens donnée de manière autonome selon la supposition par les genres et les espèces. La seconde substance contient en plus un sens univoque donné par l’imposition de la première substance. L’individu comme signification atomique représente simplement la division dialectique des significations universelles pures. L’individu donné en soi et pour soi ne signifie presque rien. C’est pourquoi, dans l’ordre de la supposition universelle, il est le plus éloigné à la fois de la substance première et de l’universalité générique. Son sens universel n’apparaît qu’à la fin, après une différenciation complètement accomplie du sens générique et du sens spécifique. Du point de vue de la prédication universelle, il y a l’unité générique la plus élevée (*totum est genus*). Le sens de l’individu est le plus éloigné du sens universel de la substance seconde comme genre. L’individu ne comprend que l’universalité minimale, car il ferme la division du sens spécifique. Du point de vue de la prédication hyparchique, l’individu est presque un non-être et il fait part de l’espèce. Son existence est faite par la supposition et elle n’est donnée que dans l’intellect. Dans la prédication des universaux fondée sur la division du sens universel, l’individu se tient à la fin de toute universalité. Par rapport au genre et à l’espèce, l’individu se distingue par le fait qu’il ne peut plus être divisé en parties subordonnées, ce qui constitue son altérité par rapport à la divisibilité des genres et des espèces. Après l’individu, plus rien ne vient et le pur non-être ne peut être ni pensé ni prédit. L’individu ne peut constituer en soi aucun sens universel, qui est originellement donné de manière générique et spécifique. Au contraire, il reçoit en partage ces significations étant la fin de la série dialectique. Rappelons le sens fondamental de cette thèse. L’herméneutique considère la détermination moderne de l’individu sur le mode de l’*Irrtum*. L’unité atomique donnée par la division finale du sens universel (τὸ ἄτομον, *individuum*) n’implique qu’un sens minimal pris dans la signification catégorielle de la substance seconde comme imposition ou supposition (*totum*). Aristote fondamentalement modifia la division platonicienne des plus hauts genres de l’être (διαίρεσις). Porphyre procède en conséquence, puisque la division des universaux ne procède que dans l’esprit et non dans la réalité. De manière univoque, les catégories concernent la substance seconde prédite comme le genre le plus élevé dans le contexte de la supposition. Le genre se lie par la supposition à la première substance, mais cette façon de prédication a besoin d’imposition à partir de l’espèce pour être univoque. Par conséquent, le genre est lié *per posterius* à l’imposition de la signification par l’espèce, qui *per prius* prédit l’être hyparchique de la première substance. Ainsi, les genres les plus élevés des néoplatoniciens sont dégradés comme de simples produits mentaux de l’esprit.

Les néoplatoniciens prennent comme totalement inacceptable la connexion catégorique et hyparchique « première substance hylémorphique dans la réalité — espèce universelle dans l’esprit ». Pour eux, la prédication hyparchique faite à partir de la première substance matérielle n’a presque aucun sens. Voir la position susmentionnée de la substance hylémorphique chez Plotin. La division aristotélicienne des genres s’est transformée en une prédication catégorique donnée dans le contexte de l’imposition et de la supposition. Elle diffère fondamentalement de la *dihaíresis* platonicienne exposée dans le dialogue *Sophistes*. Platon divise les idées comme des genres suprêmes dans leur être substantiel et autonome. L’individu, dans l’interprétation et la division de Porphyre, contient l’universalité dans une mesure tout à fait faible ; il ne se tient donc qu’à la fin de la prédication universelle. L’individu indivisible forme un ensemble abstrait et il se situe le plus bas dans la signification universelle et métaphysiquement univoque. Par rapport à l’*Isagoge*, l’individu ne forme qu’une partie du tout (genre et espèce) ; il n’a donc pas de signification catégorique indépendante comme c’est le cas des universaux métaphysiques unifiés en mode de *totum*. L’universalité de l’individu suit l’espèce sur le plan de l’imposition et même de la supposition. L’individu forme une signification spécifique (*totum*) qui ne diffère en rien de l’espèce (*totum autem non alterius*). L’individu n’est presque pas universel sur le plan de la métaphysique. Il se trouve à la frontière du non-être de l’universalité métaphysique et il est le plus éloigné de la première substance réelle. Il est évident que l’individu n’existe presque pas, car il occupe la frontière entre l’être et le non-être. L’individu n’a pas d’existence réelle, car même la species et le genre n’en ont pas. De plus, l’individu contient un sens spécifique absolument minimal, qui n’est donné que dans l’intellect. L’individu ne fait pas une seconde substance au sens propre fait des catégories. Pour cette raison fondamentale de la double déficience, il participe à une autre plénitude de sens (*totum*), qui est liée au genre et à l’espèce. Ils ont leur propre signification universelle et autonome. L’espèce forme le dernier niveau de signification (τὸ ὅλον). L’actualisation de l’existant par-derrière va au genre donné *per prius,* et après la division reprend l’espèce prédite *per po*sterius. Cette prédication établit la dernière unité de signification pour l’individu en tant que partie de l’espèce (τοῖς μέρεσι).

Il convient maintenant d’évoquer encore une fois la transformation de *dativus metaphysicus* selon la *quidditas* d’Aristote (ch. 1.1). La correspondance de la chose et de la pensée au sein du couple « *ousía—parousía* » contourne la première substance, parce que la cognition procède par prédication catégorique de la seconde substance. La substance réelle est prédite véridiquement sur le mode de la substance seconde. Le prix à payer concerne la disparition de l’existant réel de la métaphysique. C’est un évènement tragique de l’abandon de l’existant (*Seinsvergessenheit*). L’analyse précédente du concept clé de la métaphysique aristotélicienne (τό ἦν εἶναι) montre le passage de la première substance dans Léthé archaïque qui abrite le passé de la première substance. Selon la prédication catégorielle et aristotélicienne défendue par Porphyre, l’espèce transfère l’universalité à l’individu selon le datif métaphysique. L’imposition se fait d’abord par rapport à la substance première, ensuite par rapport à l’espèce. Elle représente la première substance réelle comme la première unité du sens métaphysique. La modernité néoplatonicienne accomplit la donation absurde de l’être selon la forme erronée du datif métaphysique. La tragédie philosophique est devenue une tragicomédie moderne suivant la mésinterprétation faite de l’enseignement de Porphyre. La modernité fit une combinaison des genres les plus élevés chez Plotin et de la prédication catégorique. Le nouveau couple « *ousía—parousía* » annule le sens fondamental de la métaphysique aristotélicienne. La nouvelle transition de *quidditas* moderne combine à l’équivoque les différents sens de la substance dite « indivisible » (ἄτομος οὐσία). L’espèce totalement abstraite en tant que « substance atomique » est entrée en philosophie par pure supposition et elle ne conserve sa signification que dans le cadre de l’abstraction logique. Cette espèce est devenue la première substance « aristotélicienne » du néoplatonisme. La première substance réelle appartient progressivement au passé. À sa place vient la substance du troisième genre (*individuum*, τὸ ἄτομον) définie dans l’*Isagoge*. Le sens aristotélicien de la donation de l’être « à cet individu ici » (τό τί) se trouve chez Porphyre selon la définition *quidditas* d’Aristote (ch. 1.1). La supposition change la signification hyparchique en signification universelle. Ce changement fait un autre type de prédication univoque du genre à l’espèce. L’individu n’a pas de signification propre, car il fait partie de supposition faite par l’espèce. La métaphysique moderne a créé un nouvel « événement » (*Ereignis*) de transition de non-être dans « exsistence » inouïe de l’existant moderne. La signification universelle de l’espèce se transforme en la première substance qui acquiert l’apparence objective. Par une donation mythopoétique, cette « première substance hyparchique » passe le sens de l’être dans l’individu en forme d’une « seconde substance » (*tertium ens*). L’espèce aristotélicienne est passée dans le passé (ἦν εἶναι) par rapport à l’individu et au genre. L’espèce classique presque cessa d’exister, car elle a été séparée de l’individu objectif (*tertium ens*) par la différence objective. Cette nouvelle différence est apparue parce que l’*individuum* est devenu un nouveau type de la substance seconde. Il n’y a pas de la division du sens de l’espèce à l’individu. En vertu du *dativus possessivus* (OBJ III, ch. 4) tout à fait faux et mythologique, l’individu moderne reçoit quelque chose qui ne lui avait jamais appartenu, à savoir un sens autonome, et même hyparchique en plus. Au lieu de l’individu de Porphyre, il y a l’espèce qui entreprend un voyage dans le royaume du non-être. La modernité créa un nouveau datif métaphysique, et là où il ne pouvait être à l’origine. L’individu revêt la robe neuve de l’empereur et, par là, un nouvel existant du troisième genre est né. L’acte classique de la donation de l’être se réfère dans le mode de la supposition uniquement à la signification universelle. La donation fondatrice dans la métaphysique est forgée par l’imposition du sens hyparchique de la substance réelle à l’espèce abstraite, car l’individu ne peut posséder aucune signification catégorielle autonome. L’individu possède une signification catégorielle universelle à un degré minimal parce qu’il est dérivé de l’espèce dans la division de la signification faite par la supposition. L’individu fait partie de l’espèce, qui est le premier et le plus important *totum* hyparchique donné par rapport à la première substance réelle. Les néoplatoniciens et les sophistes latins complètement renversèrent cette signification minimale de l’individu, appelée plus tard *esse diminutum*. La modernité fait de l’individu un mix de la première et deuxième substance. La métaphysique moderne conçut l’individu par l’escamotage de « l’existant fixe » (*esse ratum*) qui était inséré d’abord dans la pensée divine, et dans la philosophie leibnizienne ensuite. Le sens supposé de l’individu dans le mode *totum* ne se réfère, dans le passage cité de Porphyre, qu’au sens universel le plus élevé, ce qui, on le comprend, est l’espèce en premier lieu. Par conséquent, du point de vue de la prédication universelle classique, l’individu ne forme qu’une partie de la totalité supérieure de la signification universelle, qui est donnée au niveau de l’espèce (*partibus enim totum est*). L’*individuum* fait l’unité déterminée de sens (*totum*) uniquement en raison de son indivisibilité. Le sens métaphysique de la substance seconde (*totum*) est d’abord donné à l’espèce. Les deux sens de *totum* sont fondamentalement différents car ils ne partagent pas le même sujet de prédication catégorielle. L’individu n’a presque plus de sens universel, car il ne rend plus la partie divisible de l’espèce dans le cadre de la supposition. L’Arbre de Porphyre suit cette logique de division au niveau des universaux.[[43]](#footnote-43) Le dernier individu indivisible en tant que tout (*totum*) contient l’universalité presque au niveau zéro, parce qu’au terme de la division entre les espèces il n’y a presque plus de sens universel. Ce qui est individuellement divisé se distingue les uns des autres par le seul fait de la division (τοῖς μέρεσι, *aliis*). C’est le premier exemple connu de la « valeur du signe » qui fait la différence structurelle dans la linguistique moderne de Saussure (« les écarts différentiels »). L’espèce fait la première unité du sens pour la détermination universelle de la seconde substance, puisqu’il garde la première signification universelle propre. L’espèce reçoit une nouvelle position par rapport aux choses singulières. Elle occupe le premier niveau universel de signification sur le mode de l’imposition qui se distingue du genre, lui-même fait par la supposition. La première totalité de sens (ὅλον, *totum*) est l’espèce, qui occupe une position ambivalente par rapport à l’individu. De l’individu indivisible, l’espèce se distingue par la divisibilité de la signification. Par conséquent, l’espèce et l’individu forment un type particulier d’unité de la signification faite par la supposition comme le divisible (l’espèce) et l’indivisible (l’individu). En revanche, dans le mode d’imposition, l’espèce est indivisible et l’individu n’a pas de signification propre, puisque l’espèce fait la substance atomique primaire. Boèce et après lui, les connaisseurs classiques d’Aristote maîtrisaient la signification originelle de l’individu en tant que partie unique de la signification spécifique dans la prédication catégorielle. Ils prenaient la prédication comme la supposition par rapport à l’espèce et comme l’imposition par rapport à la première substance. Contrairement au néoplatonicien Anselme et aux porrétains modernes, Abélard souligne la différence fondamentale entre le *totum universale* et le *totum integrum* (OBJ II, ch. 1.2). Cette définition espèce et individu jouera un rôle clé dans les formes d’objectivité après 1250. L’individu, pratiquement inexistant, vient comme un Messie intellectuel de la modernité. L’individu organise la nouvelle parousie de la pensée paranoïaque de la philosophie moderne. Le triomphe de l’individu comme nouvelle substance première et seconde (*tertium ens*) provoqua les erreurs fatales dans la *via Modernorum*. À l’époque du nihilisme métaphysique, l’existant comme la substance aristotélicienne finit dans l’oubli complet (*Seinsvergessenheit*). La nouvelle forme d’espèce fait passer l’universalité dans l’individu sur le mode du datif métaphysique.

Examinons brièvement cette nouvelle forme du datif moderne. Il entre dans la pensée par le *dativus obiectivus* et il présente la signification objective de l’existant (OBJ III, ch. 4). On en est arrivé à une erreur fatale concernant la prédication par la supposition à partir de l’espèce qui se substitue à la première substance réelle. L’individu reçut un nouveau type de l’existence objective comme la forme générique de l’être néoplatonicien (*Seiendheit*). L’herméneutique étudie cette acquisition particulière de l’existant objectif par le terme *dativus possessivus* (OBJ III, ch. 4). L’individu détient une signification imposée et supposée à la fois, qu’il n’a jamais eue et qu’il ne pouvait pas avoir. Auparavant, l’individu possédait un minimum de l’existence autonome. La substance atomique reçut les nouveaux vêtements de l’empereur, qui lui convient parfaitement, comme dans le célèbre conte d’Andersen. Ce conte des fées provenant de l’*Irrtum* métaphysique se poursuit jusqu’à aujourd’hui sous l’influence des Furies académiques. La philosophie et la science occidentale objective ont été créées de cette manière. Furies sont l’instrument de punition des divines Muses, qui ont conduit cette comédie divine au nihilisme métaphysique actuel. Les Muses trompeuses n’ont laissé que la dernière part du gâteau non pas réel, mais individuel à la modernité perdue qui pratique la tragicomédie académique. Le nouveau statut du genre et de l’espèce donna naissance aux nouveaux existants du troisième genre, qui ont été créés par le néoplatonisme de Jamblique et Simplicius. La détermination néoplatonicienne suivante *Isag*. 7.27–8.3 procéda sur le mode de l’*Irrtum* en faisant une époque nouvelle. Les successeurs de Porphyre unirent l’espèce et l’individu dans une sorte de substance atomique ridicule. Dans un développement ultérieur, Simplicius et Philoponus ont mélangé cet individu du troisième genre avec la chose singulière au niveau de la substance première d’Aristote. La confusion de la singularité et de l’universalité établit le sens objectif de *Physique* d’Aristote dans le néoplatonisme. Selon l’interprétation des *Catégories* par Porphyre, la révolution des néoplatoniciens fonde la *revolutio* en deux temps, qui se donnent comme un retour à Platon et à Plotin. Premièrement, les néoplatoniciens déplacèrent la prédication hyparchique. Ils déterminaient la catégorisation uniquement dans le cadre de la *dihaíresis* platonicienne, qui définissait la division du genre en espèces. En second lieu, ils ont fait de l’individu indivisible une première substance indivisible, qu’Aristote ne conservait qu’en réalité. Ces deux erreurs fatales contribuèrent au fait que de l’interprétation des *Catégories* par Porphyre ne reste que l’*Arbor Porphyriana* comme simulacre majeur qui fonde la science moderne et postmoderne. Par la transformation de l’individu en genre platonicien le plus élevé et en une nouvelle substance première, une nouvelle substance indivisible est née. Elle représente l’existant typique du troisième genre. La confusion ultérieure sur les universaux concerne le statut peu clair de *tertium ens*. Le sens catégorique ne se prédit plus de la manière hyparchique, car ce sens de la prédication catégorique disparut dans la modernité. L’imposition est librement échangée contre la supposition. L’objectivité assigne les universaux en tant qu’existants hypostasiés du troisième genre aux substances premières réelles sur le mode *ante rem, in re, post re*. L’insertion du sens hypostatique dans les substances premières ou une analogie de la substance première avec les universaux hypostasiés est un non-sens complet selon l’interprétation aristotélicienne des catégories et selon son héritage classique. Aristote, après la critique de Platon, considère la division dialectique des universaux comme une procédure secondaire. La métaphysique présuppose la prédication catégorielle comme *impositio* in mode *per prius* par rapport à la substance première hylémorphique. La thèse de base affirme la non-existence des universaux au même niveau comme la substance première. La preuve en forme de *modus tollens* et de *destructio primis* cités ci-dessus a été adoptée par la scolastique à travers le *Grand Commentaire d’Averroès sur De anima*.[[44]](#footnote-44) Le genre en tant qu’universel est devenu un nouveau type de substance dans la modernité. Il rend possible la prédication catégorique de tout ce qui est spécifique et individuel. L’individu est donné sur le mode du datif métaphysique modernisé, c’est-à-dire en fonction de l’unité du sens originel, générique et spécifique. L’individu devient une pseudo-substance qui est constituée *per prius*. Le sophisme tragique de la modernité et de la postmodernité, dirigé par les Muses enjouées, repose sur le fait que, même après l’échange de la substance première avec l’individu, la proposition citée *Cat*. 2a14–16 sur la double prédication hyparchique et universelle tient débout au niveau formel et logique. L’espèce est située à un étage de prédication inférieure à celui du genre et elle détermine directement la signification ultime indivisible de l’individu. La chose individuelle atomique est devenue un nouveau *totum* à cause de la signification comme imposition, qui a été créée complètement *ex nihilo*. La signification tragicomique de l’individu atomique provient du fait que la prédication purement logique est incapable de distinguer l’individu de la première substance réelle ou de la seconde substance prédite par imposition classique. La paranoïa moderne est pleinement logique dans le cadre de la *veritas* moderne. Elle est fondamentalement tragique par rapport à la vérité comme *a/lètheia* archaïque et musicale.

Les interprètes classiques des *Catégories* ont refusé de donner à l’individu un sens métaphysique fait par l’imposition. Puisque les interprètes avaient un discernement sain provenant de la métaphysique classique, ils ne pouvaient en aucun cas accepter la tragique confusion de sens (μανία) provoquée par les Furies logiquement futées et donc entièrement modernes. L’universalité suit la réalité et non l’inverse, car l’esprit critique donné par l’influence des Muses n’est ni paranoïaque ni maniaque. L’individu n’a aucune possibilité d’obtenir un sens propre au niveau de la deuxième substance. Par conséquent, l’individu aristotélicien ne reçoit pas l’universalité de l’espèce dans l’acte de donation par le datif objectif comme dans le néoplatonisme et la modernité. L’individu n’a aucune consistance comme une nouvelle substance seconde, car ce privilège détient l’espèce et le genre. Il est né par l’acte de participation et de division ultime de la signification universelle. L’individu ne peut s’approprier aucune univocité autonome au niveau *per prius* fait par l’imposition, car celle-ci n’appartient qu’à l’espèce. Les néoplatoniciens disposaient d’une connaissance mythopoétique de l’individu, qui était plus forte que la réalité et la pensée critique. Les universaux (*individuum*, *species*, *genus*) ont été définis comme les secondes substances universelles et ils reçoivent une signification hyparchique, complètement autonome. À cause de la *dihaíresis* platonicienne, l’espèce acquit la place de la première substance moderne. L’imposition va désormais à la première substance hylémophique aristotélicienne qui a été transformée en *individuum* moderne. Pris au niveau de la logique, l’interprétation des *Catégories* n’a pas changé du tout. Les modernes prirent le texte à la lettre et l’interprétèrent dans un nouveau paradigme. Ainsi, un nouveau mode de la pensée pythienne apparut, qui constitue la paranoïa des *Modernorum*. Le « Socrate » logique en tant que l’individu moderne est créé en mode paranoïaque de l’*idem* comme une pure supposition mentale ; il possède la même « substance » que le Socrate hyparchique fait par l’imposition métaphysique en mode de l’*ipse*. Peu importe que ce soit un cadavre ou une personne vivante.

Les contemporains de Porphyre se sont assis à la table académique des premières universités antiques, et ont suivi la voie de Delphes détruite et des Pythies disparues. Ils créèrent leur propre science mythopoétique des oracles. Lors de ces rassemblements sacrés (ὄργια, *conferentia*) des néoplatoniciens, une nouvelle forme d’éducation occidentale « orgiastique » émergea sous la direction des Furies. Cette éducation acquit un caractère objectif dans les époques suivantes de syncrétisme métaphysique. Aujourd’hui, cette *apaideusía* (ch. 1.2) est poursuivie de manière entièrement globale. La mesure de cette folie mythopoétique est objectivement indexée dans les bases de données scientifiques et financièrement rémunérée. Les modernistes néoplatoniciens ont scellé le destin de la pensée occidentale en raison de l’interprétation pythique et pseudo-mystique des *Catégories* et en faisant la même interprétation erronée des commentaires de Porphyre sur les *Catégories*. L’orgueil intellectuel des « hommes divins » comme Jamblique correspondait tragiquement à la mesure de leur erreur métaphysique. Le nouvel individu du troisième genre commença à agir comme la première ou la deuxième substance. Puis la substance atomique fait le dernier lien de la prédication universelle, qui est donné par la division spécifique du sens universel générique en un sens final et non plus divisible. Ainsi, l’espèce ou l’individu deviennent substances premières et remplacent même la première substance réelle, qui était placée hors de la prédication des *Catégories* et de la *Métaphysique*. La position de l’individu dans le nouveau système de division catégorielle est exactement l’inverse de celle des *Catégories*. Voir l’interprétation précédente de l’*Isagoge* concernant la position de l’espèce et de l’individu dans le mode ἐν ἄλλοις selon Aristote. L’individu moderne perdit le sens universel de l’espèce tel qu’il est donné dans l’*Isagoge*. Dans le néoplatonisme, l’espèce commençait à fonctionner comme la première substance. Elle possède sa propre signification indivisible dans le mode ontique donnée *per se*. À cause de cette erreur, l’espèce néoplatonicienne du troisième genre voit le jour. Elle fonde à la fois la prédication hyparchique et le sens métaphysique *per prius* dans le mode de l’*impositio*. Dans le nouveau système pythien des catégories néoplatoniciennes, l’individu est le plus proche de l’hybride « première substance—espèce », car il fait une part de l’espèce comme sa partie univoque (ἐν ἄλλοις). L’erreur de la nouvelle métaphysique est évidente, car l’interprétation de l’*Isagoge* définit l’individu exactement à l’envers. La chose individuelle spécifique était la plus éloignée de la substance première ; par conséquent, l’individu n’avait pas de sens hyparchique donné par l’imposition et possédait un sens universel très minimal par la participation à la supposition faite par l’espèce. En mélangeant les trois significations originelles entièrement différentes de la substance atomique (première et seconde substance, individu), une exégèse mythologique de la première substance indivisible débuta au troisième siècle. Cette ambivalence de la substance atomique jouera un rôle fondamental dans l’histoire de l’Occident, car elle façonna toutes les formes ultérieures de gigantomachie concernant la substance. Les successeurs de Porphyre ont trouvé une nouvelle prédication catégorielle faite *per prius* et *per posterius*, qui constitue une nouvelle signification de la substance. La dispute sur l’objectivité considère particulièrement la différence entre la détermination formelle et la détermination métaphysique de l’adjectif ἄτομος, qui est affecté à la détermination de la substance « indivisible » (ἄτομος οὐσία). Porphyre soutient que la substance atomique réelle dans son unité originelle ne peut être divisée en partie (oὐκ ἔστιν ἄτομος οὐσία ὁ εἷς τῶν κατὰ μέρος, *Porph. in Cat*. 90.31). L’homme en tant que totalité universelle de sens est donné par elle (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες), et hors de l’être hyparchique de la substance atomique, une prédication universelle peut être réalisée (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος, *Porph. in Cat*. 90.32–33). De l’interprétation précédente s’ensuit que Porphyre n’utilise que la première substance réelle pour la base de la prédication et détermine la seconde substance par imposition à partir de la première substance. En abolissant l’imposition, la théorie de la vérité ne s’applique plus selon le consensus aristotélicien. Si la science part des significations données par la supposition, par exemple mathématiquement et logiquement, alors elle ne peut pas être univoque au niveau hyparchique, car elle procède par la signification causalement engendrée dans l’esprit humain. Pour les aristotéliciens qui défendent la vérité comme la correspondance de la cognition intellectuelle à la réalité, il est vrai qu’à la première substance indivisible dans la réalité correspond la signification indivisible, universellement prédite, de la deuxième substance dans la table des catégories. Cette deuxième catégorie doit être séparée de l’individu. L’individu n’est déterminé que par la *via negativa*, c’est-à-dire à la fin de la série de différenciation des genres et des espèces, par la division des universaux avec l’Arbre de Porphyre. Cette différenciation garde comme fondement une signification métaphysique faite par l’imposition, qui est cependant tout à fait marginale par rapport à la modernité.

Après le déplacement de la prédication hyparchique, les néoplatoniciens n’étaient pas au clair : comment faut-il comprendre l’interprétation de la substance atomique de Porphyre dans son interprétation des *Catégories*? L’indivisibilité est-elle liée à la première substance ou à la deuxième substance ou à toutes les deux simultanément ? Quel est le rôle de l’individu par rapport à la première et à la seconde substance ? Qu’est-ce qui peut être divisé et qu’est-ce qui ne peut pas être divisé ? Il faut examiner le carrefour fondamental de l’aristotélisme qui caractérise toutes les gigantomachies ultérieures sur la substance. Les passages cités de l’interprétation des *Catégories* par Porphyre (*Porph. in Cat*. 90.31–33) et de l’*Isagoge* (*Isag*. 7.27–8.3) ou la traduction latine de Boèce (*In Porph. Isag*. 2.16) parlent clairement de cette question clé. Cependant, l’interprétation du *Modernorum* est devenue académique, pythique et ambiguë. Les déesses de la Vengeance sont des puissances divines du chaos chthonien. Elles apprirent sans problème l’interprétation chaotique moderne des *Catégories*, car il s’agit d’un outil de vengeance parfaitement simple et efficace pour s’en prendre des mortels modernes. Les traités modernes sur les *Catégories* sont devenus un témoin majeur pour faire le jugement tragique sur la modernité. La modernité complètement recouvrit le sens archaïque du mot κατηγορία sur le plan de l’*a/lètheia* musicale. Sous l’influence de *furor logicus* subjectif, les illuminés sont devenus objectivement fous. Mais pris sur le plan de l’esprit moderne et objectivement sain, cela signifie qu’ils ne peuvent pas s’en apercevoir. C’est ainsi que fonctionne la tragicomédie moderne. L’herméneutique voit ces trois ambiguïtés fondamentales dans l’interprétation citée de la substance indivisible. Ces ambiguïtés joueront plus tard un rôle essentiel dans les déterminations ultérieures de l’existant et dans la dispute sur les universaux. Le statut de la substance atomique peut être triple.

1. La substance atomique est conçue comme la première substance (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά καὶ πρώτως, *Cat*. 2a11). La première substance est donc distincte de la prédication catégorique, qui est liée à la seconde substance universellement conçue. Cette interprétation des *Catégories* proposée par Porphyre était suivie dans le cadre de l’aristotélisme classique. L’imposition hyparchique du sens sort de la substance première réelle, donc la prédication catégorique univoque se fait *per prius,* à partir de la première substance réelle. La supposition universelle dans la métaphysique est donnée seulement dans l’esprit. Elle peut être prédite *per prius* après que l’imposition était établie. S’il n’y a pas d’imposition, il n’y a pas de prédication univoque, mais seulement une homonymie du niveau de la logique.
2. La substance se prend indifférenciée dans les deux sens de la substance première et de la substance seconde, où l’imposition hyparchique et la supposition universelle se confondent au niveau de la primauté conçue comme genre suprême (κυριώτατά καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat*. 2a11–12). Une fonction essentielle est attribuée à la divisibilité du sens universel conçue de manière équivoque. L’indivisibilité appartient à la fois à la substance première et à l’individu, car ils font la clôture de la division. Il est alors possible de créer une nouvelle physique et une nouvelle métaphysique en mettant Platon et Aristote ensemble pour créer une nouvelle unité de l’existant. Cette nouvelle unité transcende la signification des *Catégories*. C’est l’attitude des néoplatoniciens comme Simplicius. Ils ont formé une métaphysique comme *scientia transcendens*, qui trouve l’Un situé hors de l’existant et de l’essence.
3. La primauté de la substance atomique se fonde purement formelle sur le mode de la sémantique (σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, *Met*. 1017a23). L’indivisibilité donnée de manière univoque abolit la spécificité de la prédication catégorique dans le contexte de l’abstraction métaphysique et la transfère dans l’abstraction logique. Il est alors nécessaire de fonder une nouvelle métaphysique sur l’intuition directe de l’existant minimal d’un sens indivisible de l’essence selon Avicenne. Cet *individuum* est ensuite déterminé comme une substance aristotélicienne et il est inséré dans l’ordre des catégories comme la deuxième substance. Ainsi, la métaphysique transcendantale des néoplatoniciens se transforme en *metaphysica generalis* moderne, pseudo-aristotélicienne. Telle est l’interprétation de Duns Scotus et la version moderne de l’objectivité, qui ne voient dans les *Catégories* qu’une écriture logique hors de la métaphysique moderne.

L’interprétation précédente de l’*Isagoge* montre que l’émergence de ces trois variantes dans la définition ambiguë de l’individu de Porphyre. Boèce transféra la définition de l’*individuum* dans une forme correcte. L’espèce présente le *totum* du sens et l’individu en fait une partie (*totum autem non alterius, sed aliis*, *In Porph. Isag*. 2.16). Au contraire, l’individu moderne est devenu une unité atomique et autonome. Cela changea la position originelle de l’individu, lequel Porphyre et Boèce définissaient exclusivement dans un mode participatif à l’espèce (*non alterius*). La modernité abolit cette participation et elle l’a remplacée par une altérité conçue de manière catégorique. Cette narrative mythopoétique provient du datif métaphysique modernisé. L’individu est devenu une substance qui était auparavant donnée uniquement au niveau de la première et de la seconde substance. L’individu atteint une position égale à celle des autres universaux (*aliis*). De même, le genre est également devenu une nouvelle substance seconde au niveau hyparchique de l’espèce. L’herméneutique suit la voie du vrai soleil dans le ciel et la vraie nécessité du datif métaphysique dans la pensée. L’interprétation actuelle ne peut pas suivre le chemin maniaque de la modernité. Par conséquent, nous devons distinguer de manière critique les différents modes de substance. Interprétons maintenant chaque version du dilemme catégorique concernant la substance atomique dans les projets de la métaphysique.

1. Dans la première version aristotélicienne authentique, la substance indivisible existe indépendamment de la prédication et établit causalement les *praedicabilia* universels. Selon l’écrit *De anima*, le concept universel surgit dans l’esprit sur la base de l’expérience sensorielle. Le concept est fixé causalement par la substance première existante. Les *praedicabilia* du type *genus, species, individuum* déterminent la divisibilité et l’indivisibilité comme supposition, sur le plan de la signification universelle. Leur univocité métaphysique est dérivée de l’imposition de la seconde substance indivisible comme première catégorie, qui se donne *per prius* dans le schéma des dix catégories. Contrairement à l’indivisibilité de la deuxième substance universelle dans le tableau des catégories, la première substance est indivisible en vertu du fait qu’elle existe dans la réalité. Elle agit *per se* au titre de la simplicité réelle, qui est donnée en dehors de toute universalité et objectivité. C’est l’opinion de Boèce, d’Abélard, d’Averroès et de l’école du premier averroïsme. Dans cette opinion, il n’y a pas de querelle des universaux, puisqu’ils ne sont donnés que dans la pensée.
2. Dans la version néoplatonicienne de l’interprétation de la substance atomique, l’indivisibilité de la substance appartient à la cohérence formelle et métaphysique. Elle s’insère dans hénologie ultime liée à l’unité au niveau de l’Un transcendantal. La signification de la première substance hyparchique au sein de la prédication univoque est transférée au genre, à l’espèce et à l’individu universels qui existent comme substances hyparchiques. La seconde substance se confond avec la première substance. La division par l’*Arbor Porphyriana* crée le concept d’une substance indivisible et confuse (*tertium ens*) comme dernier maillon de la classification des genres et des espèces (*individuum*). Un rôle clé est joué par l’espèce éternelle, car elle forme l’intersection de la prédication aristotélicienne et néoplatonicienne vers le genre supérieur. L’individu devient une substance qui fait la partie atomique et subalterne de l’espèce. L’élévation du genre en tant que substance seconde au niveau de la substance première signifie un retour à la conception de Plotin des genres les plus élevés de l’existant. L’existant se transforme en un genre universel. La fonction hyparchique de la première substance devient superflue. L’espèce néoplatonicienne se confond avec la première substance ou agit dans la prédication catégorique comme une substance totalement autonome, c’est-à-dire en tant que la première substance hyparchique. Ainsi est née une nouvelle prédication catégorique faite *per prius*. Le genre universel, la forme ou l’essence sont donnés comme des hypostases subsistantes. Elles sont conçues sur le mode de l’imposition et de la supposition mixtes et elles déterminent les substances atomiques subordonnées sous la forme de *tertium ens*. Un exemple est la descente des formes hypostasiées supérieures dans les substances subordonnées inférieures proposée dans l’œuvre *Liber de causis*. Ce point de vue a été représenté par Avicenne, les porrétains, l’école des nominalistes latines, et par le second averroïsme.
3. La troisième variante montre la voie vers l’existant objectif du troisième genre. En suivant Avicenne, les interprètes latins d’Aristote étaient confrontés à un dilemme concernant la substance atomique. Elle est donnée comme un existant pur (*ens inquantum ens*), en dehors de toute prédication. Ils la saisissaient conformément à Aristote la substance indivisible au sens de la primauté hyparchique de la chose unique réellement existante et donnée *per prius* (τόδε τι). Dans la seconde étape, ils importèrent cette indivisibilité dans l’énoncé catégorique, qui s’aligne sur le statut ambivalent de l’individu prédit dans le cadre du genre et de l’espèce hypostasiés. Mais ce faisant, ils abolissent le statut absolu de la substance première et ils prédisent l’existant comme un genre néoplatonicien, ce que l’aristotélisme nie absolument. Une solution a été trouvée en préservant la primauté de la substance atomique comme universel, voire le deuxième point. L’individu reste dans le cadre séparé comme l’existant objectif, qui est donné à la fois en dehors de l’existence réelle de la première substance et en dehors de la signification catégorielle de la seconde substance. Cet individu est relié de manière sophistiquée à la seconde substance et il est prédit dans le tableau des catégories en même temps que la première substance réelle. La nouvelle prédication se réfère principalement aux première et deuxième substances au sens aristotélicien. La logique transcendantale ajouta à la prédication catégorique le concept mythologique de l’existence objective. Les modernistes ont ainsi créé un nouvel individu moderne qui « exsiste » comme une version nouvelle du *tertium ens*. L’insertion d’un « *individuum* objectivement existant » réunit deux types de prédication. La substance aristotélicienne (imposition hyparchique) reçoit l’existence objective et essentielle pour achever l’unité de l’existant moderne (imposition objective). La prédication se distingue de la *scientia transcendens* néoplatonicienne par le fait qu’elle est liée à la première substance indivisible réelle. Elle est séparée de l’individu, qui est dans le néoplatonisme lié à l’espèce éternelle. Par la liaison catégorielle avec l’individu objectif directement appréhendé comme nouvelle substance première, la nouvelle *scientia transcendens* se transforme en une métaphysique objective. Duns Scotus acheva cette nouvelle prédication catégorielle sur la base de la supposition pour produire l’individu objectif conçu logiquement. En transformant la *scientia transcendens* néoplatonicienne en aristotélisme objectif, ce moderniste latin créa une version objective et totalement moderne de la *metaphysica transcendens*. Suárez le transforma en système postmoderne de *metaphysica generalis*.

La dispute sur la substance première aristotélicienne, appelée pseudo-substance (ἐνθάδε οὐσία) par Plotin, prend un caractère dramatique à partir du troisième siècle. Selon l’enseignement de Porphyre, il faut concevoir l’unité du sens indivisible par rapport à la substance première réelle. Faut-il le faire au niveau de logique, de métaphysique, ou seulement de sémantique ? Cette ambivalence de la substance atomique est montrée plus tard par la dispute sur les universaux. Après la transformation de la substance en sa forme ambivalente, l’indivisibilité renvoie au concept de la chose unique comme quelque chose de déterminable (τοιόνδε). Cette ambivalence concernant la substance atomique dans le mode a été bien rendue par la traduction de la substance comme « un certain tel » (Taormina 1999, 25). La connaisseuse du néoplatonisme commente par ce terme brillant le statut de la substance dans le commentaire de Porphyre sur les *Catégories*. L’herméneutique reprend sa traduction exacte de la maxime de Porphyre (ὅπερ οὐκέτι τόδε τι νοῦμεν ἀλλὰ τοιόνδε, *Porph. in Cat*. 91.3–4). Il faut rapporter cette traduction à la triple ambivalence de la substance indivisible évoquée plus haut. En définitive, Porphyre abolit le double caractère de la prédication *per prius* donné dans les *Catégories* 2a14–16. Le premier moderniste trouva une solution de compromis en métaphysique en créant un concept ambivalent de substance indivisible. L’existant reçut un nouveau caractère, puisque les écrits *Isagoge* et le *Commentaire sur les Catégories* déplacèrent l’interprétation des écrits d’Aristote vers le néoplatonisme. Porphyre introduisit, outre la première et la seconde substance, le nouveau statut de l’existant du troisième genre.

Le nouveau *tertium ens* est né du fait que l’écriture *Isagoge* créa l’individu comme un nouveau produit de la division dialectique des universaux. La signification originelle de ce *tertium ens* était principalement pédagogique. Porphyre voulait expliquer aux néoplatoniciens de l’école de Plotin le sens de l’imposition et de la supposition catégorielle sur la base de la division des genres et des espèces. Cette division leur était familière d’après le dialogue *Sophistes*. L’ambivalence entre la première et la seconde substance vient du fait que chez Porphyre, un nouveau type de substance atomique comme individu est né. Un nouvel individu réconcilie les deux types d’indivisibilité, le réel et l’universel. Les successeurs néoplatoniciens de Porphyre ont changé le statut de la substance en abolissant l’imposition de la première substance réelle médiatisée par l’expérience corporelle. La nouvelle substance indivisible donnée en supposition comme quelque chose de défini ou de déterminable (τοιόνδε, *hoc aliquid*) remplaça la relation hyparchique entre la première et la seconde substance définie dans les *Catégories*. Les successeurs de Porphyre abolirent à la fois le statut séparé de la première substance et sa fonction déterminante pour la prédication catégorique et pour le jugement scientifique. La combinaison des deux substances en une nouvelle forme de substance atomique établit une nouvelle métaphysique en dehors du caractère réel de la première substance actuelle donnée comme « ceci existant » (τόδε τι). L’ordre de réalité et l’ordre de la prédication depuis le IIIe siècle forment une unité équivoque. Une nouvelle quasi-substance est donnée *per prius*, et elle détermine un nouveau sujet de la métaphysique. La substance devient pour la première fois l’existant du troisième genre qui relie la première et la deuxième substance. Aristote rejette en principe une telle mésalliance. Dans le scénario ontologique du néoplatonisme tardif, la logique aristotélicienne du tiers exclu, qui est déterminée primairement par la chose existante et secondairement par la signification universelle, n’était plus valable. La substance devenait indivisible par la conjonction des formes néoplatoniciennes et de la physique d’Aristote décrivant le monde des substances indivisibles et immatérielles. Les néoplatoniciens voulaient sauver les émanations faites à partir de l’Un transcendantal. Sinon, ils n’auraient pas fait la paix entre Platon et Aristote. La métaphysique placée derrière la physique finalement trouva l’unité douteuse de l’existant dans l’univers mythologique. Aristote chercha cette unité dans l’univers réel.

### 1.3.1 L’arrière-monde de l’objectivité

L’herméneutique explora le premier cas d’éclipse de la substance première dans l’interprétation des *Catégories* faite par Porphyre. Ce tournant de la pensée devient un évènement fondateur (*Ereignis*) pour la pensée des siècles suivants. Une nouvelle manière de penser fleurit après le déclin des mystères au IVe siècle av. J.-C. La vengeance divine pour l’absence de raison critique était tout à fait appropriée. Le premier auteur de la tragédie, Eschyle, dans la dernière partie de sa trilogie, fit amener les Érinyes devant le tribunal du peuple athénien. Les sages du tribunal et les dieux Athéna et Apollon pacifièrent les Érinyes en déesses réconciliées (Εὐμενίδες). Cette réconciliation se faisait dans l’esprit de la sagesse sur l’agora politique. Malheureusement, la modernité grecque refusa d’accomplir cette réconciliation avec la sagesse, car la forme archaïque de la démocratie avait disparu. L’évènement fondateur de l’objectivité se déroula au mode de *l’epokhê* moderne. Le sens originel du mot est dérivé de l’évènement astronomique de l’éclipse solaire. Objectivement, une éclipse solaire n’a pas à se produire dans le réel, car elle n’est pas nécessaire à la science moderne. L’intellect solaire brille perpétuellement et il est évidemment juste. Les chapitres suivants analyseront la nouvelle forme de la substance du troisième genre dérivée de l’éclipse solaire réelle telle qu’elle est interprétée dans les *Seconds Analytiques*. L’archéologie de l’objectivité suit dans le triple scénario des substances atomiques de Porphyre pour trouver la principale perspective de compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) qui dirige la métaphysique moderne. L’existant reçut pour la première fois le caractère du *tertium ens*. Le concept de la substance du troisième genre est devenu possible à cause de l’interprétation ambiguë des *Catégories* aristotéliciennes. Porphyre créa une nouvelle conjonction de la vérité et de l’erreur. Les écoles néoplatoniciennes de l’antiquité tardive étaient guidées par le syncrétisme d’une philosophie décadente et de mystères en voie de disparition. Dans cette situation difficile, les penseurs cherchaient le *pons assinorum* pour relier la philosophie de Platon et d’Aristote. La prédication *ad unum*, donnée en termes de l’Un ou de la première substance actuelle, s’avérait d’être la tâche la plus difficile pour les modernistes. Aristote rejetait le monde des idées platoniciennes comme une simple signification équivoque survenant au-dessus de l’univocité de la prédication catégorique. La génération suivante de penseurs, après Plotin, a dû modifier le statut de la prédication catégorique de telle sorte qu’elle s’inscrive dans l’héritage du néoplatonisme. Dans l’antiquité tardive, la recherche de l’unité dans la philosophie se faisait selon la *Métaphysique Gamma*. La prédication « *pros hen*» conduit la première science à l’unité originelle de l’existant (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *Met*. 1003a33). Les néoplatoniciens reprirent le caractère formel de la prédication catégorielle dans le livre des *Catégories*. Les modernistes transféraient l’unité universelle aristotélicienne de l’existant, qui était à l’origine liée à la seconde substance, au scénario des plus hauts genres subsistants de l’Être. La prédication reste désormais liée aux formes hypostasiées qui émergent de ces genres.

Plotin exclut toute relation directe entre la première et la seconde hypostase, car l’Un perdrait l’unité originelle. La forme originelle de l’intellect est donnée dans la première hypostase en dehors de la forme et en dehors des idées (ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) et l’Un devient le créateur idéal dans la seconde émanation (οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ, *Enn*. 6.7.17.41–42). Porphyre, instruit par la *Physique VIII* et la *Métaphysique Lambda*, ainsi que par la prédication hyparchique des *Catégories*, savait très bien que les premières substances doivent garder en eux une actualité réelle. Sinon, au niveau de l’Un, il n’y a pas de mouvement et la prédication catégorique deviendrait impossible. En plus, selon le dialogue *Sophiste* et *Parménide*, l’Être fait part des cinq plus grands genres (*Soph*. 254a–259c, *Parm*. 143a). Donc, une pure hénologie de l’Un absolument séparé est impossible au double titre. Le meilleur interprète de Plotin devait introduire la relation entre l’Un et le Nombre directement dans la Première sphère, car il n’y avait aucun mouvement dialectique de la pensée et de l’existant. La solution de Porphyre et de Jamblique à l’aporie de l’Un et du Multiple est basée sur la distinction dialectique entre l’Un séparé et son existence. L’Un doit être absolument unifié, ce que postulent la première et la seconde hypothèse du dialogue de *Parménide*. Les néoplatoniciens, conformément à la *Métaphysique Lambda*, ont conservé dans l’Un à la fois son unité et son activité fondamentale fondée par son existence.[[45]](#footnote-45) Le premier principe est devenu efficace en dehors de lui-même par son l’existence opérationnelle. L’Un entièrement séparé de Plotin manquait ce trait. Le commentaire de Porphyre sur le dialogue de *Parménide* définit deux états de l’existant dans la sphère de l’Un. L’être de l’Un séparé (τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον, *Porph. in Parm*. 12.32) est distinct de l’idée interne de l’être (καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, *ibid*. 12.32–33). L’Un existe bizarrement en lui-même comme l’idée la plus haute. L’Un néoplatonicien est et n’est pas lui-même ; il correspond à lui-même du point de vue de l’être et en même temps ne correspond pas à lui-même sur le plan de l’idée supplémentaire. L’Un moderne contient en lui-même une idée créatrice et ne la contient pas, car son être idéal ne faite pas la distinction réelle.[[46]](#footnote-46) Grâce à cette ambivalence fondamentale de l’Un schizophrène, une hénologie nouvelle fonde la détermination ontique ultérieure des sphères inférieures. L’identité hénologique de l’existant et de l’Un est donnée dans la sphère première. Porphyre, en accord avec la première et la deuxième hypothèse du dialogue de *Parménide*, souligne l’existence séparée de l’Un (ἐπέκεινα ἑνὸς, *Porph. in Parm*. 12.31). L’existence primordiale est l’archétype de l’Un en lui-même. En même temps, cette existence forme la capacité archontique de l’Un qui est capable de fonder le monde. Ce dédoublement de l’Un est évident dans un fragment de l’interprétation existante de Porphyre (διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.29–30). La totalité de l’existence sur le mode de l’Un pur existe *a priori* dans son propre acte d’être (προϋπάρχει). Prise dans cet état originel, l’existence est identique à l’Un. La prédication hyparchique des catégories devient ainsi une prédication « prohyparchique » du néoplatonisme. Porphyre part de la critique des catégories faite par Plotin. Pour l’égalité de deux choses, la catégorie de qualité détient une identité donnée *a priori* par rapport à leur existence (τὸ γὰρ ταὐτὸν ἐν τῷ ποσῷ προϋπάρχει πρὸ τῆς σχέσεως, *Enn*. 6.1.6.20–21). La qualité « prohyparchique » en tant que genre le plus élevé reçut une existence hypostasiée (ἐν τῷ ποσῷ) en dehors de l’existant réel. L’identité est devenue l’existant idéal (τὸ ταὐτὸν). Ses propriétés forment un caractère transcendantal par rapport aux substances subordonnées. À l’aide de ce scénario, Porphyre introduit l’être prohyparchique comme une nouvelle qualité de l’Un. L’Être prohyparchique produit ultérieurement l’existant hyparchique, l’identité, l’unité et la diversité comme activité originelle émanant de l’unité primordiale de l’Un. Le verbe dénotant l’existence originelle de l’unité rappelle la fonction hyparchique de la première substance chez Aristote (*Cat*. 2a14–15) mentionnée ci-dessus, toutefois, avec une différence importante. La particule proclitique (προ-) qui introduit le verbe ὑπάρχω se réfère à l’Un néoplatonicien et non à la première substance réellement existante.

La référence aux *Ennéades* montre que la catégorie de qualité par rapport à l’Un est définie au-delà de l’existence hyparchique de la substance première aristotélicienne. La qualité prohyparchique de l’unité et de l’existence primordiale établit une nouvelle prédication *per prius*. Elle révèle l’existence comme l’activité fondamentale de l’Un au sein de la multiplicité. Dans le nouveau scénario d’émanation, l’existence de l’Un fonde la totalité de l’existant actuel (τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.31). L’être double de l’Un est doté de la qualité prohyparchique prédite sous forme d’une catégorie transcendantale. Cette unité paradoxale se réfère à l’Un avant son émanation dans les sphères inférieures. À l’aide de l’Un rédoublé, Porphyre relia l’hénologie de Platon et le concept du Moteur immobile dans la *Métaphysique Lambda* pour créer la première substance et la première cause. La définition paradoxale de l’Un schizophrène se greffa sur la métaphysique aristotélicienne. L’Un modernisé garde la capacité archontique de fonder l’unité métaphysique de l’existant. Le passage cité du commentaire (*Porph. in Parm*. 12.25–33) établit la *Lichtung* qui garde vérité et erreur concernant l’existant objectif du troisième genre. Le *tertium ens* apparut dans la première hénologie moderne après la ségrégation du premier principe en l’Un prééminent de Platon et en son existence aristotélicienne. Ce double schizophrénique de l’Être de Plotin reçut la dénotation prohyparchique selon la prédication catégorielle *per prius*. La nouvelle prédication transcendantale est fondée sur l’accident hypostasié de la qualité qui « exsiste » (*exsistit*) dans le mode *prohupárkhei* avant l’introduction de la substance seconde. À cause de Plotin et Porphyre, l’existant du troisième genre trouva le premier habitat ontothéologique, car il est directement situé dans la sphère primordiale de l’Un. La modernité répète ce dédoublement jusqu’à Leibniz. Il place les idées et leurs dérivés mathématiques dans l’intellect divin, où se trouve la sphère primordiale et archétypale de l’objectivité (« la région des vérités éternelles », OBJ III, ch. 5.2.3). Au niveau de l’Un modernisé, la loi d’Aristote du tiers exclu ne s’applique pas. Dans la première sphère, il n’y a pas de détermination hyparchique, car la prédication catégorielle commence au niveau de la seconde substance. Le datif métaphysique des néoplatoniciens fonctionne sur le mode entièrement séparé (*absolute*), ce qui est assez paradoxal. Il n’y a pas de véritable donation de l’existant. L’idée de l’Un néoplatonicien se fait dans l’esprit des illuminés modernes. L’Un est le Multiple en même temps, car son être est donné dans la forme prohyparchique qui fonde l’identité moderne. Cette identité est totalement différente de l’identité aristotélicienne donnée par l’*actus essendi* de la substance réelle. Porphyre transforma les visions mystiques de Plotin en système de métaphysique présenté dans les *Ennéades*. La vision donnée au mystique Plotin dans la présence divine a été transformée en *tékhne* métaphysique des néoplatoniciens. Les Muses n’aiment pas du tout cette façon de procéder. Elles ont donc envoyé les Furies chaotiques pour dominer les penseurs modernes. En conséquence, l’orgueil tragique domine la modernité et elle constitue la principale caractéristique des intellectuels modernes et postmodernes.

La définition schizophrénique de l’Un en tant que *tertium ens* exige que le sujet schizophrène le reconnaisse comme une sorte de la substance. Ce qui ne peut pas et ne pourra jamais exister, ce doit au moins être pensé de manière cohérente et logique. La combinaison de la mythologie et la logique se fait main dans la main. La nécessité présente au sein de la réalité divine des mystères ne peut guider un tel travestissement, c’est pourquoi la logique déductive produite par le sujet néoplatonicien fait l’affaire. L’intellect redoublé des néoplatoniciens développe une nouvelle prédication catégorielle. Le dédoublement autoréflexif de l’intellect au niveau prohyparchique de l’Un proposé par Porphyre provient des *Ennéades*, qui analysent la vision dédoublée (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5). La cinquième *Ennéade* montre la double structure de chaque acte de contemplation (διττὸν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ βλέπειν, *Enn*. 5.5.7.1). L’intellect perçoit l’essence de la chose et en plus, il se perçoit lui-même comme différent de la chose (ἕτερον ὂν τοῦ εἴδους, *Enn*. 5.5.7.4). La falsafa islamique connaissait cette *Ennéade* par la paraphrase dans l’ouvrage *Theologia Aristotelis*. Ibn Adi s’en est probablement inspiré pour construire la version trinitaire de la subjectivité divine (ch. 2.2). Le résumé de la sphère primordiale de l’Un est complet, puisqu’il combine la prédication catégorique et transcendantale. La modernité est née du fait que la pensée et l’existant du troisième type ont commencé à se correspondre sur le plan de la nouvelle vision mythopoétique. Porphyre fonda une nouvelle prédication *per prius* à partir de l’Un néoplatonicien et non par rapport à la première substance aristotélicienne. L’être idéal et prohyparchique de l’Un dans sa qualité primordiale se communique dans l’existant restreint et hyparchique dans le monde. L’Un se possède lui-même dans l’acte de l’existence primaire, de voir et de penser lui-même. La descente au niveau de la substance cosmique établit la prédication hyparchique dans le cadre des *Catégories* d’Aristote. L’Un néoplatonicien contient toutes les possibilités ontologiques sur le mode *per prius* dans l’acte d’existence primaire, de simplicité et d’actualité. Son essence est donnée dans l’ordre de la possession prototypique de l’unité, qui est décrite par la catégorie aristotélicienne de qualité et d’habitus. L’être habituel de l’Un et la qualité de son unité sont différenciés dans l’Un avant sa première émanation. Cette différenciation au niveau de l’Un est devenue la première sphère d’objectivité. Les deux déterminations catégorielles citées de Porphyre et de Jamblique gardent une signification fondamentale pour le fondateur néoplatonicien de l’objectivité, Simplicius de Cilicie. La nature double de l’Un détient un effet prohyparchique sur les substances hyparchiques. L’*actus essendi* non restreint de l’Un de Porphyre, influencé par la *Métaphysique Lambda*, détermine l’existant restreint de la première substance. Les émanations du premier niveau transfèrent les qualités et l’habitus de l’Un dans le monde réel, où la métaphysique et la logique d’Aristote s’appliquent. Le Commentaire de Porphyre sur *Parménide* établit le scénario de base de la déduction des universaux à partir de l’unité originelle de l’existant. Ce scénario est représenté dans la scolastique par le terminus *resolutio* (OBJ II, ch. 2.3.2). Le terminus « l’être dupliqué » et le scénario de la déduction correspondante exportent l’existant désigné génériquement dans la sphère de l’Un redoublé à l’aide de la prédication catégorielle aux sphères inférieures. Le néoplatonisme transforma la dialectique platonicienne de Plotin en prédication catégorielle de l’aristotélisme bizarre. L’être dupliqué représente dans l’interprétation de Porphyre le début de l’objectivité occidentale pour cinq raisons.

1. L’être primordial de l’Un est pleinement actuel et il est l’activité pure (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porph. in Parm*. 12.26). Cette activité primordiale de l’Un mythopoétique fonda le sujet démiurgique de l’Occident. Il se considère lui-même et aussi le monde comme un résumé d’énergies et de formes destinées à être manipulées.
2. Cet être prohyparchique de l’Un est séparé par sa simplicité des sphères inférieures de l’existant. La première limitation commence néanmoins au niveau de l’Un, puisque la sphère de l’être idéalement fondée se trouve là (ἰδέα τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.33). L’Un se manifeste au monde à travers cette idéalité. Le composé idéal de l’Un dans la falsafa et dans le christianisme produisit l’émergence de l’ontothéologie et la philosophique correspondante qui créaient le Dieu moderne. Ce *tertium ens* divin faisait l’authentification de l’objectivité jusqu’à sa mort. La justification de l’objectivité progresse *ad intra* vers la subjectivité divine et *ad extra* vers la création. Henri de Gand et Duns Scotus accomplirent ce double scénario de la cosmogonie objective.
3. L’idée de l’existence naît de la première définition objective de l’Être hénologique de l’Un au sein de l’existence prohyparchique (ἑνὸς τοῦ εἶναι ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.32). L’Un produit les autres entités par son idéalité exemplaire et par le plus haut degré de l’actualité. L’acte hyparchique des autres existences est dérivé de la primauté de hénologique de l’Un. La commensurabilité des autres entités par rapport à l’Un est déterminée par les émanations qui produisent les existants. La possibilité de la prédication *ad unum* découle des accidents hypostatiques de la qualité et de l’habitus. Tous les deux préexistent sous une forme exemplaire dans l’Un. Cette adéquation hypostatique de l’Un et du Multiple est fondamentale pour le développement ultérieur de l’objectivité. La relation accidentelle est déterminée *per prius*. Elle fonde la construction ontothéologique de la métaphysique moderne. La prédication objective au-delà de la substance seconde s’effectue sur le mode de la fausse univocité. L’aristotélisme classique du Moyen Âge rejette fondamentalement ce raisonnement.
4. L’Un moderne ou le Dieu moderne habite de manière prohyparchique dans son être redoublé. Ce simulacre distribue l’existence hyparchique vers le bas par l’ordre des émanations. Faite de cette façon, la prédication peut progresser hiérarchiquement dans l’ordre cosmique de haut en bas (*per prius*) et elle peut récapituler cette hiérarchie en sens inverse (*per posterius*).
5. La transformation du schéma néoplatonicien de la dialectique et des émanations de l’Un en modèle d’une prédication catégorique inspira les successeurs de Porphyre. La division originelle dans le cadre des catégories d’Aristote se référait à la première substance. Elle garde son actualité propre qui détermine les déterminations universelles dans l’intellect. Cette détermination est devenue obsolète, car les néoplatoniciens trouvèrent l’unité originelle de l’existant derrière la prédication catégorielle. La métaphysique devint la première et la plus importante des sciences (*scientia transcendens*). Elle garantissait la transition mystique de ce monde ici-bas vers le monde parallèle de l’esprit moderne, soi-disant « diacosme ».

Proclus (†485) transforma la perspective d’Aristote sur la prédication catégorique selon l’instruction de Porphyre. Nous ne connaissons que partiellement son commentaire sur le dialogue *Parménide*, car il se termine par l’interprétation de *Parm*. 142a. Mais l’argumentation conservée prouve que Proclus connaissait le commentaire de Porphyre sur *Parménide*, dont nous ne possédons également que des fragments. L’existence d’une seule chose réelle provient de la forme universelle superposée. Le changement dans la vision de l’existant est codifié par Proclus dans le mode descendant. L’Occident latin adopta cette vision à travers l’ouvrage *Liber de causis* inspiré de Proclus. La détermination de l’existant va de l’idée déterminante à sa définition universelle et enfin à l’essence de la chose unique. L’argumentation de Proclus generalise le scénario prohyparchique de Porphyre. La nouvelle classification de l’existant repose sur une perspective inversée, qui renverse la supposition aristotélicienne, faite à partir de la première substance réelle. Proclus prédit le sens universel sur le mode de l’imposition hyparchique. La sphère supérieure représente la première substance réelle qui détermine par imposition la sphère inférieure comme seconde substance.

« Dans les démonstrations et les définitions, le particulier (*ton mekpion*) doit être subordonné à l’universel (*tou kathalou*) et à la définition (*ton horismon*). La détermination générale contenue dans la chose unique se distingue de l’existence de la chose dans son ensemble. (…) La principale raison de l’homme (*ho tou anthropou logos*) en nous comprend l’homme existant dans son ensemble, car le particulier comprend de manière unifiée toutes les potentialités qui sont impliquées dans les individus. » [[47]](#footnote-47)

La définition relative aux universaux sur le mode *per prius* n’inclut pas la substance singulière dans son intégralité hylomorphique (κοινῶν ὁρισμοὶ οὐ περιλαμβάνουσιν ὅλα τὰ καθέκαστα, *Procl. in Parm*. 981.8–9). L’analyse susmentionnée des *Catégories* d’Aristote affirme la même chose, mais de la part de la substance première, qui, grâce à son actualité unique, ne peut être incluse dans la prédication catégorielle (ch. 1.2). Or la même proposition vaut, mais dans la perspective opposée. Puisque la forme universelle possède toute la perfection et la plénitude de la définition, elle se tient en dehors de l’existant singulier. Il en fait le défaut, car il ne réalise à partir de la forme originelle autonome et universelle qu’une partie de ses possibilités (ἀνθρώπου λόγος ὅλον ἕκαστον περιέχει τὸ καθέκαστον, *Procl. in Parm*. 981.12–13). La participation de la première substance réelle aux universaux est limitée par le caractère changeant de la matière. La perspective inverse modifia la personne humaine comme première substance aristotélicienne en individu moderne. Cet *individuum* nihiliste est fait comme *factum* objectif par la division des universaux au sein de l’*Arbor Porphyriana*. Là encore, on peut observer l’influence du scénario prohyparchique de l’être générique supérieur qui provient de l’Un redoublé. La substance hylémorphique est mutable et imparfaite ; par conséquent, son être ne peut établir une définition générale nécessaire à la détermination catégorielle de l’existant. La définition de Socrate faite par Proclus en forme du *tertium ens* est tout à fait typique de la nouvelle vision du monde. La définition universelle de la Socratie détermine maintenant la première substance, qui est donnée de manière hyparchique et pour elle-même dans les *Catégories*. La nouvelle « première substance » est donnée *absolute*, puisqu’elle est venue à l’« exsistence » d’une manière complètement nouvelle, séparée de la prédication catégorielle aristotélicienne. L’existence individuelle de Socrate, selon Proclus, ne peut rendre compte de son étendue universelle (*ibid.* 981.9–11). L’existant supérieur et l’universel déterminent l’existant l’individuel et matériel (*imprimunt formas secundas*), ce que l’œuvre *Liber de causis* élabore en détail.[[48]](#footnote-48) Cet ouvrage transmit à la scolastique des éléments fondamentaux de la déduction des formes de Proclus à partir de l’Un. La forme supérieure est complète, permanente et subsistante. La forme inférieure, y compris la première substance réelle, n’est que partielle, transitoire et contingente. La falsafa, la mystique philosophique juive et le modernisme occidental se sont inspirés du style axiomatique de Proclus pour faire la déduction *modo geometrico*. La forme universelle supérieure détermine les substances hylémorphes réelles dans l’ordre de la causalité. L’essence permanente, par son influence sur la réalité inférieure, établit l’occurrence contingente de la première substance hylémorphique. Cet argument est adopté par les modernistes latins comme Rufus de Cornouailles dans le terme « *exsistere »* (OBJ II, ch. 3.3.2). L’essence est une forme subsistante permanente ; elle détermine donc l’existence de la chose contingente. L’existant réel singulier est devenu objectif par le fait que chaque réalité « exsistante » dépend de la relation à l’existant supérieur dans sa forme séparée. De cette façon, on est arrivé au changement fondamental du chemin de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) qui assure la manière ontologique comment l’existant obtient sa première et invisible signification. L’être et la pensée ont commencé à correspondre l’un à l’autre d’une manière nouvelle, puisque la vision moderne modifia la manière « comment » (le *Wie* herméneutique) la chose devient présente pour l’intellect.

Les successeurs de Porphyre ont esquissé une donation mythopoétique de l’être au lieu de l’évènement métaphysique fondamental (ch. 1.2). Sous la direction académique des Furies, les néoplatoniciens absolutisèrent le *dativus metaphysicus* de Porphyre interprété ci-dessus. Dans l’*Isagoge*, la détermination de l’individu à partir de la signification universelle passe exclusivement par l’espèce et seulement sur le mode de la participation à un contenu universel spécifique (ch. 1.3). Les illuminés rejetèrent le primat de l’existence réelle dans de l’*Isagoge* en forme de la première substance. La primauté hyparchique de la première substance a été remplacée par la division dialectique des universaux donnés seulement dans la pensée. La donation de l’existant logique abstraite passe avec Proklos de l’espèce à l’individu. Le datif métaphysique originel lié à la *quidditas* d’Aristote comme le passé de l’existant réel (τό τί ἦν εἶναι, ch. 1.1) disparut complètement. Le datif métaphysique est entré dans la sphère de l’Un. Il se donne comme « prohyparchique » selon le mode ci-dessus décrit chez Porphyre. L’Un schizophrénique fonde la réalité hyparchique du cosmos par une série d’émanations. Les néoplatoniciens et leurs successeurs modernes, sous l’influence des Furies, cherchent dans la prédication le Graal mystique de l’Un passé et préexistant plutôt que la réalité terrestre de la substance première. C’est cette recherche objectivement justifiée que nous payons aujourd’hui avec l’argent de nos impôts. C’est en effet une justice musicale digne des pouvoirs divins de la Vérité et de la Tromperie. La forme générale supérieure détermine l’être de la chose en donnant une définition métaphysique à la substance première réelle. Ainsi faite, il a y une signification nouvelle qui définit l’existant comme indivisible « cet ici » dans sa détermination universelle (ἄτομος, *individuum*). Voir la définition précédente de cet individu en termes de « quelque chose de déterminé » (τοιόνδε) dans le *Commentaire sur les Catégories* de Porphyre (ch. 1.3.). L’imposition du sens catégorique de la substance seconde était déterminée chez Aristote par l’actualisation du savoir de face, à partir de la chose réelle. L’interprétation néoplatonicienne de la substance éclaire le sens de l’existant par-derrière, à partir de l’universel indivisible qui existe de manière autonome. Le philosophe éclairé se déplace dans la sphère de la pensée de l’Un. Il préfère donc s’occuper des tâches supérieures de la réflexion plutôt que chercher l’unité des substances hylémorphes, comme le font les aristotéliciens limités. Tous les successeurs de Porphyre gardaient à l’esprit sa notification faite à l’ouverture de l’*Isagoge*. Ce livre ne traitera pas de la subsistance des genres et des espèces, parce que ces choses sont très profondes et ne conviennent donc pas aux débutants (*Isag*. 1.10–14). Par conséquent, la génération suivante de néoplatoniciens comprit l’*Isagoge* comme une analyse des prédications, qui ne sont liées qu’à la perception empirique des premières substances. Dans l’environnement des illuminés néoplatoniciens, les substances réelles acquirent un caractère relatif lié à l’être universellement conçu comme le genre le plus élevé. La prédication de la signification catégorielle fondée sur l’hyparchie se transforma en mythologie « prohyparchique ». La donation hyparchique signifiée dans les *Catégories* se transforma en un schéma prohyparchique des *Ennéades*. L’interprétation néoplatonicienne de la substance reprend la prédication catégorielle pour la mettre dans le cadre des genres supérieurs de l’Être décrits par Plotin (περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, *Enn*. VI.1–3). Les penseurs éclairés de l’antiquité ont cherché une interprétation complète, supérieure ou plus profonde de la substance dans le scénario prohyparchique lié à l’Un. L’Être considéré du point de vue des mystères de la philosophie et des mystères du monde se révèle dans le cadre d’un nouveau dévoilement de l’Être, qui est exploré par les illuminés modernes. Dans cet environnement mythopoétique, organisé par les déesses de la Vengeance, émerge la première conception de l’objectivité occidentale. Située dans l’environnement du syncrétisme mystérieux de l’antiquité tardive, l’hubris des néoplatoniciens commença à produire la première forme tragique de paranoïa métaphysique. Elle crée le péché originel, catégoriquement donné (*peccatum originale*), qui produit une forme spécifique de la folie métaphysique (μανία). Une génération maniaque de métaphysiciens modernes transmet cette folie à la génération suivante (ἄτη, ch. 1.1). Après l'expulsion du paradis aristotélicien de la pensée critique, l'histoire tragique de la modernité prit son cours (*Irre, Irrtum*). L’histoire tragique de la modernité commence après l’expulsion du paradis aristotélicien de la pensée critique. Les successeurs de Porphyre produisent une première série de l’existant du troisième genre qui se situe dans la structure ontothéologique de la métaphysique.

Jamblique de Chalcis (vers † 330) fut l’élève de Porphyre et son critique résolu. Cela ne l’a pas empêché d’adopter le néoplatonisme de Porphyre et de le modifier profondément afin de créer une nouvelle vision du monde. L’œuvre de Jamblique se situe au début d’une ontothéologie qui conduisit à la propagation du *tertium ens*. Cette entité a été codifiée conceptuellement par ses successeurs, Dexippe et Simplicius. Avicenne reprit une grande partie de leur ontothéologie, en tant que fondateur direct de l’objectivité occidentale. L’exégèse de Jamblique citée plus haut contient des éléments clés de l’ontothéologie nouvellement fondée (Taormina 1999, 15–56). Elle résume l’ontothéologie de Jamblique dans le terminus « *méta-ontologie* »*‑* et en présente le plan. Pour l’herméneutique de l’objectivité, la question fondamentale de la possibilité de l’ontothéologie est d’une grande importance.[[49]](#footnote-49) Jamblique établit une nouvelle figure du diacosmos qui remonte au dialogue *Timée*. Les émanations sont fondées sur la séparation de l’Un divine et ineffable (θεός εἵς) hors de la sphère ontologique de l’Être-Un (τὸ ἕν ὄν). Ce dédoublement de l’Un établit une possibilité de pluralité tout comme chez Porphyre, mais cette fois dans les parages du gnosticisme. Jamblique explique l’émergence du cosmos démiurgique (διάκοσμος) à l’aide d’un mysticisme. La médiation progresse entre la Monade et le monde des formes créées inférieures et des âmes cosmiques. Le conte philosophique de Platon destiné aux pédagogues modernes s’est transformé en première version de la métaphysique moderne. L’interprétation du diacosmos est destinée à la classe la plus élevée des illuminés philosophiques, qui sont capables de pénétrer la pensée divine. Jamblique comprend l’œuvre du démiurge de Platon comme une création théurgique dans le cadre des divinités de la première triade, qui participent à l’œuvre de l’intellect divin. La structure triadique des premier, deuxième et troisième intellects est hiérarchiquement différenciée vers le bas.[[50]](#footnote-50) En ce qui concerne l’être fondé par « onto-théo-logie », la prédication s’étend horizontalement au niveau des espèces cosmiques et verticalement sur toute la ligne des émanations (κατά τε πλάτος καὶ βάθος, Taormina 1999, 43). La structure trinitaire du monde intermédiaire démiurgique établit la première forme connue d’ontothéologie objective. Le philosophe Ibn Adi in Bagdad l’a refondue pour créer une nouvelle théologie aristotélicienne (ch. 2.2). L’unité originelle de toutes les significations et de l’ensemble de la division de l’être secondaire est garantie par le principe platonicien « Limité — Illimité » (πέρας καὶ ἄπειρον*, ibid.* 46). La connexion assure l’émanation de l’Identique et du Différent de la première sphère des intelligences. Par conséquent, ce double principe existe comme médiateur entre l’Un absolument séparé (τὸ ἁπλῶς ἕν) et l’Être-Un (τὸ ἕν ὄν). Le principe de séparation et de division converge vers la description mathématique du monde réalisé lors de la première émanation. Jamblique, en accord avec Plotin, comprend la construction ontothéologique de la métaphysique selon la prédication analogique (*ibid.* 49–50). Grâce à la connexion entre l’ontothéologie, les mathématiques et l’œuvre créatrice du démiurge, l’analogie acquit un nouveau caractère lié à l’unité de l’Être néoplatonicien. L’entité inférieure préserve à son niveau inférieur la similitude avec l’être supérieur en portant les déterminations hénologiques et mystiques. La transposition des valeurs est particulièrement vraie pour le domaine du diacosmos, qui relie le monde supérieur des formes au monde inférieur des corps. L’être dupliqué de l’Un de Porphyre reçut un caractère ontothéologique par l’introduction du monde intermédiaire de Jamblique. Sa nouvelle version faite par Avicenne conduisit à l’objectivité dans la scolastique latine.

Ce stade cosmologique intermédiaire est codifié par Simplicius et ses disciples comme une nouvelle forme de *tertium ens*. Le diacosmos créé par les successeurs de Jamblichus intègre également la définition physique du cosmos de la *Physique* d’Aristote dans le système néoplatonicien. Le corps physique est devenu une nouvelle espèce au niveau de la première substance hyparchique. L’ontothéologie néoplatonicienne se trouve ainsi rapprochée des écrits cosmologiques aristotéliciens que sont la *Physique* et le *De caelo*. Dans le diacosmos, toute activité démiurgique est déterminée par l’intellect. Ainsi, la physique aristotélicienne du corps se transforme en métaphysique objective des hypostases. Exposé dans le dialogue *Timée*, le récit pédagogique du troisième monde constitué entre les corps matériels et l’intelligence cosmique immatérielle a été reformulé en premier modèle d’objectivité. Dans le diacosmos, les données physiques des corps, l’extensibilité, le temps et le mouvement, etc. sont séparés du mouvement et des changements de la substance première et hyparchique. Les propriétés formelles de la substance comme support de diverses déterminations (ὑποκείμενον, *subiectum*) définies dans la physique et la cosmologie d’Aristote sont devenues les significations universelles déterminant la « substance—espèce » physique et indivisible. La forme originelle de cet existant du troisième genre est née dans le diacosmos idéal de Jamblique. La similitude de la totalité démiurgique et mathématiquement déterminée de l’existant avec l’Un séparé existe dans le cadre de la théurgie. Par conséquent, il est possible de faire une prédication analogique du monde dans la nouvelle métaphysique. Jamblique relia la première et la deuxième substance dans l’ensemble mythopoétique du sens. La signification du *tertium ens* coïncide avec la portée universelle de la similitude analogique de l’existant inférieur et de l’Être-Un. Ce lien analogique fonde la construction ontothéologique de la métaphysique. L’introduction de l’analogie dans le système des catégories produisit la première version de la réalité connue par le terme scolastique *analogia entis*. La prédication de l’analogie est également prise au sens aristotélicien, et pas seulement dans l’analogie des genres supérieurs et inférieurs de Plotin. Mais la conception aristotélicienne de l’analogie ne s’applique qu’aux âmes moins éclairées qui ne sont pas en mesure de reconnaître l’unité mystique du monde dans la vision directe. L’œuvre d’Aristote, l’*Éthique à Nicomaque*, considère l’analogie comme un accord dans le cadre de l’homonymie (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις... κατ' ἀναλογίαν, *E. N.* 1096b27–28). Il y a une correspondance sur le plan de substance (« personne saine ») ; mais la détermination de la similitude ne se pose que dans l’esprit de celui qui regarde les similitudes (« nourriture saine »). La prédication *per prius* peut être introduite dans cette analogie homonymique ; mais cette unité ne se forme que dans la pensée au niveau de la potentialité. Elle n’est pas donnée par la causalité effective des substances dans la réalité. C’est la raison qui explique la différence entre la plurivocité de l’analogie et la prédication univoque faite par l’énoncé catégorique. De toute façon, le gnostique Jamblique sait que tout est lié à l’Être prohyparchique de l’Un. Par conséquent, il abolit la limitation aristotélicienne de l’analogie et interprète la prédication catégorique selon la tradition mythopoétique du néoplatonisme. Dans le premier diacosmos de Jamblique, la Dyade est simultanément la Monade, le Repos est le Mouvement et l’Un est le Multiple. L’hénologie contient en elle-même toutes les déterminations essentielles qui n’ont pas encore été dévoilées. Cela se fait d’une manière différente du commentaire de Porphyre sur le dialogue de *Parménide* cité plus haut. L’homme divin Jamblique (ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος), comme l’appelle Simplicius, se place souverainement au commencement de la création, là où les choses sont et ne sont pas en même temps. Cette position divine crée le chemin de base pour voir le monde de *coincidentia oppositorum* objective. Cette perspective ontologique de compréhension (*Vor-blickbahn*) est répétée par tous les autres illuminés de l’objectivité occidentale. Citons donc la position mytologique originelle de la science occidentale (*ortus scientiarum*) dans son intégralité.

« Damascius témoigne que le grand Jamblique “ramasse toute l’opposition en une seule intellection” (πᾶσαν ἀντίθεσιν εἰς μίαν συνάγει νόησιν) puisqu’il retient que les expressions “en lui-même” et “en l’autre” signifient la contraction de l’opposition et n’expriment pas deux choses différentes, mais une seule. » (*Simpl.* *in Parm*. fr. 5.36 ; Taormina 1999, 52–53)

Ce modèle d’illumination jouera un rôle décisif dans la philosophie perse arabe ainsi que dans l’augustinisme et le néoplatonisme chrétien. Ce que l’aristotélicien Porphyre postule comme une conclusion déductive sur la base des hypothèses du dialogue *Parménide*, cela considère le gnostique Jamblique comme intuition directe dans les secrets originels du cosmos qui étaient révélés par le dialogue *Timée*. Contrairement au philosophe tyrien, Jamblique est un homme divin, puisqu’il voit le diacosmos inexistant par une vision directe. Il n’a pas besoin de déduire laborieusement « existence » de l’Un en utilisant le système de déduction des hypothèses selon le dialogue de *Parménide*. La même vision synoptique prise de la position mythologique de l’œil divin guide l’interprétation des catégories d’Aristote proposée par Jamblique. Simplicius, dans son *Commentaire sur les Catégories* cité plus loin, lie explicitement la découverte des dix catégories aux pythagoriciens et à Jamblique (*Simpl. in Cat.* 116.25–26). Jamblique aurait défini la substance sur la base de la découverte par les pythagoriciens. Ils la définissaient comme capacité du substrat à accepter des déterminations contraires (noir—blanc). Cette définition était appliquée analogiquement à la substance en tant que telle. Le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* prouve également que le commentaire perdu de Jamblique sur les *Catégories* a été préparé en connaissance du commentaire désormais perdu de Porphyre sur les *Catégories* dédié à Gedalius. Il est possible que ce commentaire perdu de Porphyre contienne le premier changement fondamental de l’interprétation des *Catégories* vers le néoplatonisme. Ses successeurs ont interprété les tendances néoplatoniciennes de l’enseignement de Porphyre. Ils ont utilisé son enseignement pour construire une nouvelle version du néoplatonisme, où émerge la première vision objective du monde. La définition de l’individu comme une autre substance indivisible est devenue un terme clé. L’interprétation herméneutique du changement de perspective montre une différence fondamentale entre le Porphyre aristotélicien à l’époque de son séjour en Sicile et ses successeurs néoplatoniciens, à savoir Simplicius. L’intuition de Jamblique sur la totalité de l’existant, selon le commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, est menée de la perspective faite par Dieu moderne, c’est-à-dire comme la pure contemplation de l’intellect (τὴν νοερὰν θεωρίαν, *Simpl. in Cat.* 2.13). La nouvelle prédication correspond au sens de l’existant onto-théologique et pseudo-mystique. Une telle position se fait par l’actualisation de l’existant par-derrière, c’est-à-dire à partir du diacosmos démiurgique. Les formes hypostasiées et les émanations forment un cosmos supérieur qui constitue le simulacre objectif pour l’émergence du monde hylémorphique. La substance reçut un nouveau caractère sur le mode de la similitude analogique du Multiple et de l’Un. Le sens hyparchique originel de la substance hylémorphique disparut, car la prédication *per prius* part de la forme générale hypostatique et non de la chose unique matérielle.

L’interprétation des *Catégories* faite par Dexippos dans la seconde moitié du IVe siècle codifie la nouvelle métaphysique initiée par Porphyre et Jamblichos (*Dexip. in Cat*. 40.14–18). La substance acquiert le double statut hyparchique, soit dans le domaine des formes intelligibles, soit dans celui des formes matérielles (διττῆς οὐσίας ὑπαρχούσης, *ibid*. 40.14). Le dualisme de la première substance suit l’interprétation de Porphyre ci-dessus de l’être dupliqué de l’Un. L’interprétation des *Catégories* par Dexippos explique la substance selon deux modes : d’une part, comme la première substance d’Aristote et, d’autre part, comme un universel (τί γὰρ κοινὸν ἐν ἀμφοτέροις τούτοις ἐν τῷ εἶναι ὑπάρχει, *ibid.* 40.15–16). L’acte d’exister, originellement donné seulement dans la substance première, devient un privilège de l’existant subsistant en tant que tel, puisqu’il inclut en lui aussi des universaux. Cette nouvelle substance hyparchique du troisième genre se tient en dehors de la détermination aristotélicienne du corps (οὔτε σῶμά ἐστιν οὔτ' ἀσώματον) ; elle est donc prédite dans l’ordre *per prius* par rapport à la multiplicité des substances réelles (πρότερον ἄλλο τούτων, *ibid.* 40.17–18). Cela constitua une nouvelle forme de prédication prohyparchique *pros hen* dans le néoplatonisme. Elle intègre en soi la prédication hyparchique des *Catégories*. Dexippos relia la prédication hyparchique et prohyparchique au niveau de la substance réelle, ce que Porphyre aurait certainement rejeté. La position hyparchique de la première substance se transforma en la détermination néoplatonicienne de l’unité transcendantale prédite par les plus hauts genres de l’Être. L’Un néoplatonicien, fait la base du nouveau système métaphysique. Il remplaça la première substance grâce à l’intuition gnostique et philosophique de l’unité universellement conçue et fondée sur l’analogie. La substance cosmique intelligible connue de la *Métaphysique Lambda* (1069a34 ; 1071b4) est liée dans le néoplatonisme tardif à l’être de l’Un par le concept d’unité numérique. Grâce à l’analogie introduite sur le mode de l’harmonie mathématique, la signification de la première et de la seconde substance est reliée pour faire une nouvelle substance métaphysique. Aristote résolument rejette l’unité métaphysique fondée numériquement ou analogiquement. Il recherche l’unité métaphysique fondée sur l’univocité catégorielle, alors que l’analogie ne signifie l’unité de l’existant que sur le mode de l’homonymie. La *Métaphysique* d’Aristote considère l’unité numérique comme une forme faible, car elle n’exprime pas l’existence réelle de la substance (οὐδὲ ὁρισμὸς τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται, *Met*. 1044a1–2). L’unité analogique donnée mathématiquement ne peut remplacer l’unité métaphysique de l’existant, qui est donnée par la prédication à partir des substances réelles. La prédication *per prius* existe dans l’aristotélisme par rapport à la substance première. Elle est remplacée dans le néoplatonisme par le scénario d’émanation des hypostases et formes hiérarchiquement données. La forme d’analogie de Dexippos montre qu’un nouvel hybride ontologique donné comme substance du troisième genre s’est progressivement inséré entre la première et la deuxième substance.[[51]](#footnote-51) En utilisant l’analogie, Dexippos intégra la prédication catégorique dans le système des émanations de Plotin. En se référant à l’Un, la relation descendante et ascendante transforma la prédication hyparchique en une prédication prohyparchique. La table des catégories reçut le statut des dix genres les plus élevés liés à la totalité de l’Être (δέκα γὰρ ὄντων τῶν ὅλων γενῶν, *Dexip. in Cat*. 42.20). Dexippos réforma les catégories aristotéliciennes en prédication analogique fondée sur la similitude entre la substance sensible inférieure et la substance intelligible supérieure. La dernière catégorie est l’Un dans son acte de l’existant générique actuel, qui peut être prédit vers le bas grâce à l’universalité analogique. Cette intégration de la prédication catégorielle dans le système des émanations néoplatoniciennes dans le mode *ad unum* jouera un rôle clé dans les étapes ultérieures de l’objectivité.

### 1.3.2 Substance cosmologique du troisième genre

La gigantomachie sur la substance faite dans l’antiquité tardive montre que les successeurs de Porphyre avaient changé la première substance en une espèce particulière. Cet universel reçut le caractère de l’existant du troisième genre. L’interprétation introductive des *Catégories* prouve qu’Aristote n’accorda à l’espèce aucun statut hyparchique. Cet universalium était le plus proche de la première substance réelle (*Cat*. 2b7–8). Porphyre ne concevait la seconde substance et l’espèce que dans l’ordre du langage. Cela signifie que les substances secondaires ont besoin de l’intellect et du corps humain comme substrat pour être présentes dans le monde. Ces substances atomiques gardent le caractère universel par opposition à l’occurrence réelle de la première substance indivisible. Une nouvelle métaphysique est née dans le diacosmos de Jamblique, en vertu de l’unité analogique des existants néoplatoniciens et sur la base des propriétés hypostasiées des espèces. Les néoplatoniciens ignoraient délibérément la thèse fondamentale d’Aristote selon laquelle l’unité de la première science ne devait être recherchée que sur la base des premières substances réelles. La nouvelle orientation du néoplatonisme confirme le fait que la véritable unité peut être trouvée en dehors de la première substance existant dans la réalité. L’esprit des illuminés se dirige vers l’Un ou vers Dieu. Alors, il n’a plus besoin de la réalité de la première substance physique pour son envol mystique. Le néoplatonisme abolit le caractère hyparchique de prédication catégorielle. La raison de ce changement est, entre autres, le syncrétisme philosophique et religieux de l’antiquité tardive, qui relie tous les courants de pensée, les mystères et les religions en une unité mystique. Pour l’émergence de l’objectivité, c’est un grand dommage que nous ne connaissions pas le contenu de l’écrit perdu de Porphyre sur la philosophie unifiée de Platon et d’Aristote.[[52]](#footnote-52) Alfarabi reprit cette unité des deux philosophes et il constitua la première *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité de l’objectivité occidentale dans la falsafa. La prédication de la nouvelle forme de substance atomique fondamentalement retravaillait le tableau des dix catégories. La preuve se trouve dans le commentaire de Dexippos sur les *Catégories* écrit vers l’an 350. Après Dexippos, Simplicius arriva avec le nouveau projet de substance indivisible. Son *Commentaire sur les Catégories*, écrit vers l’an 532, acquiert une importance capitale dans la phase finale de l’objectivité. William Moerbeke le traduit en latin vers 1266. La génération suivante de *Modernorum* l’utilisait pour construire une métaphysique objective après l’année 1280.

Simplicius résume trois positions de base des commentateurs de l’écrit clé d’Aristote et fait un choix interprétatif qui façonna le développement du millénaire suivant.[[53]](#footnote-53) Le premier courant d’interprètes affirme que les catégories se réfèrent aux choses réelles. Le deuxième groupe rapporte les catégories uniquement au sens nominal, qui n’est donné que de manière homonymique, c’est-à-dire au niveau du mot. Le troisième groupe la comprend sur le plan du concept universel, qui acquiert des propriétés hypostasiées très particulières. Cette dernière position, selon le commentaire de Simplicius, a été tenue surtout par Alexandre Aphrodisias. Il conçoit les catégories comme des mots qui signifient les dix genres au moyen des concepts universels correspondants. Simplicius définit une nouvelle substance du troisième genre comme espèce indivisible selon le schéma cosmologique de la *Physique* et de la *Métaphysique* d’Aristote. La nouvelle définition de la première substance accomplit une transformation de la substance d’Aristote dans le cadre des espèces. C’est ainsi qu’est née la conception objective de la science. Simplicius prédit la substance des espèces sur le plan de prédication catégorique donnée *per prius*, dans laquelle les sens de la première et de la seconde substance s’entremêlent. La substance indivisible ambivalente de Porphyre (ἄτομος οὐσία) reçut un nouveau statut au niveau des espèces par l’argument du *modus tollens* (ch. 1.3). Revenons maintenant à la définition originale de la primauté de la première substance dans les *Catégories*. Cette définition détient la primauté de l’ordre de la simplicité et la première substance façonne la prédication catégorielle (*Cat*. 2a11–12). La signification de l’étant procède par l’actualisation faite de face, c’est-à-dire en vertu de la causalité exercée par la première substance existante. La direction de la prédication dans le mode *per prius* fait imposer la signification par rapport à la simplicité première de la chose actuelle. Elle est représentée dans l’ordre de la prédication universelle par la seconde substance. Le nouveau plan de la métaphysique, par contre, commence à chercher la signification de l’existant en l’exposant par-derrière, c’est-à-dire à partir du diacosmos des formes autonomes. La définition de la première substance selon Simplicius fait l’*Aufhebung* néoplatonicienne du statut ambivalent des *Catégories*, qui est caché dans le concept de la substance atomique de Porphyre. Simplicius comprend le tableau des dix catégories comme déterminations génériques de l’existant dans le scénario néoplatonicien. Voir la deuxième alternative dans l’interprétation des *Catégories* dans le scénario de Porphyre (ch. 1.3). La nouvelle forme révisée de la physique d’Aristote inclut l’indivisibilité de la première substance dans l’énoncé catégorique. Le système néoplatonicien des hypostases annula le sens hyparchique de la première substance. Simplicius fait de la première substance une sorte spéciale d’entité unique indivisible (*individuum*), qui est déterminée en termes d’espèce et de genre dans le mode *per prius*. Les possibilités d’interprétation concernant la substance indivisible étaient ainsi étendues par une troisième alternative mentionnée ci-dessus. Cette procédure fonda la détermination objective de l’existant dans la scolastique. Le nouveau *tertium ens* est issu d’un mélange de la première et de la seconde substance et, de plus, il est prédit dans le cadre de la table des catégories aristotéliciennes.

Simplicius rejeta la doctrine classique des catégories donnée par Alexandre et Porphyre et son *Aufhebung* prévalut à cause de la simplicité logique. Les corps cosmiques ont le caractère de corps éternels et indivisibles fondés par l’intellect cosmique comme formes pures immatérielles et non divisibles. Les espèces cosmiques sont séparées de la perception sensuelle. Elles établissent donc un nouveau type d’unicité causale matérielle et spécifique-formelle. Ces premières substances ne peuvent être annulées, car elles sont éternelles comme le Soleil, la Lune et le Cosmos. L’intelligence cosmique et les formes constituent à la fois la substance première et l’espèce éternelle et immatérielle donnée en un seul spécimen. L’interprétation du *modus tollens* de Porphyre, qui établit la prédication *per prius*, ne s’applique donc pas aux substances cosmiques immatérielles (ch. 1.3). Simplicius ne reconnaît que le *modus ponens* affirmatif, qui fonde l’être d’une telle « substance—espèce » cosmique éternelle de manière tout à fait dogmatique. L’affirmation confirme l’indivisibilité des substances cosmiques et purement intellectuelles, qui sont des formes universelles. En même temps, elles conservent la réalité physique des substances premières. La réalité des substances—espèces cosmiques coïncide avec leur détermination immatérielle et purement formelle. La première *Lichtung* de l’objectivité occidentale est née par ce mélange mythologique d’existence, d’essence et de prédication catégorique. Il n’est pas exclu que la conjonction entre la prédication ontologique et la prédication catégorielle en ce qui concerne les substances cosmiques séparées ait déjà existé d’une certaine manière chez Porphyre. Nous ne connaissons que les fragments de son commentaire sur le dialogue du *Timée*. Nous y trouvons la division mentionnée en deux types d’existence tels qu’ils sont prédits par rapport au monde supérieur des idées. Le commentaire de Proclus sur le *Timée* cite le commentaire de Porphyre selon lequel la totalité de la *phūsis* existe chez Porphyre dans le contexte de la prédication démiurgique *per prius* et *per posterius*. La complétude de la *phūsis* est donnée *per prius*, parce qu’elle produit la vie cosmique par le caractère médiateur des formes platoniciennes (ἡ τοῦ παντὸς φύσις ἡ ζῳοποιοῦσα τὸ πᾶν, *Procl. in Tim.* 257.8–9). Proclus confirme, que la *phūsis* dans le *Timée* de Porphyre est déterminée à la fois par la divisibilité des corps dans le domaine de la genèse (ὡς μὲν μεριστὴ περὶ τοῖς σώμασι γενητή ἐστιν) ainsi que par l’indivisibilité des entités non corporelles dans le domaine de la permanence éternelle (ὡς δὲ παντελῶς ἀσώματος ἀγένητος, *Procl. In Tim*. 257.9–11). Pour Porphyre, le double statut des substances (ἀσώματος, ἀγένητος) est défini par la médiation des formes prohyparchiques. Simplicius prit cette division et cette prédication pour en faire l’élément clé de son système. Il créa une nouvelle analogie en utilisant le *modus ponens* de Plotin. Le *modus ponens* s’applique à l’espèce universelle et physiquement donnée et non au genre autonome comme dans les *Ennéades* (ch. 1.3). L’individu abstrait donné comme corps spécifique sous la forme de l’intelligence cosmique immatérielle éclipse la substance première hylémorphique réelle. Les illuminés, comme Simplicius, ne percevaient plus le monde avec leurs sens, car ils le voyaient directement à travers leur intellect éclairé. L’introduction de l’espèce hypostasiée fit disparaitre le genre suprême platonicien et elle permit un nouveau type de prédication catégorique. La synthèse entre la première et la seconde substance donne la position primaire à l’espèce-substance dans le cadre d’une indivisibilité formelle et ontologique. La nouvelle « première substance » donnée comme espèce hypostatique est prédite *per prius*. L’indivisibilité renvoie aux espèces cosmiques premières, qui détiennent la primauté ontologique sur les hyparchiques substances premières d’Aristote (καὶ οὕτως κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, *Simpl. in Cat*. 85.12–13). La prédication contient deux moments importants liés aux substances indivisibles (τῶν ἀτόμων). Dans la prédication, la substance—espèce nouvellement créée joue le rôle de l’existant premier et indivisible, qui détermine catégoriquement *per prius* toute autre substance première et subordonnée (κυριώτερόν ἐστι). Sa primauté métaphysique est donnée par l’indivisibilité des substances spirituelles et intellectuelles qui habitent les sphères des astres. La définition de leur nature (κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον) rappelle que la nouvelle prédication se situe dans le cadre de la physique d’Aristote qui décrit le mouvement des corps hylémorphes et des substances cosmiques. La nouvelle substance atomique et « physique » est prédite *per prius* par l’espèce universellement donnée. Elle « exsiste » objectivement comme l’intelligence—forme—substance cosmique éternelle et immatérielle. L’universalité nouvellement conçue de la « substance » de Simplicius transcende la position d’Alexandre et de Porphyre. Ils proclamaient la primauté aristotélicienne de la première substance, que ce soit une chose matérielle ou une forme cosmique intelligente séparée. Les deux formes de substance première existent *per se*, actuellement, et *simpliciter* ; elles sont donc séparées de la prédication catégorique. L’hybride « substance—espèce » de Simplicius prit la place de la première substance, qu’Aristote définit comme un existant complètement séparé des significations sémantiques. Dans la nouvelle prédication catégorielle, l’espèce joue le rôle de la première substance hyparchique représentée par les formes cosmiques éternelles et les intelligences. Par l’utilisation analogique de l’indivisibilité pour la première et aussi pour la seconde substance, le néoplatonisme éleva la seconde substance au niveau de la première substance. Son statut métaphysique, par contre, était aboli. Simplicius harmonisa les deux ordres divisés de la réalité en une nouvelle unité. Ainsi, il changea complètement le statut de la première substance indivisible et hyparchique définie par les *Catégories*. Le statut absolu de la première substance disparut, car elle était devenue simultanément un individu indivisible et éternel. Selon la proposition de Porphyre dans l’*Isagoge*, le nouvel individu était relié aux espèces sur le mode holistique (*totum autem non alterius*, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου, ch. 1.3). Puisque l’espèce du troisième genre est universelle, elle reçoit nécessairement une détermination catégorielle selon la prédication par supposition qui est déterminée par l’universalité supérieure du genre (*Cat*. 2a15–16). Le lien entre l’espèce et la dernière partie indivisible de la signification (*individuum*) est maintenant défini sur le plan de la prédication hyparchique. L’individu constitue la prédication catégorielle tout à fait moderne qui concerne une « substance atomique » de type purement mythologique. L’ancienne forme de prédication hyparchique déterminait la seconde substance selon le mode d’imposition donné par la première substance (*Cat*. 2a14–15). Le nouveau *tertium ens* a été produit sur la base de la catégorisation donnée par la division des genres de Porphyre en une seconde et une dernière unité indivisible de sens. La substance indivisible de Porphyre (ἄτομος οὐσία) obtient un nouveau statut chez Simplicius à travers la division des universaux dans le cadre du genre et des espèces jusqu’à l’individu qui ne peut plus être divisé. Cette transformation de la substance est liée à l’actualisation du sens métaphysique produit par-derrière. Simplicius fonda l’étape fondamentale sur le chemin de l’objectivité moderne. La première substance s’est transformée en l’individu hyparchique, car les formes et les intelligences cosmiques sont des substances et gardent les propriétés décrites dans le livre de la *Physique*. Cette « substance—corps » individuelle fusionna avec la deuxième substance universelle donnée comme « forme—espèce » cosmique. Le premier corps pseudo-physique du troisième genre est né de ce mélange multiple de la prédication diverse et de l’existant hyparchique de la première substance. La connexion de la première et de la deuxième substance en une espèce immatérielle éternelle du type du Soleil, de la Lune ou de l’ensemble du Cosmos généra l’archétype des entités objectives.

Simplicius compléta l’éclipse néoplatonicienne de la première substance inaugurée par l’interprétation des *Catégories* provenant de Porphyre. Selon la *Physique* d’Aristote, l’indivisibilité et la simplicité de la première substance sont données dans le monde réel des corps physiques et l’indivisibilité et la simplicité de la seconde substance prédite dérivent de la première substance réelle. Dans une forme mystique de la physique néoplatonicienne, la « première substance » est reliée à l’aide de l’analogie de Jamblique au diacosmos démiurgique décrit dans le dialogue *Timée*. Dans le néoplatonisme tardif, un nouveau type de *tertium ens* est apparu, qui se rapporte à la *Physique* d’Aristote. Une partie importante du commentaire de Simplicius sur les *Catégories* affirme que l’universalité des corps cosmiques indivisibles est prédite dans les choses singulières. Le sens universel donné en premier lieu est transféré dans des niveaux inférieurs (μεταδίδωσι καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἑαυτό, *Simplicius in Cat*. 85.11–12). Le verbe μεταδίδω dénote la révocation claire de la doctrine catégorielle aristotélicienne. Simplicius repositionne les catégories aristotéliciennes comme les genres platoniciens les plus élevés de l’Être qu’il considère comme le genre suprême. La *translatio studiorum* en matière de prédication catégorielle confirme un tournant fondamental dans la théorie des catégories et dans la métaphysique. La prédication originale fait référence à l’unité de la première substance réelle. Elle existe hylémorphiquement et est d’abord perçue par les sens. La première substance reçoit maintenant une détermination néoplatonicienne liée aux espèces les plus élevées conçues de manière univoque. Partant des espèces universelles de substance, le nouveau type de prédication *per prius* prétend être une version fidèle de la métaphysique aristotélicienne. La nouvelle prédication *per prius* est possible parce que la deuxième substance est, selon Simplicius, donnée actuellement comme substance cosmique suprême (τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον, *Simpl. in Cat*. 85.11). Le néoplatonisme considère la détermination *per prius* par rapport à la substance, qui se trouve dans le domaine des formes platoniciennes autonomes. Selon Aristote, celles-ci n’existent que dans la pensée.

La nouvelle « substance—espèce » est à la fois universelle et actuelle, ce qui fondamentalement obscurcit la tabelle des catégories. Le problème ne fait pas l’existence réelle des formes cosmiques immatérielles et des intelligences, puisqu’elles étaient aussi pour Aristote les premières substances. L’erreur consistait dans le fait que la prédication de ces formes cosmiques au niveau du langage atteignait le même niveau que leur existence réelle et immatérielle dans la réalité. Au niveau cosmique, le datif métaphysique ne s’appliquait plus. Dans l’aristotélisme, il déterminait la place de la prédication hyparchique liée à la *quidditas* au sens reconnu et prédit donné par l’*impositio* sur le plan de la prédication catégorielle. La simplicité des intelligences et des formes cosmiques coïncide au plus haut niveau avec la pensée actuelle. Voilà l’hubris totale des illuminés néoplatoniciens. Ils prirent leur propre sujet de connaissance mythopoétique sur le plan de la cosmologie divine pour en faire un substrat éternel et quasi-divine. C’est ainsi qu’est née la première forme de relation transcendantale « sujet—objet » qui décida le destin fatal de l’ontothéologie occidentale. Par conséquent, la signification générique de l’existant au niveau des genres les plus élevés est mutuellement convertible et non décomposable en d’autres déterminations catégorielles. La substance—espèce se tient au sommet d’une nouvelle prédication catégorielle. L’identité et la signification spécifiques ont acquis une position catégorielle en mode *per prius*, qui est liée à la primauté métaphysique des genres et des espèces (κατὰ τὰ αὐτὰ προηγουμένως, *Simpl. in Cat*. 73.25). Dans cette thèse se trouve la source de la *resolutio* scolastique, laquelle proposait Philippe le Chancelier dans sa doctrine des transcendentalia (OBJ II, ch. 2.3.2). La seconde substance éclipsa la première sur le mode du corps-espèce cosmique et mythopoétique. Cet étant du troisième genre devient un hégémon métaphysique qui établit l’unité de la prédication catégorique. Le mélange de l’espèce et de la substance première donna naissance à une nouvelle prédication *per prius* et *per posterius* (τὸ πρότερον ἔστιν καὶ τὸ ὕστερον*, ibid.* 73.20). Simplicius enchaîna la prédication néoplatonicienne à la vision nouvelle de l’existant présenté par le commentaire de Porphyre sur le dialogue *Parménide* où est présenté le redoublement de l’Un (ch. 1.3.1). Le langage mythopoétique des illuminés atteint le niveau divin pour rejoindre les formes cosmiques. Cette « science » des académiciens qui voient le monde divinement fait une nouvelle compréhension du monde. La parole savante devint le corps cosmique et, désormais, il habite parmi nous munie de la gloire objective et scientifique. Cette compréhension métaphorique et totalement paranoïaque commença à déterminer la métaphysique dans la première comédie divine moderne. Une nouvelle forme de tragicomédie, née sous la houlette des vindicatives Érinyes, se poursuit jusqu’à nos jours dans la phase nihiliste de la métaphysique. Le nouveau diacosmos reste déterminé par prédication catégorique néoplatonicienne. Dans cet univers, tout converge : réalité et pensée, substance première et substance seconde, l’univocité et l’équivocité. L’unité est construite sur l’analogie de *tertium ens* qui produit la prédication métaphorique *per prius*. L’ordre cosmique est perçu dans la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) prise comme révélation de l’existant faite par-derrière. L’ordre cosmique est fait à rebours, les siècles avant le roman décadent de Joris-Karl Huysmans. Les espèces éternelles données dans l’esprit assurent l’unicité et l’actualité des substances hylémorphiques réelles. Les espèces néoplatoniciennes assurent le rôle hyparchique de la première substance et permettent à la nouvelle science d’avoir une prédication catégorielle univoque qui porte sur le diacosmos objectif. Le transfert de la prédication des substances premières aux espèces cosmiques nouvellement conçues sur le mode de l’aristotélisme sophistiqué abrogea les plus hauts genres d’Être de Plotin et les idées de Platon. Une nouvelle forme de « *Ge-Stell* » est apparue lorsque l’entité générique et hypostatique a été envoyée mythologiquement dans le monde réel. La chose réelle a été « de-livrée » à la chose réelle comme sa seconde nature, c'est-à-dire comme « substance-espèce ». Le garant de cette donation toute à faite spécifique de l’Être qui est toute à fait mytologique, est le sujet moderne, tout à fait paranoïaque. Le verbe *metadídō* indique la *translatio entis* de la modernité qui procède dans un mode de la pensée entièrement métaphorique et mythopoétique. La source originelle de la traduction est l’espèce cosmique éternelle et immuable séparée par son « exsistence » immatérielle de la première substance hylémorphique. Le transfert du sens va de la seconde substance à la première qui se transforme en l’espèce néoplatonicienne. Cette transformation de la réalité en l’existant du troisième genre établit l’aventure de l’objectivité occidentale sur le mode de la folie qui caractérise l’époque moderne (*Irre*). Le penseur de Cylicia, qui admirait l’homme divin Jamblichos, suit ses traces. Simplicius proposa une nouvelle cosmologie ainsi qu’une nouvelle métaphysique. Il remplaça l’intuition mystique de Jamblichos sur l’Un par la prédication catégorique faite en direction de l’Un. Ce transfert de métaphysique a été accompli par Gandavus et Scotus à l’école des illuminés modernes inspirés par l’avicennisme augustinien. Les modernistes sont des mystiques insatisfaits et insatiables, *sui generis* alors.

La « substance–corps–espèce » de Simplicius déplaça l’idée de Platon en créant une nouvelle étape de la métaphysique. La nouvelle forme de *tertium ens* fonda une nouvelle *Vor-blickbahn* qui forme la compréhension de l’existant dans la métaphysique moderne. La prédication néoplatonicienne renversa le schéma des *Catégories* en direction de la *translatio studiorum* qui fondaient une époque nouvelle. La conception de l’intellect de Simplicius reprend le concept de l’intellect provenant du commentaire sur *De anima* d’Alexandre Aphrodisias. Le sens de l’existant procède de l’intellect actif (*intellectus agens*) séparé auquel participe l’âme humaine. Simplicius possède le scénario néoplatonicien et gnostique de la cognition. Le sens de l’existant est donné dans l’actualisation de la compréhension faite par-derrière, c’est-à-dire par les formes subsistantes et éternelles. L’âme tombe dans le monde matériel et sa cognition « hylique » veut atteindre une unité au moins partielle avec l’Un séparé. L’intellect éclairé par le monde supérieur du diacosmos projette des contenus intelligibles vers les choses matérielles. La connaissance de la première substance est devenue seulement une projection et une caractéristique secondaire. Une telle connaissance imite la connexion originale de l’intellect avec le monde des formes et des intelligences cosmiques séparées. Le système de l’actualisation néoplatonicienne de l’existant par-derrière montre que la pensée et l’objet appréhendé sont directement connectés. Il est clair que ce modèle de cognition, donné par l’illumination du sens de l’existant par-derrière, n’a pas besoin d’aucune médiation, sensuelle ou même intellectuelle. La conception d’Aphrodisias et donc de Simplicus d’un *intellectus agens* hypostasié et renfermé en soi, qui agit sur notre cognition de l’extérieur, est rejeté en partie par al-Fārābī et complètement par le *Grand Commentaire sur le De anima* (CMDA) d’Averroès. La pensée illuminée participe directement à la forme subsistante séparée grâce à l’intuition mystique de la « substance—espèce ». La base de l’intention connaissante est fondée sur l’illumination mythopoétique des formes supérieures de l’intellect, qui existent en tant que l’existant pleinement subsistant. La citation suivante montre la première vision objective du monde sur le mode de l’aliénation existentielle moderne. L’esprit des illuminés est rempli de l’angoisse existentielle. Il voit la totalité univoque et objectivement homogène du monde du point de vue de la « forme—espèce » inexistante qui se trouve sur le plan des intelligences cosmiques. Ainsi, une nouvelle forme de mythe académique sur l’odyssée tragique de l’esprit moderne est créée, qui est reprise par Bonaventure et Hegel. Il n’est pas étonnant que cette connexion suprême du corps avec l’esprit ne puisse jamais être réalisée par la pensée schizophrénique des *Modernorum*.

« Dès que l’âme s’est éloignée de là [sc. le monde intelligible], les significations générales dans l’âme (τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους) s’éloignent donc aussi de son existence originelle (τῶν ὄντων χωρίσασα). L’âme les transforme en images au lieu des prototypes originaux (εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων) et elle fait ainsi la distance de l’intellect par rapport aux choses réelles (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Cela est d’autant plus vrai que l’âme s’éloigne de plus en plus de sa ressemblance originelle avec l’intellect (τῆς πρὸς τὸν νοῦν ὁμοιότητος ἀπέστη). Enfin, l’âme est heureuse de présenter au moins des contenus mentaux (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα), qui visent les choses ordinaires (τοῖς πράγμασιν). »[[54]](#footnote-54)

La citation montre une trajectoire de la précompréhension ontologique qui constitue le cadre ultime du sens métaphysique à l’époque moderne (*Bezugssinn*). La science part des formes intellectuelles autonomes. L’âme existe principalement sur le mode de l’aliénation par rapport au monde matériel (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Cette « diastase » entre la pensée et la réalité définit la période de l’anthropocène contemporain. Les noemata ne sont pas déterminés par les choses travaillant dans la réalité, mais ils sont projetés vers les choses sous une forme « probalistique » de l’intellect (τοῖς πράγμασιν προβάλλεσθαι τὰ νοήματα). Le verbe *proballō* indique une nouvelle perspective de compréhension (*Vor-blickbahn*) qui fait une ordination du sens préalable de chaque l’étant métaphysique moderne. Die donation du sens de l’existant commence au niveau du sujet moderne qui s’approche à la réalité après coup. Cela signifie la nouvelle position du sujet moderne, qui s’est approprié le monde à partir de lui-même (*Ge-Stell*, ch. 1.2). Le sujet moderne, en tant que source originelle de la cognition intellectuelle, produit les noemata qui n’atteignent les choses réelles que dans un deuxième temps. Le datif métaphysique de Simplicius (τοῖς πράγμασιν) confirme que le schéma de la cognition est tourné de la réalité des substances premières vers la réalité des essences qui éclairent directement l’intellect. Le lien hyparchique est donné en dehors de la première substance réelle. Le monde noétique existe indépendamment du monde hylique, le premier monde est immatériel et éternel. Le datif métaphysique relatif à l’existant du troisième genre montre une nouvelle manière dont la cognition objective détermine la réalité. La citation montre la rupture avec la prédication catégorique aristotélicienne, qui est déterminée par la connaissance empirique de la première substance. L’âme des illuminés reconnaît les noemata dans l’intuition directe. Dans leur lumière intelligible, l’esprit illuminé reconnaît le monde réel des choses matérielles et sensuelles. L’intuition voit les substances hylémorphes réelles dans le mode de l’aliénation fondamentale. Cette erreur (*Irrtum*) relative au trajet de la vision fait le caractère mythopoétique fondamental de la modernité et il fonde la forme spécifique de la folie académique (*Irre*). Karl Marx définit très judicieusement ce type d'*Entfremdung* comme le fondement du capitalisme postmoderne. L’actualisation de la première substance réelle du diacosmos existant pro-hyparchiquement fonde le dévoilement mythologique (*alètheia*) de la substance dans le mode de la *veritas* objective. Ce chemin d’aperception éclaire le sens de l’existant à partir du diacosmos objectivement donné ou même directement à partir de l’Être prohyparchique de l’Un. La nouvelle forme de disposition objective de l’existant découverte par Simplicius est ensuite montrée par les catégories modernes en mode du *dativus obiectivus* (OBJ III, ch. 4). La causalité fondatrice de la cognition moderne est tirée de l’espèce néoplatonicienne et non de la chose agissante effectivement dans la réalité. L’âme en proie au destin néoplatonicien entreprend l’odyssée intellectuelle pour traverser le monde transitoire des substances premières réelles. Le détour est un mal nécessaire pour revenir dans le domaine du diacosmos moderne. L’illuminatus moderne fait l’expérience d’une aliénation fondamentale de la réalité sous la forme de la diastase néoplatonicienne, qui est donnée par l’éloignement de l’intellect des choses réelles (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Cette aliénation mythopoétique de l’esprit de la vraie maison associée à l’odyssée académique de l’objectivité est ensuite répétée par le modernisme scolastique et par la suite par le postmodernisme cartésien, hégélien ainsi qu’un *Great Reset* des corporations nihilistes. Le parcours de la première déduction moderne de la cognition donnée *ex nihilo* à partir du diacosmos mythique montre l’origine de l’aliénation de Hegel et aussi la *Lichtung* des manipulations médiatiques et du matrix contemporain. Après avoir surmonté cette aliénation, l’intellect éclairé atteint la vérité supérieure en contemplant le monde des formes pures. La *translatio studiorum* abandonna l’exploration de la substance première en physique et en métaphysique. La modernité préfère la vision théurgique des mystères des intelligences cosmiques (Jamblique) et leur prédication ultérieure dans le diacosmos objectif (Simplicius). Les noemata universels sont attribués aux choses réelles par l’escamotage « pro-ballistique », car ils ne sont pas abstraits des choses réelles. Les noemata permettent la participation de l’intellect au monde des formes subsistantes. L’intelligentsia moderne expose les choses réelles sur le plan fait *per posterius*. Le scénario d’Aristote sur la cognition et la vérité est ainsi complètement renversé. Par conséquent, les néoplatoniciens considèrent le Stagirite comme un simple imitateur et classificateur d’hommes divins comme Pythagore et Jamblique. La première forme du *dativus obiectivus* montre que la prédication « probalistique » de Simplicius donne aux choses une raison d’être spécifiques, puisqu’elle transforme l’être réel de la chose en un être objectif. Les contenus noématiques (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα) sont envoyés en mode *per prius* (*pro-ballō*) aux choses réelles (τοῖς πράγμασιν). Les universalia donnent aux choses réelles une raison suffisante d’exister du point de vue du diacosmos objectif. La création du sens du monde commence au niveau du sujet moderne. L’activité « proballistique » des illuminés, sous la conduite des Furies, crée une nouvelle forme de datif métaphysique après l’*Irre* de Heidegger. La chose hylémorphique existe pour elle-même et les illuminés ont ajouté à son existence un autre rapport mythopoétique. Cette raison fait sur le mode de l’analogie une conjonction avec l’existant matériel pour l’élever dans le monde supérieur des formes en tant que les espèces. La première version de *ratio sufficiens* mythopoétique de Simplicius est postulée pour les substances premières réelles. Leibniz la transforma en principe de raison suffisante (OBJ II, ch. 3.5). L’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* fit une nouvelle *Lichtung* de la vérité et non-vérité pour le cheminement de la scolastique occidentale. La connaissance ne vient pas de la réalité des substances premières, mais de la performance de l’âme, qui contemple le diacosmos objectif. Le mythe académique de l’Intellect–Soleil en dehors du monde réel, établit le point de départ pour la connaissance des choses réelles. La philosophie effectua la première *epokhê* de la première substance dans la pensée occidentale. L’actualité de l’*intellectus agens* cosmique établit l’activité gnostique des illuminés dans le monde du quotidien, dans lequel les modernistes à peine survivent à cause de l’aliénation intellectuelle. Dans un deuxième temps, les néoplatoniciens se fraient un chemin dans le monde des substances premières sensuelles. L’intuition noématique de Simplicius est reprise par le premier moderniste Rufus de Cornouailles dans terminus *scibile* (OBJ II, ch. 3.3.2) et après lui par Husserl. Ces deux *illuminés* de l’Occident latin affirment que dans la cognition, ils vont jusqu’aux soi-disant « choses elles-mêmes » (*zu den Sachen selbst*). Les deux penseurs mentionnés, suivant le chemin de Simplicius, affirment que la « chose » originale de la philosophie est donnée dans l’acte de *Wesensschau* idéal, que l’intellect porte en lui-même et de lui-même. L’herméneutique montre par l’interprétation de la *translatio studiorum* de l’antiquité tardive de Porphyre à Simplicius que la modernité et la postmodernité avec le terme « chose » signifient la substance indivisible néoplatonicienne (*individuum*) présentée comme étant du troisième genre. Le nouveau *tertium ens* est prédit en mode *absolute*, c’est-à-dire séparément de la première substance hylémorphique. La modernité ainsi perd le point le plus important de l’explication aristotélicienne retenue dans les *Catégories* qui reliaient la réalité et la pensée critique.

La catégorie de relation joue un rôle clé dans la création de l’objectivité et elle était déjà mentionnée dans l’interprétation du dialogue *Parménide* par Porphyre (ch. 1.3.1). Cet accident commença à fonctionner comme hypostase—substance hyparchique. Le sens originel d’Aristote reliait la catégorie de relation (*relatio*) à l’état des substances réelles. Simplicius, en se référant au Pseudo-Archytas, introduit un sens catégorique « *esse ad* » qui est pris de manière dite *simpliciter* (πρός τι τὸ ἁπλῶς).[[55]](#footnote-55) Simplicius prend la forme pythagoricienne de la relation arithmétique comme base de la signification objective (περὶ ἀριθμὸν ἢ κατὰ ἀριθμόν τι σημαίνει, *Simpl. in Cat*. 61.9). La catégorie accidentelle de relation d’Aristote s’est transformée en substance du troisième genre. Sa signification est dérivée du nombre arithmétique qui établit la signification catégorielle selon le néoplatonisme dans le mode *per prius*. La propriété, originellement donnée seulement par la relation à la substance réelle, commence à fonctionner comme une hypostase indépendante en mode *simpliciter*, puisqu’elle reçoit une définition mathématique en référence aux pythagoriciens. Grâce à l’analogie mathématique, une nouvelle relation hypostasiée entre la substance et les accidents émerge (τῷ δὲ πρός τι τὸ ἁπλῶς πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, *ibid.* 61.10). En utilisant l’analogie mathématique, la référence en tant que telle (ἁπλῶς) supplanta la relation aristotélicienne « substance—accident » sur le mode πρός τι (« humain » dans la relation « petit », « grand », « maître », « esclave »). Un autre changement dans la prédication et dans l’ensemble du tableau des dix catégories est documenté par le passage important du commentaire de Simplicius où se trouve la détermination catégorielle de l’accident appelé *habitus* (*Simpl. in Cat*. 164.13-21). La détermination aristotélicienne originale de cette catégorie (τὸ ἔχειν) est dérivée de deux passages des *Catégories* (*Cat*. 2a3 ; 11b13) et de la *Métaphysique* (*Met*. 1022b4–6). Les *Catégories* contiennent un passage clé (11b13) où sont énumérés six principes qui déterminent la prédication accidentelle par rapport à la substance seconde (*actio, passio, ubi, quando, situs, habitus*). La scolastique connaissait ces principes comme des prédicaments essentiels depuis la seconde moitié du XIe siècle à travers l’ouvrage *De sex rerum principiis*. L’habitus appartient aux déterminations accidentelles de la substance, qui génère une activité spécifique ou une capacité de mouvement autonome en tant qu’état observé et prédit de la substance seconde. Le sens originel de l’habitus accidentel dans la *Métaphysique* est lié à l’activité possédée par la substance, qui lui appartient comme l’accident, puisqu’elle émane de la substance (être vêtu, armé, habillé). La possession de l’activité ou de l’état, qui est appelée *héxis*, a été traduite en latin par *habitus*. Aristote affirme que la première substance (« l’homme ») se trouve en état réel (« être vêtu »), qui peut être prédit à la seconde substance comme sa signification accidentelle. Simplicius transforma la relation aristotélicienne à la réalité en une relation néoplatonicienne entre le concept pur et intelligible de la possession en tant que telle qui détient la signification hypostasiée. Cela correspond à l’exégèse noématique des *Catégories* de Simplicius mentionnée plus haut. Son commentaire de la définition de l’habitus dans les *Catégories* et la *Métaphysique* retire l’accent de la détermination en termes de substance seconde et la rapporte uniquement à la qualité conçue substantivement « de ce qu’est l’habitus comme tel » (ἡ ἕξις πρὸς τὸ ἑκτὸν, *Simplicius in Cat.* 164.15). L’hypostase de l’habitus se produit à travers la catégorie de relation (πρός τι) déjà mentionnée, qui est devenue une nouvelle substance. L’habitus en tant qu’accident s’est transformé en un « habitus—essence » conçu de manière néoplatonicienne (τὸ ἑκτὸν), puis il a été prédit catégoriquement au niveau de la seconde substance d’Aristote (πρὸς τὸ ἑκτὸν καὶ ἐχόμενον λέγεται ἡ ἕξις, *Simpl. In Cat*. 163.31). Un rôle clé dans la constitution de l’habitus comme nouvelle substance du troisième genre est déjà joué par l’accident hypostasié de relation mentionné ci-dessus, qui permet de changer l’accident en l’hypostase. Cela produit une nouvelle identité du *héxis*, qui est séparée de la première substance (οὐ γὰρ ἔχεται ἡ ἕξις*, ibid*. 164.20). Pour le développement ultérieur de l’objectivité, surtout le confinement de l’habitus par rapport à l’activité du sujet jouera un rôle crucial. Cette activité est invoquée dans la *Métaphysique Lambda*.[[56]](#footnote-56) L’habitus d’activité est défini comme la position moyenne entre les évènements actifs et passifs (τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ, *Met*. 1022b6). La substance possède cette capacité en ce qui concerne les activités réalisées activement ou passivement. La première substance, qui est prédiquée dans la seconde substance, peut avoir quelque chose passivement, ou accomplir quelque chose activement. Le néoplatonisme prit la détermination habituelle de la substance pour hypostasier cette propriété de manière *simpliciter* comme une qualité universelle (τὸ ποίησις). Un autre élément clé est donné dans la détermination de l’habitus comme la possession actuellement donnée, qui tient dans le mode des accidents le sens de l’activité donnée (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, *Met*. 1022b4–5). Par la conjonction de l’hypostase (τὸ ποίησις) et de l’actualité (ἐνέργειά τις), l’habitus s’est transformé en une nouvelle substance physique du troisième genre. La nouvelle définition de l’habitus n’est pas déterminée par la première substance, qui est perçue par les sens et prédite en fonction de la deuxième substance, mais par la vision intellectuelle de l’hypostase-espèce, qui est dotée d’une actualité propre. Simplicius déplaça la détermination de l’habitus de l’actualité de la première substance (ἐνέργειά τις) à la position intermédiaire entre le sujet actif de la possession et le sujet passif de la possession. Le sujet actif de la possession conjoint l’objet possédé passivement (ἕξις ὡς μεταξὺ τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, *ibid*. 164.19–20). L’habitus est devenu une nouvelle espèce, qui fait office d’hypostase et il remplaça la deuxième substance dans le tableau des catégories. L’habitus est devenu la seconde substance hypostasiée et n’appartient plus aux accidents aristotéliciens originaux. Les *Catégories* déterminaient l’ensemble de la table des catégories par la primauté de la substance seconde en tant que signification la plus élevée prédite de manière univoque et donnée par rapport à la réalité des substances premières. L’habitus, selon le commentaire de Simplicius, représente le sens au niveau de l’hypostase. La possession est déterminée par l’actualisation de l’habitus du monde des formes pures. La signification de l’habitus dans le mode catégorique *per prius* ne détermine plus la relation hyparchique entre les substances premières et secondes. La définition néoplatonicienne de l’habitus trouve dans l’intellect une norme fondamentale et permanente appliquée à la contingence illimitée des choses extérieures.

Simplicius ainsi illuminé peut enfin interpréter « correctement » un « oracle » de l’Aristote pythien. Ce dernier n’aurait pas su ce qu’il affirme en réalité lorsqu’il prédit les accidents. La folie académique ne se voit pas immédiatement, puisqu’elle est donnée sous l’influence des rusées Furies comme *furor interpretandi* gnostique. La catégorie du *héxis* chez Simplicius sépare la référence hypostasiée en tant que nom (τὸ ἑκτὸν) du progrès infini du déterminé lié à la chose empirique donnée (ἵνα μὴ ᾖ ἐπ' ἄπειρον*, ibid.* 164.21). L’habitus en tant qu’accident aristotélicien devient une substance seconde, qui acquiert une dimension formelle et s’insère dans la dialectique de Jamblique. La définition intellectuelle des choses en tant que telles (ἐστὶν ὡρισμένα τὰ ἐφετά*, ibid.* 164.9) diffère de l’habitus aristotélicien de la substance empirique, qui est donné sur le mode illimité en raison de sa mutabilité et de son instabilité. La différence entre l’occurrence illimitée dans la réalité et la définition exacte formellement donnée, fonde la position catégorielle moyenne de l’habitus donné en pensée (ἕξις καὶ ἡ διάθεσις ὡς τῆς ψυχῆς λέγηται*, ibid.* 164.16). La dimension eidétique détermine désormais, par sa forme théurgique supérieure, tout continuum physique donné comme la matière, le corps, le mouvement, le temps, etc. Au lieu de la relation de substance première et seconde, une nouvelle relation de « *definiens—definitum* » a été établie. L’intuition eidétique va de la forme déterminante et clairement délimitée vers le continuum mobile de la matière objective tel qu’il est donné à l’origine dans la Dyade de Platon. La détermination catégorielle, qui est donnée par la vision essentielle de la forme hypostatique (*Wesensschau* de Husserl), détermine maintenant la connaissance sensorielle indéterminée. La nouvelle division des catégories est déterminée par le principe « Limité—Illimité » de Jamblique et non par la prédication d’Aristote. Le changement dans la conception des catégories montre comment la nouvelle prédication de l’existant produisit la spéculation objective. L’intuition noématique en mode *per prius* détermine la matière indéterminée, qui a la puissance d’être déterminée au moyen des formes intelligibles. La prédication n’est plus déterminée par la substance première dans la réalité, mais par la « forme—espèce » hypostasiée. L’habitus occupe une position privilégiée dans le néoplatonisme et la scolastique ultérieure, puisqu’il divise le tableau des catégories en deux parties. La seconde substance, en tant que première catégorie, est maintenant directement attachée à la première substance, et elle est en outre dotée de la qualité et de la quantité hypostatiques au niveau de la première substance. L’habitus commence à jouer un rôle significatif dans les déterminations ultérieures de l’objectivité. Il est distingué des déterminations primaires de la substance du troisième genre donné *per prius*, et des postprédicaments secondaires, donnés dans le mode *per posterius*. Le deuxième volume suit la nouvelle détermination de l’habitus, car Simplicius et Avicenne ont préparé le concept hypostasié de l’habitus qui fit le jour dans la scolastique latine (OBJ II, ch. 2.4.1). L’habitus occupe une position subordonnée au premier trio des *praedicamenta* (substance, qualité, quantité). Les déterminations formelles et les attributs hypostasiés appartiennent directement à ce trio. Les trois premières déterminations font le mélange de la première et de la seconde substance sur le nouveau mode de la substance atomique. La table des catégories a changé le sens de « 1 + 9" au nouveau système « 3 + 1 (habitus) + 6". L’habitus distingue ce trio le plus élevé des autres déterminations. La scolastique ultérieure, qui s’était inspirée du commentaire de Simplicius, a nommé la deuxième série d’accidentels par le terme *postpraedicamenta* (OBJ III, ch. 5.3.1). La position médiane de l’habitus dans le nouveau système de prédication montre qu’il a pris le sens de substance seconde. Sa figure hypostasiée se tient en mode *per prius* vis-à-vis des autres déterminations accidentelles. Les trois premières déterminations catégorielles sont devenues une détermination universelle de l’existant et ils ont acquis dans le postmodernisme le caractère de qualités dites « primaires » qui sont hypostasiées comme substances du troisième genre (J. Locke). Le premier trio de déterminations catégorielles, maintenant lié aux substances atomiques néoplatoniciennes, fit ensuite s’interchanger librement avec la signification des espèces selon le modèle de la prédication ambivalente de Porphyre dans l’*Isagoge*.

Examinons un autre cas important de la transformation des catégories, qui influença le développement futur de l’objectivité. Le passage introductif des *Catégories* conçoit la blancheur de l’homme et du cheval simplement comme une différence nominale entre les mots, qui ne permet pas la prédication commune à cause de la différence de substance (παρώνυμα δὲ λέγεται, *Cat*. 1a12). Les écoles néoplatoniciennes interprètent cette paronymie comme prédication catégorielle. La blancheur est hypostasiée et, en tant qu’universel, elle est directement impliquée dans l’existence des deux substances. L’homonymie au niveau de la similitude verbale est devenue une catégorie ontologique mise sur le même plan que détermination catégorielle de la substance.[[57]](#footnote-57) L’hypostase de la qualité comme substance fait référence au troisième genre (τρίτον δὲ γένος, *Cat*. 9a28) directement dans les *Catégories*. Cette mention est liée à l’analyse de l’accident du type « blancheur », qui a subi diverses sortes de modifications sur le substrat substantiel. Le commentaire néoplatonicien d’Ammonius de Sakka (†242) abolit pour la première fois la liaison hyparchique d’Aristote des déterminations catégorielles à la première substance. Ammonius interpréta la qualité comme une pseudosubstance catégorielle et lui accorda un statut indépendant. La qualité ne reçoit pas du tout son être dans la réalité (ταῦτα οὐ μόνον περὶ τὸ σῶμα θεωρεῖται), mais elle est hypostasiée dans l’âme (ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ψυχήν, *Amonii in Cat*. 86.11–12). Ammonius n’a pas tenu compte de l’avertissement des *Catégories* selon lequel les qualités n’ont rien de commun avec l’être réel de la première substance (*Cat*. 9b2–3). Ce néoplatonicien prédit la qualité comme *tertium ens* selon la prédication de Plotin des genres hypostasiés.[[58]](#footnote-58) Le commentaire de Philoponos sur les *Catégories* adopte l’interprétation d’Ammonius. Philoponos définit le « corps blanc » en termes de perception de la blancheur comme une substance du troisième genre, qui combine la substance indivisible du « corps » et la substance également indivisible de la blancheur (λευκὴ σὰρξ ἀπὸ πάθους τὴν λευκότητα ἔχει, *Philoponi in Cat*. 149.19). La blancheur apparaît déjà vis-à-vis du corps comme une nouvelle pseudosubstance (συμβέβηκε γὰρ τὸ λευκὸν αὐτῇ, *ibid*. 149.20). L’hypostase de la qualité comme étant du troisième genre est fondée sur l’interprétation néoplatonicienne de la prédication des accidents dans le mode *per se*, qui sont pris littéralement dans les *Catégories* (λέγεται κατ' αὐτάς, *Cat*. 9a33).[[59]](#footnote-59) Les plus anciennes traductions en syro-araméen interprètent déjà ce passage dans le sens néoplatonicien κατ' ἑαὐτάς (King 2010, 227). Le statut de la blancheur donné comme hypostase dans le mode *per se* montre la ligne d’une interprétation néoplatonicienne dans la falsafa. Cette interprétation est donnée par les accidents hypostatiques en tant que nouvelles substances du troisième genre. Une analyse plus détaillée montrerait le lien de cette forme hypostasiée avec l’interprétation moderne des *Catégories* dans l’écrit *Categoriae decem*, qui trouve son origine au VIIIe siècle. À partir de là, l’école porrétaine reprend cette position (OBJ II, ch. 1.4). Les accidents hypostasiés donnèrent naissance à la vision moderne du monde, dans laquelle les accidents existent en tant que nouvelles entités du troisième type. Le monde fait par illuminés théurgiques est devenu la vérité catégorique, parce que le sens du *Corpus Aristotelicum* était réinterprété. Aristote, en tant qu’interprète pythien du divin Pythagore, ne savait pas en réalité ce qu’il disait quand il prédisait les accidents par rapport à la substance. Mais son erreur peut être corrigée par la nouvelle interprétation, qui est guidée par la vision théurgique des mystères gnostiques du cosmos. Les néoplatoniciens, après le déclin de Delphes en l’an 381, ont transformé les institutions académiques en un nouveau type d’oracle objectivement donné. Les garants ultimes de la vérité indexée des oracles contemporains sont les entreprises mondiales. Ils contrôlent les éditions scientifiques en leur possession aussi efficacement que la ville tyrannique d’Athènes contrôlait les sanctuaires de Delphes et d’Éleusis.

La naissance des nouvelles formes de *tertium ens* effectua le transfert des accidents néoplatoniciens comme hypostases dans la physique aristotélicienne. De cette façon, la prédication catégorielle de la première et de la seconde substance a été réunie (Dexippos, Simplicius, Philoponos). Le *tertium ens* existe désormais sous la forme d’une pseudosubstance. Les accidents hypostasiés tels que la qualité « exsistent » dans leur propre diacosmos, qui a été créé par l’activité théurgique des formes cosmiques. Le diacosmos ne contient pas des substances hylémorphiques avec leur extension limitée. Ce niveau supérieur dirige la capacité démiurgique de l’intellect néoplatonicien, qui crée la substance—espèce cosmique éternelle (Lune, Soleil, Terre, Cosmos). L’indivisibilité de la substance prend un nouveau sens. Dans l’esprit éclairé, la chose générale prit la place hyparchique, voire l’exemple de la blancheur chez Ammonius. La signification de l’existant est exposée par-derrière, c’est-à-dire par le diacosmos des formes intelligibles autonomes. L’être prohyparchique premier et fondamental est donné à partir de l’Un comme premier principe, qui remplaça la première substance en introduisant la nouvelle prédication hyparchique. Le nouveau type d’unité numérique referrant à l’Un est attaché à la position hyparchique de l’essence ou des universaux subsistants. Faite de cette manière, la nature de la prédication catégorielle a été complètement changée. La transition de la prédication catégorielle a été facilitée par l’introduction par Porphyre d’une manière spéciale de déterminer la substance, sans laquelle les substances ne peuvent exister (*Porph. in Cat*. 95.19–20). Tout cela distingua certaines qualités de la substance (appelées plus tard « qualités primaires » dans le postmodernisme cartésien) au niveau de la détermination catégorielle *per prius*, qui n’était auparavant valable que pour la seconde substance comme catégorie la plus élevée. Les qualités primaires ne sont plus un simple accident de la substance, comme le postulait Aristote. Ils commencent à jouer un nouveau rôle dans la détermination de l’existant. Les successeurs de Porphyre reprirent la substantialisation des accidents. Ils progressivement étendirent ces déterminations formelles et catégorielles au corps physique. La détermination habituelle sous forme de pseudosubstance joue un rôle important dans ce changement grâce à l’activité du sujet. Cette activité est mentionnée dans la définition de l’habitus d’Aristote (ἐνέργειά τις, *Met*. 1022b4). Le pronom indéfini, lié à l’activité de la première substance, est changé par les modernes en une substance définie objectivement. Cette énergie contenue dans la réflexion hypostatique crée la substance intellectuelle que Descartes nomme *res cogitans*. L’intellect ou la volonté se possède à travers un habitus hypostasié pour établir une réflexion actuelle de lui-même comme substance moderne, voir le *cogito* cartésien. Bonaventure transfère l’habitus hypostasié (*habitus innatus*) dans le sujet démiurgique, qui est doté d’une règle créatrice primaire et d’une pratique créatrice secondaire (OBJ III, ch. 4.1.2). Avec la catégorie de relation (*relatio*) dans la pensée de Peter Olivi et Henry Gent, l’habitus conçu en termes de substance reçoit finalement le statut catégorique complet et remplace le primat aristotélicien de la première substance (*esse ad*, OBJ III, ch. 5.1.2). Le postmodernisme échange la détermination catégorielle de l’habitus contre le mode transcendantal et hypostasié. L’actualisation originelle de l’existant est donnée chez Aristote de face, c’est-à-dire par la substance première, qui active les sens par des phantasmes sensuels. Le concept universel ne vient à l’existence que par l’abstraction des espèces sensuelles individuelles (*species sensibilis*). Aristote postule cette approche dans l’écrit *De anima* (ch. 1.3) et dans le passage introductif du livre *De Interpretatione*. La traduction latine de Boèce (OBJ II, ch. 1.1) reprit ce point majeur. Simplicius modifia la définition de l’habitus et la structure des dix catégories, ce qui changea fondamentalement la nature de la substance. L’actualisation du sens de l’existant par-derrière abolit la fonction hyparchique de la première substance, sans laquelle la prédication catégorielle aristotélicienne est impensable. La substance première réelle n’avait plus de rôle déterminant. Son existence ne fait que confirmer de manière supplémentaire, empirique et accidentelle le type supérieur de cognition nécessaire et éternelle, qui est donné dans le domaine des formes cosmiques. La trajectoire de compréhension (*Vor-blickbahn*), donnée comme direction vers le sens de l’être par l’actualisation de face, disparut de la métaphysique. L’actualisation du sens faite par-derrière est directement introduite dans la prédication catégorique moderne. La fonction hyparchique a été échangée contre une fonction prohyparchique. L’intellect produit en lui-même une réalité parallèle, car il possède les mêmes capacités que le démiurge divin dans le dialogue *Timée*. L’âme définie par Simplicius produit activement une imitation du royaume intelligible originel. En raison de sa chute dans la matière sensuelle, elle ne pouvait plus rester dans le monde des figures prototypiques originelles de l’existant (τοῦτο εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων ποιήσασα ; *Simplicius In Cat.* 12.23). Nous retrouvons la forme objective de ces prototypes de l’Un chez Bonaventure sous la forme d’exemplaires divins transmis depuis le néoplatonicien Augustin. L’âme reconnaît leur imitation mondaine dans les *rationes seminales* objectivement données (OBJ III, ch. 4.1.1). La connaissance des choses réelles par les idées platoniciennes se transforme en espèces hypostasiées. Une telle prédication catégorielle était inacceptable pour Aristote. La cognition intellectuelle est principalement dans le mode passif par rapport à la première substance réelle qui est d’abord reconnue par les sens. Ils préservent les effets de la causalité opérante dans le monde. Si l’être devenait un genre universel, alors la prédication catégorielle serait impossible (ch. 1.3). Alexandre Aphrodisias et après lui Porphyre étaient encore conscients de la différence fondamentale entre la première et la seconde substance et n’acceptaient pas l’analogie néoplatonicienne comme fondement de la métaphysique. Selon ces connaisseurs d’Aristote, l’unité de l’être *pros hen* ne pouvait être fondée sur l’homonymie. La métaphysique n’est pas la logique. C’est pourquoi, dans le cadre de deux positions fondamentalement différentes, l’école aristotélicienne des commentateurs sépare deux modes *per prius*. Le primat métaphysique de la première substance réelle donnée singulièrement et *simpliciter* (mode *ipse*) était distingué de la signification catégorielle de la seconde substance donnée universellement et *simpliciter* (mode *idem*). À partir du VIe siècle, cette distinction devient définitivement obsolète. La réalité de la première substance ne détermine plus la pensée de l’existant par le mode hyparchique selon les *Catégories*. La nouvelle position de l’intellect, liée à la doctrine classique des catégories, permit aux successeurs Dexippos et Simplicius de combiner le statut de la première et de la seconde substance. Ce mélange ne peut avoir aucune signification en mode univoque, mais seulement une similarité analogique. L’unité de l’être est produite par l’identité mentale de *tertium ens*. Les modernistes ont créé une nouvelle prédication catégorielle *per prius*. Cette contradiction fondamentale entre les interprétations aristotéliciennes et néoplatoniciennes des *Catégories* sera traitée dans toutes les étapes de l’objectivité. Elle façonne les étapes suivantes de la gigantomachie occidentale concernant la substance.

L’interprétation de Simplicius montre la différence fondamentale entre deux conceptions de la substance, qui impliquent deux modes de cognition différents. Au premier niveau se trouvent les significations catégorielles aristotéliciennes classiques des substances composées (λόγοι, ἔννοια). Elles sont distinctes de la cognition intellectuelle supérieure (νοήσεις) des formes immatérielles et séparées de l’être. La signification au niveau du langage démarque la limite de l’âme sensuelle et en même temps la limite la plus basse des formes séparées (ἔστιν ἡ φωνὴ πέρας τῆς ψυχικῆς ἐνεργείας, *Simpl. in Cat*. 13.4–5). Cette frontière doit être franchie, et l’âme conduit sa cognition vers les causes supérieures de l’être (ἐπιστρέφειν εἰς τὰς ἀρχάς, *Simpl. in Cat*. 13.5–6). Simplicius, dans son commentaire des *Catégories*, connaissait l’interprétation aristotélicienne caractérisant la position éminente de la substance première déterminant la signification. Cependant, il appartenait au groupe d’interprètes qui s’inspiraient de la primauté de la détermination prohyparchique de l’être ; par conséquent, il changea fondamentalement le sens des catégories. L’universalité, qui est donnée dans le cadre originel des dix catégories, se rapporte à la première substance matérielle et sensuellement reconnue. Une telle prédication n’est pour Simplicius qu’homonymique, puisque l’unité des prédicats n’est donnée que nominalement. La prédication univoque ne se produit que sur le plan des genres de l’être définis par Plotin. Simplicius considère une telle univocité comme une prédication catégorielle « aristotélicienne » réformée et véritablement exécutée. Aristote exclut un tel mélange entre la première et la seconde substance en référence au caractère potentiel de la signification, qui n’est donné que par rapport à la première substance effective. La signification est déterminée par le caractère accidentel et réceptif de la cognition humaine. Ce caractère est lié à la réalité de la première substance. Elle est signifiée par la cognition universelle dans l’âme intellectuelle et par le langage particulier (*De Int.* 16a3–8). Simplicius abandonna le sens originel de la prédication univoque, qui était défendu par les commentaires de Porphyre sur les *Catégories*. Dans le néoplatonisme, la cognition n’est plus causalement déterminée par la première substance réelle. La dispute ultérieure sur les universaux représente un témoin silencieux de cet oubli de l’être (*Seinsvergessenheit*) au sein de la métaphysique néoplatonicienne. Les « substances—espèces » de Simplicius sont devenues les universaux. La controverse concernant les universaux déplace dans la métaphysique la manière fondamentale dont la donation de l’Être procède par la première substance. Le tournant de la métaphysique concerne une nouvelle forme du *dativus metaphysicus*, puisque la donation de l’existence ne vient pas de la première substance, mais du *tertium ens* néoplatonique. En raison du parallélisme dans la pensée de Jamblichus et de Simplicius concernant la substance du troisième genre, un nouveau concept de l’existant émerge dans la première moitié du VIe siècle. Dans cette intuition, converge une double prédication *per prius* qui concerne une double conception de l’unité de l’existant *ad unum*. La première prédication est substantielle et catégorique (Aristote) et la seconde prédication est générique et transcendantale (Platon, Plotin). Porphyre inaugura la procédure par son concept ambivalent de substance indivisible, qui est analysé dans l’*Isagoge* (ch. 1.3). Ce concept acquiert le caractère du double genre dans les générations suivantes des néoplatoniciens. La substance est liée au monde des formes cosmiques immatérielles existant en permanence. Les illuminés reçoivent une détermination mystique supérieure de la métaphysique au niveau de la prédication de la substance comme espèce. La substance indivisible existe simultanément en tant que corps matériel au niveau de la cognition donnée par les sens. Cela permet une détermination aristotélicienne « inférieure » de la métaphysique au niveau de la première substance réelle. Dans les écoles des néoplatoniciens académiques, le mépris de la réalité et d’Aristote va de pair. Le même développement peut être observé plus tard dans l’Occident latin. La fonction hyparchique passe de la première et finalement de la seconde substance à la détermination universelle dans le cadre de l’espèce et de l’individu. Ces nouvelles hypostases sont prédites dans l’école des *Modernorum* comme substance première. Enfin, le mouvement de la différence du genre à l’espèce établit le sens indivisible de la substance atomique comme individu universel (ἄτομος οὐσία, *individuum*). Cette conjonction analogique de la première et de la seconde substance est absolument exclue chez Aristote. L’introduction de Libera à l’édition critique de l’*Isagoge* rappelle que c’est le néoplatonicien Jan Scotus Eurigena (†877) qui réactiva cette seconde variante de la substance dans l’unité ontothéologique comme un super-genus placé au-dessus de l’Être. Ce moine irlandais plaçait la première substance (*essentia*) au sommet de la pyramide de l’existant comme le genre le plus élevé. Par sa division progressive, on peut descendre jusqu’au niveau de la dernière essence (*atomos*), non plus divisible.[[60]](#footnote-60) Grâce à la modification du tableau des catégories, un nouveau logos de l’existant est apparu, qui prédit un nouveau type d’indivisibilité hénologique dans le sens descendant (*per prius*) et ascendant (*per posterius*). Le sens minimal originel de l’individu dans l’interprétation aristotélicienne est complètement déplacé et oublié dans l’interprétation néoplatonicienne de l’*Isagoge*. Les Érinyes accomplirent la première étape de la vengeance métaphysique en faisant une justice d’une manière tout à fait poétique et mystique. L’individu, qui à l’origine n’avait pas de signification universelle propre et n’était qu’une unité minimale dans la pensée, se gonfle maintenant aux dimensions cosmiques et devient le principe de la nouvelle métaphysique et la première substance la plus importante. La transformation du voir en savoir (*Ereignis*) donna naissance à une nouvelle forme de métaphysique dans le cadre de l’illumination néoplatonicienne. Le chemin de la compréhension orientée vers la totalité de l’Être s’est détourné de la substance réelle vers son simulacre du troisième type qui se cache dans la pensée des illuminés modernes. Cet évènement de *translatio studiorum* fonda une nouvelle forme d’interprétation de la réalité.

Le changement de la vision en connaissance mystique transforme nécessairement la conception aristotélicienne de la vérité comme accord de l’intellect et de la chose réelle. La conception aristotélicienne de la vérité est fondée sur le concept potentiel (identité universelle en mode *idem*) avec ce qui existe réellement dans la réalité (unicité de l’existant en mode *ipse*). La correspondance véridique dans la science aristotélicienne ne peut pas compter seulement sur ce qui existe dans l’esprit comme signification générale. L’énoncé scientifique est d’abord déterminé par la chose existante, qui affecte causalement nos sens. La causalité donnée à partir de la première substance reconnue sensuellement garantit l’univocité et la véracité de la connaissance. Par ailleurs, il est vrai que la substance première donnée dans la réalité ne peut pas être intégrée dans l’ordre de la prédication catégorique, puisqu’elle existe en elle-même dans l’ipséité atomique originelle. La substance première est incapable d’une relation signifiante à partir d’elle-même, puisque le sens ne surgit que dans la pensée et dans la prédication. Seul le mot signifie par rapport à la chose existante, et cela de différentes manières (τὸ καθ' αὑτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι, *Met*. 1022a25). Le concept déclare alors secondairement, c’est-à-dire dans l’ordre de la signification catégorielle univoque ce qui est de l’être ou du non-être vraie (τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, *Met*. 1011b27). Dans l’optique du néoplatonisme, la correspondance de la réalité et du concept comme *veritas* est créée comme une concordance spéculative de l’entendement avec lui-même. L’universel formel existant dans le diacosmos se reflète (*speculum*) à travers le concept noématique présent dans la pensée des illuminés. La concordance spéculative de deux sens généraux se situe en dehors de la causalité réelle et en dehors de la position hyparchique de la première substance donnée au sein de la prédication catégorique. Le concept de la vérité s’établit comme la correspondance de l’intellect éclairé avec la réalité objective. Ce type de correspondance en tant que miroir représente, du point de vue de l’aristotélisme, une pure paranoïa de l’intellect, car la cognition du monde n’est pas déterminée par la réalité causale. En déplaçant la vérité de la correspondance de l’intellect et de la chose réelle vers l’identité formelle des noemata et des espèces hypostasiées, une discorde fondamentale entre l’intellect et la réalité empiriquement perçue s’est produite. Simplicius acheva la création d’une nouvelle substance dans l’antiquité tardive en éclairant le sens catégorique de l’existant par-derrière, à partir du monde des formes pures intelligibles et actuelles. La vérité aristotélicienne antérieure comme correspondance de l’entendement et de la première substance hyparchique devient une non-vérité partielle, car elle n’atteint pas le niveau néoplatonicien de cognition mystique. La cognition noématique et eidétique de l’illuminé va aux choses réelles et contingentes seulement pour vérifier sa vérité idéale déjà donnée auparavant. La vérité est donnée de façon « proballistique » selon l’expression de Simplicius ci-dessus, parce que les illuminés lancent activement les noemata mythologiques vers les choses réelles. L’objet originel de la cognition consiste dans le noema universel, pas du tout dans la première substance réelle. L’interprétation des *Catégories* par Simplicius confirme que la capacité eidétique de l’intellect garde un caractère tout à fait évident, contrairement aux choses incertaines de la réalité. La détermination transcendantale de la vérité donnée derrière les catégories ne peut pas correspondre à la conception aristotélicienne de la vérité comme correspondance de l’intellect et de la première substance. La deuxième catégorie donnée par la prédication hyparchique vers la première substance forme le dernier niveau de la signification univoque, derrière laquelle existe seulement la signification analogique ou équivoque. La science aristotélicienne ne peut pas retenir le conte philosophique de Platon, qui était destiné aux gardiens de la cité idéale. Les néoplatoniciens ont interprété les dialogues platoniciens sous l’influence des Muses trompeuses. Le dialogue *Timée* est devenu un mythe cosmogonique fondamental pour la communauté des académiciens. Ceux-ci se sont constitués depuis l’antiquité tardive en gardiens idéaux de la nouvelle *res publica* composée de scientifiques objectivement aveugles. Les néoplatoniciens ont fait la conception de l’intellect actif (*intellectus agens*) qui reproduit et représente l’Être prototypique de l’Un. De cette façon, une nouvelle forme de vérité a été établie, que le néoplatonicien Anselme de Canterbury transmet dans le concept de *rectitudo* (OBJ II, ch. 1.2). Derrière l’unité inférieure donnée par la prédication catégorielle de la première substance réelle, les illuminés éclairés par le sens supérieur de l’*Isagoge* voient le domaine supérieur de l’Être. Le tournant de la métaphysique permet de mieux comprendre le rôle pionnier de Jamblique, qui amorça ce développement. Cet homme divin, dirigé par les Furies de formation académique, synthétisa la première et la seconde substance aristotélicienne grâce à l’interprétation mystique du dialogue *Timée*. Il créa un monde parallèle de l’esprit. Les interprétations ultérieures établirent une nouvelle gigantomachie sur la substance, en accordant le diacosmos de Jamblique avec la métaphysique aristotélicienne. Le développement essentiel de l’objectivité se situe entre le IVe et le VIe siècle. Jamblique et Simplicius deviennent les fondateurs d’une nouvelle époque de la métaphysique. L’existant réel déserte la substance première au profit d’un nouveau type de « substance—espèce ». La prédication *per prius* faite dans les *Catégories* changea complètement. La prédication hyparchique est remplacée par l’unité prohyparchique du sens transcendantal. Cet évènement est visible par le statut ambivalent de la substance indivisible et l’exégèse liée à la forme analogique néoplatonicienne de la prédication vers l’Un et à partir de l’Un. Les néoplatoniciens effectuent délibérément un déplacement de l’existant réel de la métaphysique en rejetant l’interprétation des *Catégories* par Porphyre. Les académiques tels que Jamblique et Simplicius comprennent l’interprétation aristotélicienne des *Catégories* et de l’*Isagoge* comme un enseignement pour les débutants en philosophie. Les illuminés n’ont pas besoin de revenir à ce stade. Aristote n’est pas digne de la pensée de l’homme divin tel que Jamblique. Il prend comme base d’une nouvelle métaphysique les interprétations tardives de Porphyre des dialogues platoniciens, par exemple le dialogue *Parménide*. Les illuminés s’inspirent de l’Être dupliqué de l’Un (διττὸν τὸ εἶναι) de Porphyre, qui se donne en lui-même puis en vue du monde inférieur fondé par l’émanation. Cette vision de l’Un en soi et hors de soi dans le monde est ensuite répétée plus tard dans le millénaire suivant par tous les modernistes et postmodernistes, de Descartes à Husserl. Sur la base de la vision prohyparchique de l’existant, la modernité met en place deux types de métaphysique. Ou bien, la totalité de l’existant est prototypique, vue objectivement et directement dans le monde supérieur de l’esprit. Ou bien, elle est prédite de manière aristotélicienne dans le monde empirique inférieur des sens. Au milieu du sixième siècle, le domaine de l’Être redoublé de Porphyre s’est fondamentalement étendu de l’hénologie originelle à l’ensemble du domaine de la métaphysique démiurgique. La prédication passa de l’hénologie mystique aux intelligences et aux formes cosmiques qui sont catégoriquement prédites. La prédication prohyparchique donna naissance au premier système objectif d’ontothéologie mystique et métaphysique. La nouvelle substance atomique se manifeste sous la forme de la perspicacité intellectuelle du gnostique moderne. Un nouveau syncrétisme émerge, celui de divins Pythagore, Platon et leur exégète laborieux, bien que quelque peu limité, qui s’appelle Aristote. Sa prédication catégorique se réduit à la première substance matérielle et sensuellement perçue. Mais le manque de pensée aristotélicienne peut être corrigé assez rapidement, car Aristote n’a pas examiné assez profondément les mystères du divin Pythagore. Dans l’environnement du sujet gnostique doté de la pensée divine, il n’est pas nécessaire de se pencher sur l’imposition du sens provenant de la substance première hyparchique. Nous retrouvons ce mépris intellectuel de l’aristotélisme dans l’école des illuminés scolastiques de l’Université d’Oxford vers l’an 1235, lorsque les premiers modernistes latins deviennent académiciens (OBJ II, ch. 3.4.2). L’esprit philosophique des premiers modernistes éclairés ne perdra ni temps ni effort pour l’investigation de la première substance matérielle.

### 1.3.3 Fondement de la physique objective

Au milieu du VIe siècle, une nouvelle éclipse de la première substance a marqué le début d’une nouvelle ère d’oubli de la première substance hyparchique (*Seinsvergessenheit*). Cet évènement est donné par la désapprobation consciente de la métaphysique aristotélicienne. La source de l’oubli n’est plus le destin de l’existant métaphysiquement déterminé par l’allégorie de la caverne de Platon (*Seinsverlassenheit*). Le créateur de la nouvelle époque est l’*illuminatus* moderne comme le divin Jamblique. Un nouveau sujet est né, doté d’une volonté théurgique de savoir et de pouvoir. Cet habitus de l’énergumène moderne (ἐνέργειά τις) détermine objectivement le destin de la pensée occidentale en créant les variétés de l’*Irrtum* métaphysique. Ses nouveaux protagonistes dans l’Occident latin sont Avicenne dans la falsafa, Rufus de Cornouailles et Bonaventure dans la scolastique latine. La nouvelle substance naît sur le plan de la théurgie mystique. Le sujet moderne transforme l’être de la chose existante en une forme démiurgique objective (*Ge-Stell*). Le croisement du platonisme et des écoles aristotéliciennes originelles au IIe–IIIe siècle av. J.-C. créa un concept de libre arbitre (*liberum arbitrium*). Les syncrétistes de l’antiquité tardive, dans un scénario de la connexion entre Platon et Aristote, ont fusionné la définition de l’action et du choix délibéré dans l’*Éthique à Nicomaque* et l’ont liée à la responsabilité stoïcienne liée à l’action morale (Bobzien 1998). Ce sujet aristotélicien et stoïcien est doté, à l’époque de la tyrannie, d’un nouveau type de liberté purement personnelle et intérieure. La notion du libre arbitre, assez problématique sur le plan philosophique et politique (H. Arendt), apparaît au moment où un nouvel *individuum* voit le jour et quand la démocratie grecque classique tomba dans le Léthé. Aux temps de la modernité chrétienne, cette synthèse de la liberté est reprise par Anselme, Bonaventure et Olivi. La démiurgie, la théurgie, la gnose et la mystique sont les parrains de l’objectivité. Ces concepts établirent le premier système d’ontothéologie, qui est donné en dehors de la première substance réelle. L’histoire de l’objectivité occidentale hors de la substance première et donc hors du principe de la réalité montre que le prix à payer pour trouver l’unité entre Platon et Aristote ne sera pas mince.

Jamblique transforma l’acte de création en une hénologie mystique selon le dialogue *Timée*. Du fait, la substance du troisième genre a été placée dans un nouveau cadre du diacosmos. Le nouveau type de l’existant est déterminé par la création mathématique du diacosmos, qui relie le monde des formes cosmiques et matérielles par l’analogie universelle. L’exégèse du dialogue *Timée* fut l’une des raisons pour lesquelles Porphyre et Jamblique rejetèrent la doctrine de Plotin sur la séparation absolue de l’Un. Avec une nouvelle exégèse du *Timée*, les successeurs de Plotin répondent, entre autres, à la question de l’unité du monde, qui a été créé selon le paradigme idéal néoplatonicien donné précédemment. Le monde existe en tant qu’être vivant et en un seul exemplaire par l’œuvre du démiurge. Celui-ci réalise dans le monde inférieur une image miroir du monde autonome des formes et des idées éternelles (ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται, *Tim*. 31a3–4). Le concept de l’existant selon le conte philosophique de Platon établit la construction ontothéologique de la métaphysique. Cette construction fait une condition *sine qua non* pour l’introduction de l’existant du troisième genre. Les néoplatoniciens ont dû créer une description scientifique complète du diacosmos faite par le premier démiurge académique appelé Timée. Cette activité louable, ils la mènent jusqu’à aujourd’hui. La création mythopoétique dans un nouvel habillage n’a été possible qu’au prix de l’intégration dans le *Timée* platonicien des concepts fondamentaux de la *Physique* d’Aristote. Aristote lie le mouvement et les transformations accidentelles à la première substance, qui est donnée comme un véritable corps hylémorphique (ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν, *Phys*. 200b33–34). La première substance existe réellement, *simpliciter* et *per se*. En vue de ce corps individuel, existant en dehors de nous-mêmes, toutes les propriétés doivent être prédites de manière catégorique. Les néoplatoniciens savaient que leur « substance—espèce » était en contradiction non seulement avec l’enseignement d’Aristote sur les catégories, mais surtout avec le livre de la *Physique*. Les derniers néoplatoniciens de l’antiquité ont dû concevoir un corps, un espace et un temps du troisième type de telle sorte qu’ils remplissent les exigences physiques de base concernant le corps objectif et ses propriétés dans le diacosmos fraîchement défini. Le pire ennemi des académiciens modernes était la réalité physique décrite par Aristote. Le temps est lié au mouvement cinétique ou métabolique des corps, qui est reconnu sensuellement. Le temps est donné uniquement dans l’âme (δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, *Phys*. 219a27–28). La détermination du changement et du temps n’est qu’une caractéristique potentielle et accidentelle donnée dans l’esprit qui se rapporte par prédication à l’existence réelle du corps. La séquence des moments détachés du mouvement du corps comme « avant » et « après » (*Phys*. 219a33–34) établit le concept de temps (τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, *Phys*. 219b1). Simplicius reprit le modèle de pensée ci-dessus fait après Porphyre, et il abolit le *modus tollens* qui était valable pour la détermination quantitative du corps réel (ch. 1.3.2). Il permit aux déterminations physiques du corps d’exister indépendamment de la chose réelle. Cela fut possible parce que les catégories accidentelles comme la relation et l’habitus sont devenus des entités hypostatiques indépendantes. Les espèces cosmiques existent éternellement ; par conséquent, au niveau de la cosmologie, il doit y avoir des déterminations universelles et formelles du corps néoplatonicien.

Le corps est défini en dehors de la substance première en deux étapes. Grâce à la détermination formelle de la catégorie « Limité—Illimité » de Jamblique prit naissance la forme subsistante de la détermination physique (temps, extension, matière), qui reçut une définition idéale, donnée tout à fait formellement. Simplicius relia ces déterminations du troisième genre avec la définition de la matière primaire non limitée dans son *Commentaire sur la Physique* (τὸ σῶμα ἂν εἴη ἡ πρώτη ὕλη, *Simpl. in Phys*. 227.30). La nouvelle interprétation de la matière du troisième genre fit un substrat inexistant pour les déterminations abstraites et complètement séparées de la première substance. La matière et le corps du troisième genre portent les déterminations accidentelles hypostasiées et créent ainsi une entité physique du troisième genre. Une inspiration pour ce type de détermination fournit le dialogue *Timée* qui décrit le premier acte de création au niveau de la forme pure. Simplicius applique le scénario de Jamblique « Limité—Illimité » pour développer des descriptions formelles de la *Physique*. L’absence de forme originelle et l’indétermination de la matière primaire en tant que support de déterminations abstraites ont été livrées dans le dialogue *Timée* par les concepts *hypodokhē*, *tithéne* et *khôra*. Les idées paradigmatiques des mathématiques et de la géométrie agissent sur ces destinataires par le biais du triple genre (χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, *Tim*. 50c7). Le premier genre est donné par les substances physiques réelles qui sont sujettes au changement. Le deuxième genre est constitué des formes hypostatiques éternelles, qui sont données dans l’intellect démiurgique. Le troisième genre représente le monde paradigmatique des formes mathématiques et géométriques. Ces substances objectivement données sont créées par l’intellect cosmique. Il imprime l’actualité des formes données dans l’intellect cosmique dans des récipients hypostasiés comme l’hypodoche. Le dialogue *Timée* constitue la compensation fondamentale du concept de matière objective et du corps objectif par la fusion citée du deuxième genre (abstraction aristotélicienne) et du troisième genre (hypostase néoplatonicienne). Ce nouveau substrat fondamental du troisième genre, donné au niveau de la détermination sans restriction et sans forme, permet une imitation démiurgique des formes originelles dans le diacosmos objectif. Le processus idéal d’émergence (τὸ μὲν γιγνόμενον) der formes inférieures s’accomplit par l’actualité des formes supérieures. En raison de l’impression de ces formes dans la matière objective de la non-restriction originelle, la détermination est accordée aux formes limitées (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, *Tim*. 50d1). Une autre inspiration pour la physique objective fut la doctrine de Jamblique sur la structure du diacosmos. La forme déterminante platonicienne (πέρας) délimite le continuum du destinataire indéterminé (ἄπειρον). L’hypothétique matière première d’Aristote, qui consistait en une pure puissance, reçut une détermination substantielle par le mélange du deuxième et du troisième genre inspiré par le dialogue *Timée*. La matière première ainsi formée devenait un nouvel existant du troisième genre. Les néoplatoniciens font prédication des propriétés physiques non seulement par rapport à la substance hylémorphique réelle, mais surtout par rapport au corps et à la matière du troisième genre. Le *Commentaire sur la Physique* de Simplicius fait passer la conception de la matière d’une détermination réelle à une détermination objective. Les modernistes d’Oxford ont répété sa démarche à travers l’hylémorphisme universel (OBJ II, ch. 3.2). Au niveau du diacosmos idéal apparaît la nouvelle relation du « spécifiquement déterminant » versus le « spécifiquement déterminé », qui est formée au moyen des formes objectives du troisième type. Elles sont produites par l’activité démiurgique de l’intellect cosmique. Le *definiens* déterminé et évidemment formé (forme eidétique) détermine le *definitum* déterminé et amorphe (substrat potentiel). Le nouveau corps donné par la conjonction du deuxième et du troisième genre existe soit dans le diacosmos (Jamblique), soit il possède le statut d’une substance—espèce cosmique (Simplicius). Le temps, l’espace et la matière créent la première forme de l’existant objectif, dans lequel le processus de création se déroule dans le cadre du diacosmos mythopoétique. Les destinataires passifs, éternels et illimités énumérés dans le dialogue *Timée* représentent pour les néoplatoniciens l’existant du troisième genre. La nouvelle prédication mythopoétique prend le *tertium ens* comme substrat de base, que le démiurge peut former selon des idées préalablement données. Ces idées créent le corps du troisième type par la formation du substrat illimité. Platon et, après lui, les néoplatoniciens ont eu besoin d’un substrat originel qui puisse porter des spécifications cosmologiques primaires données de manière purement noétique. Sinon, aucun *Big Bang* moderne ne serait possible. Ainsi ils peuvent justifier le processus de détermination active du diacosmos démiurgique. Ils passent de la forme supérieure actuelle à la substance passive du troisième genre, afin de permettre l’émanation de formes intellectuelles dans les sphères hyliques inférieures. Le scelleur a besoin de la cire pour faire une impression du sceau original. Par conséquent, dans le diacosmos néoplatonicien, il doit exister une substance universelle du troisième type pour initier le processus des changements ante-physiques. Les néoplatoniciens ont compris que le substrat des changements physiques doit exister indépendamment des formes éternelles, qui n’ont aucun mouvement physique, puisqu’elles sont purement intellectuelles. Le sujet des changements ante-physiques dans le diacosmos doit donc avoir un caractère différent des formes intelligibles cosmiques immobiles. Les premières émanations de l’Un ne sont pas des corps, mais elles le deviennent dans le processus d’objectivation pseudophysique décrit dans le dialogue *Timée*. Le temps et l’espace, liés au nouveau corps du troisième type, acquièrent un caractère idéal et formel, qui correspond à la première substance—species de Jamblique et Simplicius. Le dialogue *Timée* inspira l’émergence du diacosmos néoplatonicien à travers la division et la formation mathématique, qui est fondée sur la notion de magnitude séparée des corps réels (κατὰ μῆκος σχίσας, *Tim*. 36b7). La conception schizoïde du corps, de l’espace et du temps représente la contribution fondamentale des Furies divines. La sphère diacosmique ainsi créée donne naissance à diverses entités du troisième genre. Après l’introduction des propriétés quasi physiques du corps, qui sont séparées de la première substance actuelle dans le mode absolu, une ère de la physique objective moderne prit son essor.

Passons brièvement en revue l’émergence des catégories objectives de base qui déterminent le nouveau statut du corps du troisième genre. L’étude citée souligne le changement du schéma temporel de Jamblique, que Simplicius atteste dans son *Commentaire sur les Catégories* (Taormina 1999, 60). Les néoplatoniciens ont créé un temps objectif du troisième type, qui est donné comme un pur mouvement cosmologique du diacosmos, où jusqu’à présent il n’y a pas d’âme sensuelle, mais seulement le mouvement des formes et des intellects immatériels. La définition du temps en physique reçut une hypostase idéale dans le diacosmos gnostique de Jamblique, que Simplicius catégorisa à son tour. Le temps est annulé par le mouvement reconnu à partir du corps physique et reçoit un nouveau caractère dans le contexte de l’ontothéologie proposée par Jamblique. Le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* confirme que le temps cosmogonique est lié au mouvement de la monade prétendument décrit par le pythagoricien Archytas (*Simpl. in Cat*. 351.13). Selon Jamblique, le temps cosmologique agit sur les changements du corps du troisième genre. Ce temps objectif est lié chez Jamblique au mouvement de la substance eidétique pour indiquer la détermination formelle et ainsi la première (ἀρχοειδὴς ἔσται ὁ χρόνος, *Simpl. in Cat.* 350.22). Embarqués dans un temps mythopoétique, les illuminés observent le monde fait des changements mythopoétiques. Ils sont fondés par la descente des formes démiurgiques dans la première matière mythique. C’est ainsi qu’est né le premier univers parallèle de la modernité tout à fait paranoïaque. Le diacosmos de Jamblique reçut un temps pseudophysique par Simplicius, qui traite du changement donné comme la descente des formes démiurgiques dans la matière. L’émanation des formes dans le diacosmos établit le temps archontique et eidétique de Jamblique. Son « avant » et « après » formel et idéal n’est pas lié à l’âme humaine connaissante ni au mouvement cinétique ou métabolique des corps physiques. La forme eidétique et archontique du temps n’est pas donnée dans le corps physique connu par l’âme humaine, puisque ni un corps hylémorphique ni une âme connaissant sensuellement n’existent dans le diacosmos originel. Le proto-temps primaire de la Monade originelle est donné dans les sphères des substances immatérielles et éternelles et existe avant l’émergence du temps physique de la substance (τὸν προϊόντα ἀπὸ τῆς ψυχικῆς κινήσεως ὡς μονάδος*, ibid.* 351.14). La définition du temps reçut une détermination objective liée aux substances—espèces éternelles. Le temps n’est plus une propriété du sujet connaissant, mais est devenue une détermination intégrale et interne de la forme hypostasiée et il n’est pas déterminé extérieurement (μέτρον αὐτῆς ποιεῖται τῆς κινήσεως αὐτοφυὲς καὶ οὐκ ἔξωθεν*, ibid.* 351.3). Ainsi, le temps est devenu une nouvelle hypostase objective, qui est aujourd’hui absolument nécessaire pour la construction d’une cosmologie postmoderne. Selon Simplicius, le temps défini dans la physique aristotélicienne appartient à la sphère des facultés inférieures de la cognition, qui sont sensuelles et données uniquement par rapport aux substances matérielles. La conception du temps, dont la cause est l’âme humaine, serait née grâce à la capacité d’Aristote d’interpréter les enseignements mystérieux des anciens pythagoriciens (*ibid.* 351.8–9). Dans la philosophie gnostique des néoplatoniciens, le temps acquiert le même caractère ambigu que la substance nouvellement inventée. En plus des déterminations substantielles déjà décrites, une autre entité du troisième genre apparaît, indispensable à la construction de la science objective. Le corps et le temps du troisième type mènent une proto-existence dans le diacosmos originel et ils déterminent les formes inférieures d’émanation dans le monde physique. Pour cette étape, les néoplatoniciens ont besoin d’un concept correspondant d’extension et de matière comme autres déterminations catégorielles du corps. Simplicius établit aussi le concept de matière du troisième genre, qui aura un grand avenir dans l’avicennisme latin et dans l’objectivité moderne. Le concept de matière s’est adapté à l’existant du troisième genre inventé au néoplatonisme. Selon la *Physique* d’Aristote, la matière n’est qu’une puissance indéterminée (ἡ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον, *Phys*. 209b9), qui est donnée par rapport à la forme déterminante (ὑπὸ τοῦ εἴδους καὶ ὡρισμένον, *Phys*. 209b8). Si nous faisons l’abstraction de toutes les déterminations quantitatives du corps, il doit rester au moins un substrat de base théoriquement postulé de ces déterminations. Selon Aristote, la matière primaire n’existe dans son essence généralement déterminée que comme un concept purement potentiel dans la pensée, où elle est postulée du point de vue de la nécessité logique (τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν, *Met*. 1029a18–19). La matière primaire d’Aristote ainsi défini n’existe pas dans la réalité. Elle n’a aucune possibilité d’être actualisée, puisqu’elle est un pur concept théorique. Tout ce qui existe doit en quelque sorte être actuel, comme une sorte de matière formée. La composition hylémorphique existante du corps occupe l’espace comme l’extension matériellement donnée de la grandeur actualisée (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, *Phys*. 209b6–7). Aristote voit une différence fondamentale entre les deux facteurs, que le néoplatonisme confondra complètement ensemble. La forme définitoire donne la spatialité et la taille (μέγεθος, *magnitudo*) du corps en actualisant la substance comme puissance. Grâce à l’actualisation de cette puissance, un corps spatial est créé comme matérialisation et actualisation de l’extension (διάστημα, *extensio*) quantitativement donnée. Le concept formel d’extension n’est pas important pour Aristote, car seule la substance première possède une extension grâce à la matière formée. La substance réelle et hylémorphique possède différents types de déterminations accidentelles étudiées par la physique, auxquelles appartient également la quantité mesurable. Pour la physique aristotélicienne qui traite des corps réels, les déterminations quantitatives placées en dehors du corps physique font un non-sens complet. Une extension au sens de la substance ne peut pas exister en dehors de la chose unique hylémorphique, car dans la réalité il n’y a pas de corps abstrait général (σῶμα γὰρ κοινὸν οὐδέν, *De gen. et corr*. 320b23). Toute détermination universelle du corps n’existe que dans l’âme en tant que concept potentiel de cognition. Par conséquent, le concept ne peut pas remplacer les déterminations physiques de la substance première. La physique est véridique dans la mesure où elle reconnaît adéquatement les propriétés du corps en tant qu’une substance première réelle, c’est-à-dire matérielle et immatérielle. Les affirmations sur la grandeur comme essence, hypostase, etc. ne relèvent que des déterminations potentielles dans la pensée. La physique en tant que connaissance des substances mobiles et de leurs transformations doit avoir son fondement dans le monde réel des substances premières. La grandeur en tant que détermination universelle est prédite à cause de la réalité hyparchique. Donc, elle fait la vraie correspondance par rapport au corps en tant que chose unique et réelle. Sans le substrat réel, aucune détermination accidentelle du type des propriétés physiques ne peut exister dans la science. Les déterminations accidentelles de la seconde substance ne sont valables que dans le cadre de l’univocité catégorielle. Elles prédisent la première substance par l’imposition et à partir de la causalité des premières substances réelles. Cette imposition est retenue dans le membre moyen (*medium*) du jugement scientifique.

Les illuminés de l’antiquité tardive méprisaient intellectuellement Aristote. Ils ont créé une nouvelle image objective et pseudoscientifique du monde à partir des contes de fées philosophiques de Platon. La philosophie de Simplicius conceptualise la création mythique du démiurge dans le diacosmos de Jamblique et de Platon. Comme les formes éternelles, la matière objective doit exister dans le temps proto-eidétique *in illo tempore* mythique, c’est-à-dire avant la création amorcée par le démiurge. Le temps archontique et eidétique de Jamblique reçoit une grandeur objectivement donnée. La magnitude quantitative et l’extension du corps sont liées à l’*apeiron*, qui est donné comme une propriété fondamentale de la matière indéterminée et hypostasiée comme telle. La détermination du corps ne consiste pas dans la forme concrète existant dans le cadre de la substance individuelle comme chez Aristote, mais dans la détermination pure (μέγεθος, *magnitudo*) en tant que telle. La magnitude est devenue une pseudoforme hypostasiée et représente un facteur déterminé et purement formel, qui détermine l’extension quantitative indéterminée de la matière. Simplicius ne définit plus l’espace sur le plan de circonférence de la première substance, mais le conçoit comme forme eidétique idéale, qui « exsiste » en dehors des déterminations physiques du lieu et de la matière telles qu’elles ont été définies par Aristote (οὐκέτι τὸ εἶδος ἔσται ὁ τόπος ἀλλ' ἡ ὕλη, *Simpl. In Phys*. 537.10–11). Le Commentaire de Simplikios sur la *Physique* fondamentalement changea la conception de la matière chez Aristote. Le temps, l’espace et la matière sont définis en dehors du corps hylémorphique réel et deviennent une détermination du corps universel de la substance (τὸ εἶδος). La détermination eidétique du corps comme species n’aurait jamais été admise par Aristote pour la prédication catégorique qui se réfère au corps physique. L’actualité qui fonde la cognition de la physique ne peut se trouver que dans la substance première hyparchique. Puisque le corps réel existe dans la réalité, nous pouvons prédire ses propriétés généralement déterminées dans l’esprit. L’inverse ne fonctionne pas, car dans la prédication déterminant la connaissance scientifique du corps physique, le *modus tollens* est strictement valable sous la forme de la *destructio primis* (ch. 1.3). Si la substance première disparait, alors il n’y a pas de changements physiques et déterminations accidentelles. La physique aristotélicienne comme science abstrait les significations générales du corps physique, qui est donné comme substance première réelle. L’écriture les *Secondes Analytiques* confirme magistralement cette démarche à l’exemple de l’éclipse solaire ou lunaire. Il en va de même pour la matière, qui au niveau du concept ne peut remplacer la réalité. Seule la réalité dispose de sa propre causalité. La physique aristotélicienne est impensable sans effet du datif métaphysique, car le corps existant réel est la base des déterminations théoriques et générales. Ces déterminations sont donc toujours déterminées secondairement. Le corps hylémorphique réel est toujours donné comme composition réelle des quatre éléments cosmiques ou de l’éther comme cinquième élément céleste. Le commentaire de Simplicius demeure dans le royaume des merveilles définies par dialogue *Timée*, où le chat hylémorphique disparut et son rictus objectif et eidétique reste comme base de la science moderne. Les déterminations hypostasiées de la physique « exsistent » sans l’existence du corps. Elles font une « première substance » mythopoétique dans le diacosmos des modernes. Simplicius, inspiré par le modèle néoplatonicien des hypostases et des émanations, crée une première définition du corps, qui garde un caractère simplement eidétique et logique (τὸ σῶμα τὸ μὲν ὡς κατὰ εἶδος καὶ λόγον, *Simpl. in Phys*. 230.23). La définition du corps objectif donnée en dehors de l’idée de Platon et de la détermination du corps d’Aristote dans la *Physique* prend le caractère de la détermination universelle de la métaphysique, car elle résume tout l’existant entre l’être et le non-être (πανταχόθεν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἀπορέον εἰς τὸ μὴ ὄν*, ibid.* 230.25–26). La matière et la grandeur sont détachées de l’imposition donnée par le corps réel et elles sont définies par la proportion mathématique et géométrique.

La nouvelle définition de l’extension s’applique en dehors de l’extension quantitative donnée par le corps hylémorphique. Le *Commentaire sur la Physique* montre le modèle de la basse théurgie de Simplicius. L’extension de la matière primaire agit comme un facteur déterminant avant même l’extension de la matière réelle (ἐν τόπῳ εἶναι μέγεθος τὸ εἰδοπεποιημένον ἤδη, *Simpl. in Phys*. 537.12–13). Ces grandeurs idéales déterminent l’activité du démiurge dans le diacosmos, où l’intellect forme les corps en dehors de la matière. La forme joue le rôle de l’espèce et représente la quasi-substance première comme support originel des déterminations physiques. Le commentaire annule la conception d’Aristote de l’extension donnée par rapport à la substance première (« La hauteur de la maison est de 10 mètres »). Simplicius, tout à fait moderne et objectif, admet comme *modus ponens* la définition de la substance, qui prédit la quantité purement formelle (« La circonférence objective de la maison est déterminée par le nombre 10 »). Le sens de référence des deux énoncés (*Bezugssinn*) est complètement différent, grâce à l'exposition du sens de face ou par-arrière. Mais les illuminés modernes ne se soucient pas de tels détails. L’extension est prédite objectivement, en dehors de la substance réelle et reçoit le caractère subsistant de l’existant du troisième genre. L’espace est formellement identique selon la définition citée d’Aristote (*Phys*. 209b6–7) comme extension de la grandeur (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τὸ τοῦ μεγέθους, *Simpl. in Phys*. 537.10). La substitution sophistique de l’extension aristotélicienne comme accident de la seconde substance à l’hypostase objective, mathématiquement déterminée, entraîna un changement fondamental dans l’interprétation de la physique et de la métaphysique. Le commentaire de Simplicius sur la *Physique* suit le raisonnement de Plotin, qui fut le premier à séparer la quantité quantitative donnée par le corps matériel de la définition purement formelle du corps (σῶμα φανερῶς ἂν εἴη καὶ οὐχ ὕλη μόνον, *Enn*. 2.4.12.36–37). La substance néoplatonicienne est devenue nouveau *tertium ens* en formalisant le temps et l’espace. Il recouvre toutes les significations de l’existant sur le mode de l’analogie universelle. Le corps reçoit des déterminations formelles, ontologiques et en même temps substantiellement données au niveau du diacosmos. La détermination du corps n’était liée en *Physique* qu’à l’action causale effective des substances premières matérielles et immatérielles et des corps cosmiques. Jamblique et Simplicius ont créé un corps eidétique du troisième type, qui se caractérise par un temps, un espace et une taille propres, déterminé dans le mode *per prius*. Simplicius en déterminant le corps objectif du troisième genre et ses propriétés physiques objectives, répète dans une large mesure le scénario néoplatonicien de la genèse du temps archontique et eidétique (χρόνος ἀρχοειδὴς). Il a été introduit dans la forme ontothéologique de la métaphysique par le Jamblique cité ci-dessus. La genèse de la nouvelle quantité transcendante confirmait l’émergence d’une nouvelle pseudosubstance, qui devenait un nouveau corps en soi, sans avoir eu de matière ou de forme réelle. Simplicius, en tant que dernier innovateur de l’antiquité, conceptualisa la définition formelle et ontologique de la quantité dans le diacosmos néoplatonicien. Son précurseur Jamblique effectua une division démiurgique de celui-ci selon la proportion géométrique et mathématique. La matière, elle aussi, est définie en fonction du statut nouvellement trouvé de l’extension formelle, qui est placée en dehors de la substance réelle. L’extension primaire de la matière (ὑλικὴ διάστασις, *Simpl. in Phys*. 623.18) peut être conçue comme une « substance—espèce » simple et éternelle au niveau du diacosmos formel. La grandeur objective ne forme donc pas un constituant du corps hylémorphique, car elle n’y aurait pas de caractère original purement eidétique (οὐ γὰρ διάστασις ἁπλῶς ἐστιν*, ibid.* 623.20). La quantité physiquement donnée sur le corps réel appartient à la théurgie inférieure des corps quantitativement déterminés (ἀλλὰ διαστῶσα χώρα*, ibid.* 623.20). Au niveau du diacosmos, un regard théorique à la manière du divin Jamblique suffit à déterminer le corps. Le physicien et le mathématicien néoplatoniciens déterminent objectivement les circonstances réelles du corps matériel en « voyant » le corps objectif avec la vision de l’âme. La vision eidétique est déterminée par le diacosmos des formes pures en mode *per prius*. Cette vision conceptuelle définit, à travers la dimension idéale et formelle, l’illimitation originelle de la sphère inférieure (κατὰ τὸν διασπασμὸν καὶ τὸ ἀόριστον θεωρουμένη, *ibid.* 623.18–19). Le corps réel est illimité par son occurrence contingente, mais il est limité par la définition universelle qui inclut les déterminations spécifiques hypostasiées du corps dans le diacosmos démiurgique. Parce que ces déterminations idéales et objectives sont déterminées *per prius*, elles sont plus réelles que la réalité mutable du corps physique. Regardée de la direction opposée, la réalité hylémorphique obtient une raison supplémentaire et donc éternellement valable pour son existence, ce que Leibniz a montré plus tard dans le principe de *ratio sufficiens*. Le *Commentaire sur la Physique* de Simplicius, qui définit la grandeur et l’extension, souligne que ces définitions ne concernent pas des déterminations accidentelles de la substance. La détermination formelle de la spatialité constitue l’essence de la première substance en tant que corps (οὐδὲ συμβεβηκὸς ὁ τόπος, ἀλλ' οὐσία καὶ οὗτος*, ibid.* 623.19–20). La détermination objective de la physique, est considérée dans le domaine originel où les corps physiques n’existent pas. Les accidents et les propriétés hypostasiés (quantité, extension, grandeur, temps) représentent les espèces objectives, qui sont déterminées par une définition catégorielle. Grâce à cette définition, ces formes existent déjà en soi dans le diacosmos, puisqu’elles sont délimitées par la pensée démiurgique. Dans la direction des émanations inférieures, ces déterminations objectives reçoivent une efficacité causale. Par la descente dans la matière amorphe, elles créent une matière quantitativement limitée et donc fabriquent le corps hylémorphique selon la *Physique* d’Aristote. La prédication introduite par Jamblique permet à Simplicius d’introduire une nouvelle conception de la quantité objective par l’ensemble des déterminations hypostatiques. Celles-ci sont prédites dans le cadre de la signification *per prius*, qui est liée à la substance du troisième genre. Pour une nouvelle détermination de la réalité physique objective, seules les mathématiques ainsi que la perspicacité divine du démiurge éclairé sont suffisantes. C’est ainsi que naissent deux sciences du corps et deux formes de physique : la science théurgique et aristotélicienne. La forme objective de la science, qui se fonde sur l’interprétation théurgique du conte philosophique du *Timée*, implique des déterminations eidétiques du corps qui créent des hypostases indépendantes existant éternellement dans le diacosmos démiurgique. Les déterminations hypostatiques sont éternellement justes (*semper*). Une fois accomplies par le démiurge dans le mode créatif (*semel*), elles s’appliquent de manière absolue et détachée de la physique matériellement donnée d’Aristote. Dans cet univers parallèle, selon la version néoplatonicienne du pays des merveilles d’Alice, la véracité de la nouvelle forme d’être du troisième genre est donnée dans le mode *semel—semper*, qui est adopté par les porrétans et l’école des *Nominales* (OBJ II, ch. 1.5). La deuxième science, de niveau inférieur, est donnée comme la *scientia cogitabilis* de Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Une telle science existe à un niveau inférieur de la physique hylémorphique, qui est déterminée par la causalité des corps physiques réels.

Le contemporain de Simplicius, Jean Philopon (vers †570), a porté à son apogée la formation d’une nouvelle conception de la matière et du corps. Ce penseur part d’une exégèse néoplatonicienne de la *Physique* d’Aristote, qui ouvrit le processus d’objectivation de la matière. Philopon, de la même manière que Simplicius, définit la différence entre deux quantités abstraites qui définissent le corps dans l’aristotélisme néoplatonicien. Pour le confinement d’une nouvelle physique placée hors de la réalité, un mouvement de deux principes est suffisant. Encore une fois, la règle citée plus haut s’applique : le *definiens* (forme eidétique), déterminé et évident, détermine le *definitum* (substrat potentiel), indéterminé et amorphe. Le passage précédent montre que cette forme de détermination néoplatonicienne de l’espace et de la matière a été introduite dans la philosophie par Simplicius, qui s’était inspiré de Jamblique. Le modus operandi de la « forme déterminante » versus « matière déterminable » s’applique de la même manière à la détermination quantitative selon le scénario proposé par Simplicius et Jamblique. La nouvelle définition du volume (ὄγκος) est donnée dans Philopon comme l’activité de la forme purement déterminante, et à elle correspond de même l’extension abstraite (διάστημα) donnée dans la matière abstraite.[[61]](#footnote-61) Cette ligne de démarcation déterminante (πέρας) donnée par la forme supérieure forme la limite déterminante du substrat originellement non borné (ἄπειρον). L’inspiration de cette définition du corps est citée dans le modèle de Jamblique « Limité—Illimité ». Philopon est perturbé par la possibilité que les choses ne doivent pas exister du tout, ce qui ne pourrait pas être possible dans le cas des éléments cosmiques de base. Puisque les éléments cosmiques sont permanents et matériels, ils ne peuvent exister sans un fondement hypostatique, qui est éternel et non sujet au changement. L’œuvre *De aeternitate mundi* contient une détermination conceptuelle du corps et de la quantité, qui sont extraits du scénario aristotélicien (*De aeter*. 424.9–11). Philopon accorda à la matière une détermination formelle et essentielle, créant ainsi une nouvelle substance et un nouveau genre suprême. Le corps déterminé chez Aristote de manière purement physique et dans le cadre de la première substance est devenu un nouveau genre de substance du troisième genre (τὸ αὐθυπόστατον καὶ ἡ ἁπλῶς τοῦ σώματος οὐσία, *De aeter*. 424.9). Le corps objectivement limité a une magnitude en trois proto-dimensions, qui sont données en dehors de la limitation quantitative de la matière (ὅπερ ἐστὶν τριχῇ διαστατὸς ἀόριστος, *De aeter*. 424.10). La simplicité quantitative de la substance-corps matérielle ou non matérielle est définie par l’« activité circonférentielle » ou « enveloppante » de quelque forme déterminante (ὄγκος τις, *De aeter*. 424.10). La définition de Philopon concerne la « substance—espèce », à laquelle il ajoute d’autres déterminations formelles qui déterminent le corps du point de vue de la proto-quantité donnée dans les trois dimensions. Cette triple proto-quantité (τριχῇ διαστατὸς) désigne la quantité numériquement dénombrable des corps. Cette quantité mesurable est donnée au niveau de l’expérience sensorielle comme « grande » ou « petite » (μεγέθει τε καὶ σμικρότητι, *De aeter*. 424.10–11). La transformation de la matière en *tertium ens* achevée par Simplicius et Philopon a été peut-être inspirée par l’ouvrage d’Aristote *De generatione et corruptione*, qui traite de la base matérielle commune d’entités opposées.[[62]](#footnote-62) La citation définit la matière comme un substrat hypothétique donné par exclusion logique de la troisième (τὸ αὐτό...οὐ τὸ αὐτό). Le passage se termine par une remarque spéculative sur une éventuelle base commune des deux substances (ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό), qui n’est cependant pas donnée dans leur existence réelle. L’utilisation d’une forme logique concernant *materia prima* est un concept purement universel donné uniquement en pensée. L’opération logique formelle de l’identité, qui ne diffère que du néant, crée dans le système de Philopon et de Simplicius un nouveau substrat (ὑποκείμενον, *subiectum*). Le nouveau sujet de la science est en pure identité avec lui-même et il est donc différent de tout le reste. La dernière étape de l’émergence de l’objectivité s’établit de la même manière à l’école des sophistes latins (*sophistae Latini*, OBJ II, ch. 2.3.1). L’identité de la « substance première » objectivement existante en tant que substrat théorique n’est définie que par rapport au non-être. Cette détermination de l’être acquiert une signification essentielle dans l’objectivité moderne, car elle ne crée le corps qu’en niant le néant (*non repugnat esse*, OBJ III, ch. 5.1.2). La première substance indivisible donnée réellement chez Aristote est créée à l’époque de la forme nihiliste de la métaphysique simplement par la science logique du tiers exclu. Cette détermination nihiliste du corps a été élaborée en même temps par Simplicius et Philopon. Le commentaire de Philopon sur le passage cité *De generatione et corruptione* absolutise la détermination formelle commune au feu et à la terre, et, à partir de cette matière hypothétique, il fait une substance du troisième genre. Le commentaire fait des accidentels physiques du corps (ici il s’agit d’un mouvement métabolique) une nouvelle substance du troisième genre, qui était liée au substrat objectivement donné des transformations métaboliques (ὑποκείμενον ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν, *Phil. in De gen. et corr*. 63.11). Selon Philopon et Simplicius, le concept de *materia prima* devint un genre néoplatonicien et elle reçut la détermination de substance. Le commentaire contemporain du passage cité (*Phil. in De gen. et corr.* 63.11) voit clairement l’unicité de ce concept de matière.[[63]](#footnote-63) Nous retrouvons l’idée de matière spiritualisée et substantielle sous une forme nouvelle dans l’Occident latin à travers l’hylémorphisme universel dans l’œuvre *Fons vitae* d’Avicebron (OBJ II, ch. 3.2). La matière néoplatonicienne constitue un élément fondamental de la détermination objective de l’existant dans le cadre du second averroïsme. La physique objective se passe de la définition du corps dans sa forme originelle liée à la substance hylémorphique. Le diacosmos existe éternellement et donc indépendamment de la réalité changeante des corps hylémorphes, qui sont sujets au changement et à la corruption. La matière qui détermine la circonstance actuelle du corps est liée à la première substance hylémorphique selon le modèle « puissance—actualité » d’Aristote. La nouvelle substance du troisième genre devient un mélange des deux, ce qui n’était pas possible dans la physique aristotélicienne. Soit le corps existe réellement comme actuel, soit il n’existe pas du tout. Les déterminations universelles et potentielles se font dans l’esprit de celui qui fait la connaissance du monde réel. Les déterminations aristotéliciennes données dans la *Physique* ont été progressivement reprises par la nouvelle substance objective atomique première. L’exégèse élabora les variantes objectives, mathématiquement inventées, du corps, de la matière, du temps et de la magnitude. La nouvelle position des mathématiques, introduite par le Commentaire de Simplicius sur la *Physique*, rendit possible une prédication analogique de la grandeur quantitative pure dans le monde des corps immatériels. Les mathématiques, dans le cadre de la formalisation pythagoricienne et platonicienne, définissent l’existant immatériel par la formation démiurgique dans le diacosmos (τὸ μαθηματικόν, τὸ δὲ ἔνυλον μετὰ ποιοτήτων καὶ ἀντιτυπιῶν φυσικῶν, *Simpl. in Phys*. 623.16). Cet existant du troisième genre, déterminé mathématiquement, se trouve dans le cosmos inférieur en tant que corps matériel (οἷον τὸ σῶμά ἐστι*, ibid.* 623.17). La nouvelle pseudo-matière et le concept de *materia prima*, ils élargissent les déterminations démiurgiques de la substance décrites dans le chapitre précédent. La forme, le corps et la grandeur, séparés du corps réel comme substance première, sont placés dans le diacosmos néoplatonicien, où ils reçoivent une causalité effective selon des formes mathématiques et eidétiques. Les récits physiques des néoplatoniciens, qui reprenaient métaphysiquement et mystiquement le dialogue *Timée*, n’étaient plus seulement des concepts potentiels donnés en pensée. Les nouvelles déterminations du corps trouvent leur origine dans le diacosmos de Jamblique. Grâce à la théurgie objective des illuminés divins, la possibilité d’une causalité objective était établie. Selon les *Seconds Analytiques* dans la section intermédiaire (*medium*) du syllogisme scientifique déductif, la science postule la causalité efficiente des substances réelles. Aristote se serait certainement interrogé sur l’interprétation de la *Physique* qui était présentée à la manière allégorique de Platon. La fable philosophique sur le laborieux artisan cosmique nommé Timée est devenue un concept objectif de physique théorique proclamé par la perspicacité éclairée des illuminés néoplatoniciens. La transformation de la perspective relatée à l’existant a été réalisée par le sujet gnostique et démiurgique. La nouvelle perspective de précompréhension (*Vor-blickbahn*) fonda une nouvelle forme d’ontothéologie. Elle intègre le sens néoplatonicien du Corpus aristotélicien consacré à la détermination de la substance et du corps. Selon Aristote, la détermination physique du corps n’existe que sur le mode de la chose unique indivisible (τόδε τι) qui existe principalement en dehors de la signification. La fonction hyparchique de la substance première restreint les prédications catégorielles à dix modes et elles ne peuvent être analogiques. Elles rendent la signification de la substance sur le mode de l’univocité, qui est principalement donnée par la substance seconde et secondairement par ses accidents. Dans le syncrétisme de Jamblique et de Simplicius, il était vrai que le diligent Aristote interprétait les écrits du divin Pythagore et du divin Archytas sur le plan inférieur des substances matérielles. Mais les illuminés doivent diriger leur pensée plus haut et plus loin pour transgresser la connaissance du monde des premières substances matérielles. Le travail caché des Muses est évident. Dans le mode de la contre-vérité, il y a eu un déplacement fondamental du mysticisme originel de « l’homme divin », comme on appelait Pythagore, vers la philosophie des illuminés. Les premiers académiciens modernes, à la manière des voyants et des chamans, s’approprièrent la vérité du monde divin et commencèrent à l’administrer avec leurs propres esprits éclairés. Les Furies éduquées académiquement ont trouvé certainement une joie éclatante dans un tel progrès de la fausseté dans la comédie divine nouvellement fondée, désormais appelée « l’objectivité ».

À l’époque postérieure à Parménide et à l’émergence de la métaphysique chez Platon, l’herméneutique archaïque montre la manière musicale cachée dont la métaphysique proclame la contre-vérité sous l’influence des Muses (ψεύδεα πολλὰ λέγειν, ch. 1), c’est-à-dire en mode de l’errance ontologique. À travers l’interprétation néoplatonicienne de l’*Isagoge*, l’erreur et la paranoïa (*Irre*) de la pensée occidentale ont été mises en acte. Les divines Muses, à travers l’initiative cachée sur le mode du commencement archaïque (*Anfang*), ont conduit la pensée occidentale à travers le conte de fées mythopoétique, conçu pour les académiciens, jusqu’au début de l’objectivité (*Beginn*). Les Muses archaïques ont parlé de manière tragicomique et autoritaire à travers le dialogue *Timée* sur le mode de l’erreur musicale. La vérité comme *alètheia* archaïque de l’Être passa dans la figure tragique du Léthé caché. L’abandon de l’Être (*Seinsverlassenheit*) est donné par l’allégorie de la caverne de Platon (ch. 1). À partir de la seconde moitié du VIe siècle, l’époque de l’oubli de l’existant au niveau de la substance première (*Seinsvergessenheit*) entre dans sa pleine efficacité historique. L’objectivité quitta la *Lichtung* originelle donnée par l’interprétation des *Catégories* par Porphyre en mode *a/lètheia*. Dans l’*Isagoge*, le sens de la substance moderne coexistait encore dans la forme musicale archaïque de la vérité et de la non-vérité (ch. 1.3). La volonté de puissance qui accompagne cet oubli spécifique de la substance première est montrée par la figure du démiurge mythique Timée et par l’interprétation des illuminés néoplatoniciens. Le démiurge est doué de la rationalité instrumentale déterminée par la vision eidétique du monde ainsi que par l’analogie mathématique qui fait tout avec tout. L’Un néoplatonicien qui fonde cette analogie est primaire et schizophrène, car il est divisé en deux sphères dans le cadre du dédoublement de l’Être de Porphyre (ch. 1.3.1). Cette détermination moderne et paranoïaque de l’Être de l’Un dote le démiurge nihiliste d’une activité limitée uniquement par le rien (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porph. in Parm*. 12.25–26). La seconde détermination de l’Un, qui est donnée ad extra comme illumination de l’Idée (ἰδέα τοῦ ὄντος, ch. 1.3.1), donne au démiurge une instruction idéale sur la manière comment introduire l’ordre objectif dans un monde informe à l’aide de l’analogie. L’illuminé nihiliste garde dans sa pensée éclairée un diacosmos objectif, qui détermine le monde réel selon la vision eidétique. Par ce tournant d’époque concernant l’Être, celle-ci a été cachée deux fois dans l’étant objectif. Le sens métaphysique de l’existant prit une figure fondamentalement nouvelle. La substance réelle ne détermine plus la cognition, car la première science n’est déterminée que par la connaissance active des sujets engagés dans l’irréalité moderne. Le démiurge théurgique produit dans son intellect éclairé une copie du monde réel par l’activité démiurgique donnée seulement dans sa pensée (*liberum arbitrium*). Après la conduite des Furies déguisées dans un vêtement métaphysique, une connaissance paranoïaque surgit dans le néoplatonisme par l’actualisation du sens de l’existant faite par-derrière. La nouvelle vision du monde de la modernité est fondée sur un concept schizophrénique de la physique et de la métaphysique, déterminée par l’interprétation mythopoétique du dialogue *Timée*. Cet évènement a été montré pour la première fois par la conception de Heidegger de l’époque comme un tournant dans l’être actuel de l’Être (ἐποχή *des Seins*, ch. 1.2). Dans la deuxième phase de l’objectivité mise en place à partir du VIe siècle, la signification de la première substance hylémorphique est devenue tout à fait moderne. Il est donné dans l’intellect du démiurge mathématique et sa volonté créatrice qui est déterminée par une interprétation objective du monde. La sagesse de la métaphysique aristotélicienne disparut, pour être remplacée par la rationalité instrumentale du démiurge moderne. Cette rationalité est éclairée par la nécessité subjectivement déterminée, donc déterminée uniquement par l’instinct de préservation de soi. L’homme tragiquement imprudent a été rétrogradé dans le respect de l’herméneutique archaïque au simple rang de l’*animal sociale et rationale*. La substance aristotélicienne et le logos critique conservent la primauté noétique dans les *Catégories* grâce à une distinction précise de la prédication. Elle part de substance réelle et elle se fait sur le plan de la prédication catégorique.

Les successeurs d’Aristote manquaient déjà de cet esprit critique. Ils étaient au contraire dotés d’une dose considérable d’hubris intellectuelle qui, selon leur perception de Pythagore, était mystiquement et musicalement déterminée. La ligne aristotélicienne originelle fut défendue par Porphyre pendant son exil académique en Sicile. Après la mort de Plotin en 270, il retourne à Rome, où il porte le néoplatonisme à son apogée vers l’an 298 en éditant les *Ennéades*. La deuxième ligne de métaphysique suit directement Plotin (en partie Porphyre et en totalité Jamblique, Simplicius, Proclus, Philopon). Au centre de la nouvelle gigantomachie se trouve Plotin, admiré, mais aussi critiqué, comme *Plato redivivus*, qui interprète les secrets du cosmos retenus pour la première fois dans l’enseignement du divin Pythagore. Ce rôle mystagogique est repris dans la falsafa et dans la scolastique par Avicenne et le soi-disant second averroïsme qui suit son enseignement. Ces penseurs ont fondé la modernité et la vision objective du monde. L’interprétation aristotélicienne selon les *Catégories* est survenue dans la falsafa par al-Fārābī, qui reçut le titre honorifique de « Second Maître » en tant qu’*Aristoteles redivivus*. Pour la scolastique latine, le dernier connaisseur de l’antiquité philosophique fut Boèce qui entame une rectification aristotélicienne des *Catégories* par sa traduction exacte de l’*Isagoge* en latin (*Porphyrii Isagoge translatio*). En traduisant les problèmes et les ambiguïtés donnés dans l’*Isagoge*, une nouvelle gigantomachie autour de la substance débuta dans la falsafa et ensuite dans l’Occident latin. La position réaliste d’Aristote est défendue par Boèce, Averroès et ensuite par l’école latine du premier averroïsme inspiré par eux. Ces philosophes protègent la primauté de la première substance réelle donnée dans la *Physique* et la *Métaphysique* d’Aristote qui sont interconnectées. Les défenseurs de la « méta-physique », c’est-à-dire de l’unité de la substance première derrière la physique, défendent, comme Averroès, la doctrine des *Catégories* sur la prédication différente *per prius* donnée dans le cadre de la substance secondaire et donc universelle. Ils insistent sur une séparation fondamentale entre la substance seconde et la substance réelle, qu’elle soit matérielle ou immatérielle, afin de préserver la vérité de la connaissance et de la prédication catégorielle. Les deux déterminations de la substance sont mutuellement non transférables, mais complémentaires dans le système d’investigation du monde comme correspondances de l’intellect et de la chose. Le monde est reconnu scientifiquement par la prédication de la causalité réelle des substances premières. L’herméneutique de l’objectivité examine les caractéristiques de la métaphysique aristotélicienne originelle dans la connaissance de l’existant faite de face, c’est-à-dire par la direction de la première substance réelle. Dans ce système de déterminations examinées de manière critique de la première et de la seconde substance, il n’est pas possible de construire une ontothéologie unitaire des néoplatoniciens et des modernistes sur le mode d’*Unified Science* postmoderne.

Rappelons qu’au moment du déclin des mystères et de l’obscurité donnée par la première forme moderne de l’oubli de l’Être (*Seinsvergessenheit*) émerge le dernier message philosophiquement important des mystères et des Muses. Plutarque, en tant que l’un des derniers prêtres de Delphes livre à la modernité le message des mystères mourant, qui commandent la protection et le salut des phénomènes (τὰ φαινόμενα σῴζειν, *De facie in orbe lunae* 6, 923A3–4). La modernité, malheureusement, protège *prima facie* ses propres produits de l’esprit ; elle a donc emprunté la voie comique de la folie d’époque (ch. 2.4.4). La connexion du corps, de la matière et de la magnitude du troisième type fait une signification clé pour la détermination de la définition scientifique moderne. Il faut analyser le soi-disant « Sophisme Oxfordien » (*Oxfordian Fallacy*) dans le travail de Grosseteste et Rufus de Cornouailles. Dans la nouvelle conception du corps disparut la différence entre la première et la deuxième substance, qui détient une fonction clé pour la *Physique*, la *Métaphysique* et les *Catégories* d’Aristote. La détermination objective du corps, de la matière et de l’extension fait que la nouvelle substance, donnée sous la forme d’un corps quasi physique, peut accepter toute autre détermination formelle. La similitude analogique n’a aucune restriction donnée par la réalité. L’évènement de l’Être non dissimulé sur le mode de l’*a/lètheia* pythienne prépara une nouvelle forme d’aperception de la substance par l’éclipse moderne de la première substance entamée par Porphyre. Les illuminés philosophiques de la haute scolastique (Rufus, Kilwardby, Bonaventure) reprennent cette forme théorique de pensée prévue dans la frénésie syncrétique de l’antiquité tardive. L’école qui publia l’œuvre *Summa Halensis* à Paris (1240–50) transposa le mythe démiurgique des néoplatoniciens en diacosmos objectif donné dans le cadre de l’ontothéologie chrétienne. La traduction du *Commentaire sur les Catégories* de Simplicius jouera un rôle clé dans la deuxième vague d’objectivité donnée à partir de 1280. La détermination objective de l’existant a été élargie dans le postmodernisme cartésien. Elle inclut des qualités primaires telles que la finitude, l’infini, la résistance, l’impénétrabilité, la magnitude, etc. Par un tournant d’époque vers une physique placée hors de la réalité de la première substance, un autre cycle de gigantomachie autour de la substance est terminé (ch. 1.3) et commence une errance spécifique de la métaphysique occidentale (*Irre*). La trajectoire de la compréhension métaphysique a été déterminée en dehors du sens de l’existant, qu’Aristote gardait par la recherche originelle de l’unité de tout qui se trouve derrière la *Physique*. Le livre de la *Métaphysique* est fondamentalement déterminé par la physique de la première substance *qua* substance. Puisque le corps réel donné comme la première substance existe dans sa propre causalité, nous avons la physique des corps. Puisque nous avons la connaissance scientifique de la causalité réelle des corps, la dernière partie de l’écriture *Physique* peut passer dans la *Métaphysique*. Le huitième livre conclusif de la *Physique* traite du problème du mouvement éternel, qui est lié à la question métaphysique du *Primum Mobile*. Seule cette procédure, qui est donnée par l’actualisation de la métaphysique à partir des propriétés physiques de la première substance examinée dans la *Physique*, est scientifique selon Aristote et justifie l’unité de la première science recherchée. L’exode néoplatonicien de la substance première réelle constitua une nouvelle science première sur l’existant, qui crée en elle-même une physique objective selon le conte philosophique.

L’interprétation du *Corpus Aristotelicum* après Jamblique et Simplicius mit au point la première forme de la connaissance historiquement effective de l’objectivité. Les illuminés néoplatoniciens fabriquèrent un nouvel existant du troisième genre à partir de la substance de Porphyre. Ils ajoutèrent à l’exégèse de Porphyre une physique et une métaphysique appropriée après la fabulation mythopoétique du dialogue *Timée*. Dans le néoplatonisme tardif n’était plus valable le principe aristotélicien de réalité fondé sur la double détermination de la prédication *per prius*, qui est liée à la première substance, d’une part, et à la seconde substance, d’autre part. Au lieu de la position hyparchique de la première substance prévalut le modèle de l’analogie mathématique universelle. Elle se rapporte au commencement mystique de la philosophie chez les pythagoriciens. L*’intellectus agens* universel fait les lois dans ce diacosmos objectivement donné. Il est la forme déterminante à l’égard de tout ce qui est possible et potentiellement déterminable. Dans le royaume objectif des néoplatoniciens, il existe une sympathie universelle et une analogie de tout avec tout, qui est présidée par le gnostique éclairé et laborieux. Il est doté de qualités démiurgiques extraordinaires et d’un caractère presque divin. L’intellect de l’homme divin n’est pas l’Un, mais il spécule contemplativement au niveau de l’Un. La réflexion intellectuelle univoque de l’Un et du multiple produit l’Être objectivement doublé sur le mode du simulacre sophistique, qui contient déjà l’unité et la multiplicité dans l’état hénologique et primaire de l’Un. La structure ontothéologique de la prédication est rendue possible en donnant la connexion paradoxale du Multiple et de l’Un directement dans la pensée divine et ensuite dans la pensée humaine. À partir du monde des formes originelles, l’unité hénologique peut être examinée grâce à l’acte analogiquement communiqué de la première science objective, qui se fonde dans la théurgie, la mythopoétique et les mathématiques. La détermination ontothéologique de l’existant surgit dans le projet néoplatonicien de la métaphysique objective par le fait que l’Être est archétypal et il est déterminé formellement. La nouvelle physique et la nouvelle métaphysique sont nées *ex nihilo* en dehors de tout mouvement physique réel lié à l’émergence et au déclin de la première substance et de la causalité opérante sur le plan des corps physiques. Le diacosmos néoplatonicien représente le croisement divin de la réalité et de l’objectivité, où l’existant est et n’est pas en même temps. L’intellect humain, identifié à ce royaume de l’esprit, explore sur le mode de l’analogie les propriétés de la substance première à partir de la position mystique de l’œil divin. Sous l’influence métaphysique des Furies objectivement puissantes, l’illuminé se déplace dans le monde de l’analogie idéale où il peut monter et descendre l’échelle mystique de Jacob des formes comme un messager divin. Pour la modernité, l’œuvre *Itinerarium mentis* de Bonaventura (OBJ III, ch. 4.1.4) trouve cette carte de voyage à travers le diacosmos chrétien. Les postmodernes menés par une forme contemporaine d’Apate voyagent selon la *Phénoménologie de l’Esprit* de Hegel, révisée de façon critique par le *Capital* de Marx dans l’esprit du premier Averroïsme. Les illuminés néoplatoniciens se sont installés dans la sphère de l’unité primaire de l’Être, qui se place hors du temps et du changement. La puissance créatrice démiurgique du sujet n’était plus limitée de l’extérieur, puisque la paranoïa moderne de l’intellect et la schizophrénie du démiurge avaient créé un cosmos noétique parallèle. Il n’est limité que par la logique, la géométrie et les mathématiques. Comme on le sait, le paranoïaque est une créature strictement logique. Le diacosmos moderne dispose de sa propre substance, son propre corps, sa propre matière, son propre temps et son propre espace. Ce qui ne pouvait pas être fait sur la Terre à cause de la primauté aristotélicienne de la première substance peut être mis avant la création du monde dans le diacosmos idéal. Les successeurs modernes du néoplatonisme antique imitaient Platon, qu’ils confondent avec le Pythagore néoplatonicien. Platon aurait été initié aux mystères de la déesse Isis. Son enseignement revenait de manière mythologique par les idées à l’espace de l’Iliade d’Homère, l’*Iliade* d’Homère, lorsque le voyant Calchas voit avec une vision synoptique ce qui est, ce qui sera et ce qui était (*Iliade* 1.70). La vision philosophique de l’antiquité tardive devient paranoïaque. Les visionnaires modernes postulent une correspondance entre l’esprit et la chose dans le monde parallèle de l’intellect, ce qui, on le comprend bien, n’était pas le cas des voyants et des rapsodes archaïques. Les voyants connaissaient l’œuvre de la déesse trompeuse Apate dans l’espace du royaume visionnaire de la mémoire administré par Mnémosyne. Les poètes comme Hésiode distinguaient de manière critique l’inconditionnalité de l’*a/lètheia* pythique proclamée par les Muses. L’intellect des néoplatoniciens fut dirigé de la connaissance idéale du monde. Par intermédiaire du démiurge inexistant, ils cheminent par la voie objective de l’esprit. Cette connaissance paranoïaque a été incorporée dans la métaphysique moderne par l’intellect de l’homme divin Jamblique. L’illuminé se déplace dans le monde supérieur de l’esprit absolument objectif. Ils descendent dans le monde hylique, de temps en temps, pour servir les tyrans qui leur accordent le bien-être nécessaire. Le diacosmos immatériel et eidétique est séparé dans le mode absolu de la première substance hylémorphique actuelle. Un tel type de science sensible ne détermine que le niveau inférieur de la connaissance. En élevant la substance hypostatique dans la pensée divine, on obtient une trajectoire de compréhension formée par ontothéologie (*Vor-blickbahn*). L’idée créatrice dans l’esprit divin détermine fondamentalement la façon « comment » la définition constitue le domaine des nouvelles entités. Ce diacosmos objectif permit un nouveau cycle de l’activité démiurgique de création et de connaissance. La phase nouvelle a été ouverte par Avicenne dans la falsafa et complétée par Descartes et Husserl dans l’Occident latin. L’impact de ces « hommes divins » postmodernes, on ne peut pas encore l’évaluer. Le tableau complet de la cognition intellectuelle en l’Occident fait défaut jusqu’à présent. Le néoplatonisme était absolument nécessaire à la constitution de l’objectivité dans la pensée occidentale. L’objectivité est née du mélange du néoplatonisme et de l’aristotélisme dans l’antiquité tardive. Les penseurs de la falsafa islamique ont créé une nouvelle forme de *Lichtung* dans laquelle la vérité et la fausseté de l’objectivité ont été révélées d’une manière nouvelle, et complément objectif.

# 2. Falsafa et destin de la métaphysique

L’analyse de l’allégorie de la caverne proposée par Heidegger montre que l’émergence de la métaphysique est liée au tournant de l’Être. Cet évènement majeur (*Ereignis*) donne naissance au nouveau sujet occidental et à un nouveau sens de l’existant lié à l’acte de connaissance idéale (ch. 1.1). L’Être caché de la première philosophie se transforme en l’idée du Bien, qui illumine toutes les possibilités de l’existant. La dissimulation de l’Être (*a/lètheia*) se passe dans l’espace de la *Lichtung* changée, où la présence de vérité et de non-vérité est donnée par l’existant métaphysique. Le rayonnement de l’idée déplace l’occurrence originelle de l’Être. Il est devenu un évènement oublié et était remplacé par la métaphysique (*Seinsverlassenheit*). Le sens de l’Être disparu apparut dans l’idée de Platon, qui se donne comme substance éternelle (*eídos*). Le datif métaphysique d’Aristote donnait la priorité à la première substance réelle. Il laissait prédire sa *quidditas* dans la science traitant de la seconde substance. La causalité de la première substance provoque une nouvelle présence du sens universel par la pensée dans la seconde substance catégoriquement prédite.

La disparition de la question originelle de l’Être par la présence idéale ou apophantique de la substance établit un jeu de dissimulation et de révélation de la vérité très différent de la première philosophie précédente. La gigantomachie liée à la substance rejoint l’histoire de la modernité par philosophie de Porphyre. Son interprétation des *Catégories* changea la triade herméneutique de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire. L’Être archaïque s’est retiré dans la dissimulation historiale (*Léthé*) avec la découverte de l’idée platonicienne (*Seinsverlassenheit*). À l’époque du néoplatonisme tardif, malheureusement, la première substance aristotélicienne était cachée sur le mode de l’oubli intentionnel de l’existant (*Seinsvergessenheit*). La nouvelle historicité (*Geschichte*) de la philosophie suivit son cours, puisque l’Être primordial a été déplacé par le sujet cognitif de l’illuminé théurgique. Il est devenu la première source de connaissance au lieu de la réalité de la première substance. La question originelle de la première philosophie concernant l’Être caché a été oblitérée même d’une double manière. L’objectivité moderne trouve son origine dans le tournant historial de l’existant, qui se fait par la transition du néoplatonisme théurgique à l’aristotélisme formellement conçu. Jamblique, Simplicius et les autres néoplatoniciens lancèrent un nouveau cours de l’histoire. Les sujets modernes ont repris l’aberration mythopoétique de la pensée (*Irre*) de manière tout à fait radicale. La dialectique suivit la transformation de la vision en connaissance, qui était donnée dans l’allégorie de la caverne. La métaphysique atteignit un nouveau stade de la tromperie objective (*Irrtum*) formée par le simulacre de l’harmonie mathématique pythagoricienne. L’importance de la première substance pour la prédication hyparchique disparut et l’imposition de la réalité fut remplacée par la supposition provenant du sujet moderne comme source privilégiée du sens. Cette nouvelle trajectoire de compréhension (*Vor-blickbahn*) produisit la nouvelle vision du monde (*aspectus*) à travers la volonté du démiurge qui entame l’histoire de la pensée typiquement occidentale. L’existant métaphysique reçoit un aspect important de son existence à travers le sujet (*ratio sufficiens*) et cette transformation établit une nouvelle histoire de l’Occident. La signification aristotélicienne de la première et de la seconde substance donnée dans les *Catégories* passa dans le domaine de l’Oubli.

La première gigantomachie concernant l’objectivité avait lieu dans la falsafa persane entre Averroès et Avicenne. La dispute magistrale entre ces deux penseurs célèbres se reproduit dans la nouvelle constellation historique par l’école du premier et du second averroïsme après l’année 1220. Les penseurs latins de la première école acceptèrent la métaphysique d’Averroès par l’aristotélisme authentique donné dans la ligne de Boèce et d’Abélard. L’école du second averroïsme a été influencée par Avicenne. Ils expliquèrent l’enseignement d’Averroès par l’augustinisme néoplatonicien, par le corpus de traductions arabes fourni par l’école néoplatonicienne de Tolède, et plus tard par le *Commentaire sur les Catégories* de Simplicius. Les modernistes latins ouvrirent la pensée de *via* *Modernorum*, car ils ont trouvé une nouvelle forme de *mathesis universalis* bâtie sur le néoplatonisme. La dispute fondamentale de la substance commença dans l’Occident latin au moment où la science étudia le simulacre objectif au lieu de la substance première. Tout d’abord, vers l’an 1230, il y eut un changement dans la conception de la science donnée par l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* et des *Seconds Analytiques*. La première substance se transforma, à l’école du *Modernorum*, en une intuition directe du *tertium ens*, qui était conçu comme existant objectif. La transformation de la science en une spéculation néoplatonicienne n’institua également le concept de personne moderne, basé sur la pluralité des substances. De cette manière, un sujet objectivement schizoïde de l’Occident latin est né, dont nous vivons mondialement la dernière période historique à l’époque appelée ironiquement « anthropocène ». La transformation de l’aristotélisme conduisit à une attaque directe contre la philosophie d’Averroès, qui débouchait sur une compétition ouverte entre les deux écoles après l’année 1250. La vérité du premier averroïsme, inspirée des commentaires d’Averroès, devint au cours des disputes, la contre-vérité du soi-disant « averroïsme ». Après l’éviction autoritaire de l’aristotélisme authentique par des décrets de condamnation de mars 1277, une nouvelle conception de l’objectivité vit le jour. Le second averroïsme, fondé sur la vision objective d’Avicenne, devint le savoir global de l’Occident. Il transforma la connaissance de la première substance en une science conçue objectivement. Cette histoire de la philosophie, jusqu’ici cachée, doit être interprétée de manière correcte, car elle fonde le destin de l’Occident arabe et latin. L’évènement véritable et tragique de la correspondance de la pensée et de l’Être se situe en dehors de la tragicomédie objective qui préfère la *veritas* moderne. À la fin du 13e siècle, une définition métaphysique complète de l’existant objectivement déterminé a vu le jour. Le second averroïsme s’est finalement transformé en une métaphysique objective, qui prit sa première forme complète dans la philosophie de Duns Scotus. L’avicennisme réformé de Scotus devint, au cours des siècles suivants, la connaissance dominante à l’échelle planétaire, tandis qu’Averroès devint un averroïste. Les tomes suivants examinent la transformation susmentionnée de la métaphysique occidentale. Sa version latine fonda une nouvelle époque de l’histoire, que les philosophes ethnocentriques et les historiens des idées appellent le « deuxième commencement de la métaphysique ». La lutte des deux écoles de la falsafa islamique ouvre la querelle moderne de l’Occident sur le destin de la métaphysique. Leur interprétation de l’héritage aristotélicien fonda les époques suivantes de la pensée moderne.

## 2.1 Concept ambivalent de substance et de métaphysique (al-Fārābī)

Les premiers commentateurs néoplatoniciens de l’*Organon* ont tenté de concilier la doctrine des idées de Platon avec la primauté de la substance réelle d’Aristote. Porphyre, Simplicius et les autres penseurs néoplatoniciens combinèrent la substance première et seconde d’Aristote en un nouveau concept de « substance—espèce ». Leur vision eidétique fonda le concept de substance du troisième genre. Jamblique et ses successeurs fondèrent le diacosmos démiurgique, dans lequel l’existant du troisième genre devint un corps physique doté d’une détermination objective de l’espace et du temps. À partir du VIe siècle, le néoplatonisme syncrétique fit un défi majeur, qui s’adressait à tous penseurs capables de participer à la nouvelle ronde de la gigantomachie concernant la substance objective. Sa forme antique tardive réconciliait le platonisme et l’aristotélisme en introduisant de nouvelles formes du *tertium ens*. L’herméneutique rappelle une influence jusqu’alors inexplorée dans cette gigantomachie réalisée à travers les centres de savoir byzantins où la philosophie est enseignée à partir du Ve siècle. Les traductions syriaques du Corpus aristotélicien ont été essentielles à l’émergence de la nouvelle pensée dans la philosophie islamique. La falsafa reprit la lutte des aristocrates de l’esprit après la chute de l’antiquité. Les penseurs arabes développèrent un nouveau type de prédication, qui relie Platon et Aristote.

Le premier d’entre eux fut le néoplatonicien al-Kindī (vers †873). Il fut influencé par l’enseignement d’Aristote sur la primauté de la première cause ; par conséquent, il considère la causalité comme l’une des sources de la prédication *per prius*. Al-Kindī ne voit l’être des choses créées que dans un sens dérivé ou inauthentique (*bi'l-mağāz*), c’est-à-dire comme la participation (*ifāda*) des entités à l’être de l’Un (Menn 2012, 91). L’école d’Al-Kindī conçoit la causalité de la première substance dans le scénario néoplatonicien de la cause finale, comme en témoigne la citation de l’œuvre *Falsafa al-ūlā*.[[64]](#footnote-64) La vérité première (*al-ḥaqq al-awwal*) est l’existant en soi et la prédication *per prius* est placée hors de la primauté de la substance réelle et hors de la détermination catégorielle opérée dans le cadre aristotélicien de la substance seconde. La génération suivante de penseurs de la falsafa modifia ce néoplatonisme extrême. Les critiques musulmans et chrétiens de l’école d’al-Kindīs à Bagdad s’inspirèrent de l’aristotélisme authentique, car ils partirent de la première substance existante. L’importance d’al-Fārābī (vers †950) dans la pensée européenne est le mieux confirmée par la dispute entre ses deux brillants disciples. Ils déterminent de manière fondamentale la pensée de l’Occident latin à cause de deux projets différents de la métaphysique. La synthèse originale de l’aristotélisme et du néoplatonisme, de l’avis du « Second Maître », comme Alfarabi est honorablement appelé dans la falsafa après Aristote, établit le premier projet d’objectivité néoplatonicienne par Avicenne. Plus tard, la métaphysique aristotélicienne d’Averroès fit une critique fondamentale d’Alfarabi et d’Avicenne. L’édition critique de l’œuvre majeure d’Avicenne, *Scientia divina*, commence par une citation de son autobiographie.[[65]](#footnote-65) Le penseur persan avait lu la *Métaphysique* d’Aristote probablement une quarantaine de fois sans en comprendre le sens. Il a ouvert les yeux après avoir lu les commentaires d’Alfarabi sur la *Métaphysique*. Le projet de la métaphysique d’Avicenne fut repris par al-Ghazālī et après lui, par Averroès, qui, à partir d’une position philosophique, répondit également à la critique théologique d’al-Ghazālī à l’égard des modernistes comme Avicenne. Averroès critiquait les erreurs d’Avicenne, qu’Alfarabi aurait déjà rejeté.

La pensée du Second Maître se rattache de manière critique à l’orientation néoplatonicienne de la métaphysique donnée par la tradition syriaque et arabe, antérieure de l’école d’al-Kindīs. La citation clé qui ouvre le débat sur l’objectivité se trouve dans le commentaire de la philosophie d’Aristote, où les termes philosophiques de base et certains problèmes clés sont énoncés sous forme de questions et de réponses. L'herméneutique examine le cycle de détermination de l'objectivité qui est ouvert par le brillant résumé de la prédication catégorique selon le passage des *Catégories* 2a11–16 commenté ci-dessus. Grâce à l’interprétation de ce passage, l’actualisation de l’existant de face et par l’arrière est déterminée. Alfarabi dégage l’actualisation de la substance dans le double mode de la prédication *per prius* selon l’enseignement authentique d’Aristote et de Porphyre (ch. 1.3). La séparation du néoplatonisme d’al-Kindīs s’effectue par le fait que le Second Maître distingue en mode *per prius* la position hyparchique de la première substance et la prédication simplement générale de la seconde substance.

« Les premières substances, c’est-à-dire les individus, n’ont besoin que d’eux-mêmes pour exister. Mais les substances secondes, comme les espèces et les genres, ont besoin des individus pour exister. Par conséquent, le terme de “substance” vient d’abord aux individus et ils sont plus dignes de ce nom que les universaux. Mais une autre façon de voir les choses est la suivante : les concepts généraux des substances existent toujours et subsistent, tandis que les individus (les phénomènes uniques), par contre, passent et disparaissent ; par conséquent, ils sont plus dignes du nom de “substance” que les individus. Dans les deux cas, il est clair que la substance est prédite *per prius* et *per posterius* à propos de cela, dont elle est prédite ; par conséquent, le terme “substance” est un mot à double sens. »[[66]](#footnote-66)

Alfarabi met l’accent sur le concept classique de la première substance réelle, qui existe *per se* et sans relation avec la prédication. La primauté de la cognition tient aux substances réelles existantes, puisque les substances secondes, comme les espèces et les genres, ont besoin des individus pour exister. Alfarabi affirme clairement la position hyparchique de la première substance, qui établit une prédication catégorique. L’existence de la seconde substance dépend de la première substance. Il est vrai que la première imposition du sens est déterminée par la première substance hyparchique (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Le cadre des *Catégories* fait remarquer que le genre et l’espèce possèdent une signification univoque parce que les déterminations universelles sont prédites par l’imposition du sens à partir de la chose singulière actuelle. L’imposition de la signification est donnée par l’actualisation provenant de front, à partir de la première substance réelle. Il faut donc défendre aussi la partie ultérieure de l’interprétation des *Catégories*, qui dirige la prédication *per prius* et *per posterius* faite par la supposition des significations universelles. Les genres et les espèces signifient les substances de manière catégorielle (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Le commentaire procède donc à l’analyse de la prédication universelle. Elle passe cette fois-ci par l’actualisation secondaire de l’existant faite par-derrière, à partir du sens universel. Du point de vue de la prédication faite par la supposition au niveau de l’universalité, la classification inverse l’ordre *per prius* et *per posterius* est principalement établi à l’égard de la substance primaire existante. La deuxième partie de la citation considère les termes généraux comme un degré de l’existant supérieur en raison de leur généralité et de leur permanence (*eine andere Weise der Betrachtung*), puisque les termes généraux des substances sont plus dignes du nom de « substance » que les individus. Ainsi la structure complète de la prédication catégorielle est donnée dans les deux sens : à la fois à partir de l’imposition hyparchique du sens et à partir de la supposition universelle du sens. La primauté ontologique de la première substance en tant que chose naturellement existante est confirmée par Alfarabi dans les autres écrits, par exemple dans l’analyse des *Catégories* d’Aristote (*Qātiguriās*). En ce qui concerne la « méta-physique » d’Averroès, c’est surtout la conclusion de l’écrit d’Alfarabi « *The Philosophy of Plato and Aristotle »* qui revêt une importance capitale.[[67]](#footnote-67) La citation résume toute l’orientation de la philosophie aristotélicienne par l’actualisation de face, qui est donnée par l’investigation de la substance réelle. Le réalisme attaché à la substance première apparaît clairement dès le premier chapitre de l’écrit *Kitāb al-Ḥurūf*, qui analyse le concept de l’existence (*wuğūd*). La définition de l’existence est principalement donnée par la substance réelle. L’abstraction métaphysique, qui établit l’unité de l’existant, est créée par la seconde substance dans le cadre de la prédication catégorielle *per prius* pour fonder la première science. Les déterminations accidentelles faites *per posterius* sont liées à cette prédication hyparchique. Le sens ne peut être que secondairement lié à l’existence de la substance seconde. L’essentialité de la chose est prédite au moyen de l’intention seconde (*ma'qūl ṭhānī*, *second intelligibile*) et elle est donnée dans la pensée (Menn 2012, 60). Le commentateur cité suggère que l’accent mis sur la priorité de la substance existante est lié à la critique d’Alfarabi à l’égard des penseurs arabes autour d’al-Kindī, qui ont été influencés par l’interprétation néoplatonicienne d’Aristote. Alfarabi reprend sous une nouvelle forme la dispute entre Porphyre et les néoplatoniciens, qui conduisit le philosophe Tyrien à une lecture impartiale des *Catégories* (ch. 1.3). Alfarabi fit une lecture similaire du sens originel des écrits d’Aristote pour la falsafa néoplatonicienne de son temps. Les écrits d’Alfarabi, qui analysent systématiquement la philosophie d’Aristote, indiquent clairement toute la démarche de la recherche, de la physique à la météorologie et finalement à la science divine appelée « métaphysique ». Le Second Maître rejette la thèse des émanations selon le scénario du *Liber de causis*. Les choses n’existeraient que dans la mesure où elles auraient continuellement reçu l’existence du Premier Être. Il divise la première philosophie selon la *Métaphysique* d’Aristote en trois parties fondamentales : les substances réelles appréhendées par les sens ; les premiers principes de la pensée et la procédure de la preuve scientifique ; l’analyse des entités immatérielles dans le cadre de la première philosophie liée au Premier Être (Fakhry 2002, 46–47). La substance première se situe dans l’ordre des entités actuelles situées plus haut que les universaux qui saisissent la détermination essentielle des choses dans la pensée. La philosophie première est portée par la connaissance des substances premières séparées, immatérielles, qui se trouvent au-delà de la physique sublunaire traitant les substances matérielles. Cette forme fondamentale de prédication substantielle et cosmologique *per prius*, liée à la substance première, a été adoptée par la scolastique latine à partir de l’écrit d’Alfarabi *De ortu scientiarum*. La supériorité de la substance est liée à l’essence (*massa*) des sphères cosmiques supralunaires, qui existent dans la plus grande proximité du Créateur.[[68]](#footnote-68) Ces substances stellaires ont un caractère impérissable grâce à l’existence intellectuellement établie et à la causalité tirée de la Cause Première séparée. Par conséquent, elles existent nécessairement dans le mode *per se*. La thèse canonique identifie la primauté de la substance avec l’étude de la première philosophie comme la connaissance de la sphère stellaire, qui est déterminée par le « cinquième élément » (*caelum est materia quinta*, *De ortu scientiarum* IV, p. 23.33), c’est-à-dire par la substance intelligente des sphères cosmiques. La clé de la reconnaissance du Premier Moteur est représentée par l’étude physique et métaphysique de la substance réellement existante (matérielle ou cosmique) comme source première de la connaissance, faite par la causalité et la prédication qui sont liées au Premier Moteur. Averroès défend précisément ce projet de métaphysique plus tard. Alfarabi souligne la séparation fondamentale de toutes les autres sphères du Premier Moteur, y compris l’intellect actif (*intellectus agens*). L’analyse ultérieure de l’école du premier Averroïsme montre que dans cette ligne de la première philosophie tant l’objectivité que l’ontothéologie spéculative sont impossibles à faire. La nouvelle forme d’aristotélisme rejetait le diacosmos démiurgique, dans lequel les propriétés hypostasiées des premières substances existent avant l’émergence des corps réels. L’existant du troisième genre détruirait toute la science qui étudie la réalité « méta-physique » des substances premières matérielles et immatérielles existant en soi. La métaphysique de l’aristotélisme authentique ne peut pas créer un *tertium ens* parce qu’elle contient soit les substances, soit leurs prédications générales sous la forme des substances secondes données catégoriquement dans l’intellect. L’aristotélisme affirme que la vérité est déterminée catégoriquement et donnée uniquement dans la pensée (ch. 1.3). Le jugement cognitif établit la similitude universelle de la pensée avec la substance individuelle réelle et première. Aucune signification universelle ne peut se produire dans le monde des substances premières à la manière du diacosmos néoplatonicien. Puisque l’actualité de la chose individuelle appartient à la substance première réelle et donnée en soi, sa nature doit être différente de la représentation dans la pensée. La seconde substance existe aussi *simpliciter*, car elle incorpore un sens universel. Les catégories prédisent l’unité de l’existant en mode *per prius* à l’égard de la seconde substance universelle. Néanmoins, l’univocité des énoncés catégoriques et de la première science est assurée par la relation à la première substance, qui est reflétée par la seconde substance au niveau de la signification et de la prédication catégorielle.

Néanmoins, Alfarabi était lié aux néoplatoniciens par un texte de la *Métaphysique* VI.2 d’Aristote, où les deux déterminations de l’existant se trouvent ensemble : la catégorique et la transcendantale. Le *Livre Epsilon* énumère dans le deuxième chapitre diverses manières de prédire l’existant, avec une référence explicite à la relation de l’étant à la vérité et du non-étant à la non-vérité (τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος) ainsi qu’au rapport aux catégories (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), y compris d’autres genres et déterminations comme la substance et l’accident, l’actualité et la puissance (*Met*. 1026a33–b2). La vérité, selon cette interprétation de la *Métaphysique*, appartient directement aux déterminations premières de l’existant. Elle se donne sans médiation faite par la connaissance conceptuelle. La vérité détient le caractère d’un étant hypostasié et elle se retire du schéma de prédication accomplie par le jugement logique et scientifique. Les chapitres précédents ont montré que le néoplatonisme de l’antiquité tardive proclama cette détermination immanente de la vérité comme ressemblance analogique à l’Être de l’Un. Alfarabi respecte cette tradition, qui cherchait à concilier les philosophies d’Aristote et de Platon, comme le montrent plusieurs de ses œuvres. L’écrit *Kitāb al-Ḥurūf* suit la ligne néoplatonicienne de l’aristotélisme dans la question de la vérité. Le livre affirme la double détermination de l’existant (*mawjūd*) comme entité actuelle et véridique à la fois. Selon le passage cité de la *Métaphysique* VI.2, la véracité est unie en quelque sorte avec la première substance. La conception néoplatonicienne conçoit la vérité comme forme universelle au sein de l’unité analogique du diacosmos. Puis elle communique cette substance universelle aux formes démiurgiques inférieures, qui sont également universelles et données analogiquement. L’analyse de la philosophie d’Aristote dans l’ouvrage *Kitāb al-Ḥurūf* intègre dans la détermination de l’existant comme le vrai aussi la deuxième définition de la vérité selon le *Met*. VI.2, qui se fonde sur la prédication néoplatonicienne en forme transcendantale *pros hen*. Alfarabi, conformément à la tradition de l’époque, considère les deux écrits pseudoaristotéliciens compilant les *Ennéades* comme œuvres authentiques de Stagirita (Fakhry 2002, 77). Alors, les deux conceptions de la vérité sont incompatibles. L’une préserve l’actualisation en face de l’existant, à partir de la connaissance de la substance première ; l’autre garde l’actualisation par-derrière, c’est-à-dire à partir des formes autonomes communiquées sous forme de vision eidétique directe. La vérité, dans le schéma néoplatonicien, n’est pas une correspondance de la pensée et de la réalité, car elle est donnée comme illumination directe de l’intellect à partir du monde des formes supérieures. La position primaire de la première substance et la prédication catégorique par l’imposition étaient en contradiction avec les interprétations aristotéliciennes provenant du corpus *Plotiniana Arabica*.[[69]](#footnote-69) L’ouvrage *Kitāb al-Ḥurūf* joue donc dans l’histoire de l’Occident un rôle similaire à celui du *Commentaire sur les Catégories* de Simplicius (ch. 1.3.1). Alfarabi répond que la prédication aristotélicienne vers la substance première soit compatible avec la participation néoplatonicienne vers l’Un. Cependant, ce type de vérité doit être exclu du niveau des plus hauts genres de l’être néoplatonicien.

Le sens universel aristotélicien se donne *per prius* par la forme prédicative, c’est-à-dire comme un produit de la pensée humaine. La prédication par l’imposition est secondaire par rapport à l’existence de la substance première. L’ouvrage aristotélicien les *Premiers Analytiques* propose cette thèse à travers l’énoncé d’exclusion. Soit les universaux sont en mode *per posterius*, soit ils n’existent pas du tout (τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον, *Anal. post*. 402b7–8). Alfarabi rejette donc la prétention du néoplatonisme à la nouvelle forme de prédication catégorique. La raison pour laquelle Alfarabi s’est détourné de l’école néoplatonicienne d’al-Kindīs a été montrée par la citation ci-dessus, qui distingue les significations de tel ou tel sens de prédication selon les *Catégories* (*Cat*. 2a11–16). Alfarabi, comme Porphyre, établit précisément les différentes prédications *per prius* et *per posterius* dans le mode catégorique soit à partir de la première substance, soit à partir de la seconde. Soit nous effectuons une imposition à partir de la première hyparchique substance, soit une supposition du sens universel à partir de la seconde substance. Le statut de la prédication *per prius* et *per posterius* est complètement différent chaque fois. La supposition néoplatonicienne respecte le fait que la substance, en tant que concept général, est plus élevée que l’individu transitoire, en raison de la permanence des formes immatérielles. C’est uniquement dans la prédication que la vérité est donnée sur le mode universel *per prius*. Dans la supposition des significations génériques et des significations spécifiques, il est possible d’effectuer une division des significations universelles selon l’*Isagoge*, et donc de comparer les universels entre eux en mode de la concordance. Faite du point de vue de l’imposition du sens à partir de la première substance, la forme universelle satisfait aux exigences fondamentales de la prédication néoplatonicienne *pros hen* seulement par la prédication aristotélicienne des universaux donnés *per posterius*. Par conséquent, sur le mode de la substance seconde donnée universellement et *per prius*, la signification universelle *ad unum* dans le cadre du néoplatonisme est également possible et véridique dans l’aristotélisme. La substance est considérée du point de vue de la détermination universelle comme la substance seconde créée par la supposition, c’est-à-dire par le *Vor-blickbahn* déterminé par-derrière. La prédication faite par la supposition se manifeste sur le plan de l’unité des formes relatives à l’Un et au Bien, et non en termes de priorité ontologique des substances réelles existantes. Il y a deux sens de référence différents (*Bezugssinn*), réalisés par deux formes de prédication catégorielle par l’imposition et par la supposition. La position primaire de la première substance réelle existante en tant que Moteur immobile selon la *Métaphysique Lambda*. La modalité per prius n’est pas donnée dans l’ordre de la prédication universelle, mais elle est prise de la réalité unique et actuelle. En mettant l’accent sur l’Être séparé de l’Un selon Aristote, Alfarabi importa la question théologique de la *creatio ex nihilo* dans l’aristotélisme islamique, qui est connu depuis le penseur byzantin Jean Philopon. Alfarabi ajusta la prédication catégorielle en vue de la primauté de la première substance. L’orientation vers la substance actuelle, qui est sous-tendue par ses commentaires des principaux passages du *Corpus Aristotelicum*, constitue le fondement de la philosophie d’al-Fārābī. Son orientation anti-platonicienne est soutenue par l’analyse des passages *Met*. IV.7 a *Anal. Post*. II qui analyse l’écrit *Kitāb al-Ḥurūf* (Menn 2008, 91). Le Second Maître fait usage de la prédication *per prius* et *per posterius* sur le mode de l’imposition hyparchique et de la supposition universelle pour unir la détermination aristotélicienne et néoplatonicienne de la substance. Il s’agit d’une solution brillante, qui peut être comparée à la pensée de Porphyre et de Boèce. La conception métaphysique de la vérité est guidée par la prédication *per prius*, qui est donnée à partir de la substance première du Moteur immobile. En même temps, quand nous regardons le monde avec l’œil de l’illuminé mystique, nous prédisons d’une manière néoplatonicienne un ordre descendant ou ascendant des formes par la prédication catégorique d’Aristote. Cette prédication est valable pour les significations universelles (*Cat*. 2a15–16). Dans la perspective de la supposition, il est donc vrai que les genres les plus élevés de l’Être définis par le néoplatonisme subsument en eux-mêmes les formes eidétiques du sens universel et de la véracité. Mais dans la supposition néoplatonicienne, qui détermine la place de la prédication catégorique à partir du domaine des significations universelles, la première substance réelle n’est pas insérée, mais seulement sa signification potentielle accomplie dans la pensée. L’ordre de la réalité et l’ordre de la prédication sont clairement distingués dans la philosophie d’Alfarabi. Le néoplatonicien Avicenne abolit ce fait et l’aristotélicien Averroès l’a renouvelé. Les deux philosophes se considéraient comme d’authentiques disciples du Second Maître. Cette gigantomachie d’Avicenne et d’Averroès par rapport à l’héritage de la métaphysique d’Alfarabi a été reprise par la scolastique latine.

L’actualisation de la première substance garde le caractère fondamental, ce qui établit l’interprétation future de la métaphysique dans deux directions irréconciliables. Alfarabi introduisit dans la falsafa une nouvelle voie de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*). Le sens de la référence ontologique (*Bezugssinn*) clarifie la question herméneutique en cherchant le « comment » (« Wie » de Heidegger) naît la compréhension de l’existant dans sa totalité (ch. 1). La substance reçoit la signification catégorielle *per prius* en deux manières irréconciliables : aristotélicienne et substantielle, puis néoplatonicienne et formelle. Les deux formes de prédication sont équivalentes pour Alfarabi par rapport à la double détermination de la vérité donnée dans la *Métaphysique* VI.2. Mais en tout cas, elles ne sont ni identiques ni interchangeables, pas même sur le mode d’une quelconque analogie.[[70]](#footnote-70) Les deux types de la vérité sont autorisés dans la *Métaphysique* et les *Catégories*, mais chaque fois dans un ordre différent de la pensée. La prédication est déterminée soit par la causalité de la chose réelle, soit par la signification générale de la substance seconde. Le mode d’imposition et de supposition crée alors telle ou telle forme de la prédication *per prius* et *per posterius*. Hélas, les successeurs du Second Maître procédaient d’une manière tout aussi contradictoire que les successeurs de Porphyre. Ils ne comprenaient pas les distinctions précises dans son interprétation des *Catégories*. Dans l’environnement de la falsafa persane formée par l’école d’Alfarabi, une nouvelle ambivalence de substance émergea, qui fut complétée par le modèle de métaphysique d’Avicenne vers le néoplatonisme et par celle d’Averroès vers l’aristotélisme. Avicenne reprend la conception universelle de la prédication *per prius* et, suivant le modèle du néoplatonisme, abolit le caractère séparé de la première substance. Avicenne, l’avicennisme latin et, plus tard, l’objectivisme produisirent un nouveau modèle de l’analogie de Jamblique, qui fusionne les substances premières et secondes en un nouvel existant du troisième genre. Dans l’Occident latin, ce syncrétisme de la vérité et la position hyparchique de la première substance ont créé une nouvelle direction pour laquelle nous choisissons le terme de « second averroïsme ». Le courant de la scolastique, qui s’inspire d’Averroès, définit la véracité comme le rapport de similitude de la pensée universelle par rapport à la première substance réelle. La première substance n’est véridique que dans le mode de la connaissance humaine. La connaissance existe toujours *simpliciter*, mais non *per se* comme c’est le cas de la première substance. Cette orientation de la philosophie d’Alfarabi a été défendue par Averroès contre Avicenne. Dans l’Occident latin, l’école qu’on appelle le « premier Averroïsme » reprend cette position. L’ambivalence de la vérité, qui est liée à la double imposition de la signification *per prius* et *per posterius* pour la première et la seconde substance, établit une nouvelle *Lichtung* pour l’orientation future de la métaphysique occidentale. Averroès, en tant qu’aristotélicien, refusa la métaphysique d’Avicenne dans son mode univoque et sophistique *ens inquantum ens*. Avicennan’a pas besoin de la prédication hyparchique vers la première substance réelle. Mais le sens abstrait donné seulement en pensée ne peut pas fonder une science première qui est liée à l’unité de l’existant réel. L’aristotélicien Siger de Brabant analysa l’erreur fondamentale de la métaphysique avicenniste basée sur l’abstraction objective, car il était et il est le meilleur commentateur d’Averroès dans l’Occident latin. Les deux exemples de la gigantomachie concernant la substance sont importants. Ils montrent que la détermination de la substance est arrivée à un carrefour décisif. Dès le début de la philosophie occidentale indépendante, le Second Maître exposa tout le cheminement de la métaphysique ultérieure.

### 2.1.1 L’émergence d’une nouvelle vision du monde

La distinction fondamentale de la double trajectoire métaphysique, appelée plus tard *resolutio*, produisit une nouvelle *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité dans l’histoire de la métaphysique occidentale. L’évènement fondamental de la nouvelle métaphysique est basé sur le *factum* subjectif. La première substance existante était effacée pour faire place à la pensée métaphysique produite par le sujet moderne. L’Être doublement caché renvoie l’existant subjectif comme substance « réelle » (c’est-à-dire objective) dans la pensée métaphysique (*Ge-Stell*, ch. 1.2). La nouvelle nature de l’existant surgit dans le sujet moderne de l’Occident grâce à l’évènement métaphysique (*Ereignis*) du courant aristotélicien authentique de la falsafa. La pensée de la falsafa est déterminée par une nouvelle figure de la vérité et de la non-vérité, qui se rapporte à la connaissance du monde faite par les néoplatoniciens (*Irrtum*). La nouvelle manière de penser est déjà donnée dans l’antiquité tardive par Simplicius (ch. 1.3.2) à travers l’oubli de la première substance (*Seinsvergessenheit*). Falsafa reprit cette ambiguïté concernant le statut de l’existant, ce qui entraîna l’Occident de prendre la voie de l’erreur et de l’irrationalité objective (*Irre*). L’herméneutique cherche dans l’œuvre du Second Maître le moment majeur (*Ereignis*) quand l’objectivité reçut une nouvelle forme. La transformation du savoir concerne la définition de l’intellect dans l’œuvre d’Aristote *De anima*. L’exégèse d’Alfarabi est influencée par le traité sur l’intellect (*De intellectu*) de l’aristotélicien Alexandre Aphrodisias. Ce traité fait suite à son écrit *De anima liber cum Mantissa*, dans lequel Aphrodisias séparait le savoir sensible du savoir intellectuel. Une forme spécifique de l’intellect qu’on appelle « l’intellect matériel » y jouait un rôle important. Son interprétation de l’intellect s’insère dans la hiérarchie des intelligences cosmiques séparées. La causalité primaire n’est pas du tout assurée par la chose matérielle appréhendée par les sens, mais par l’architecture holistique des intelligences cosmiques. Alexandre donne la primauté à la composante active de l’intellect qui s’engage dans la pensée humaine de l’extérieur.[[71]](#footnote-71) L’intellect cosmique actif et pleinement créateur occupe la première place. L’intellect matériel (νοῦς ὑλικός) est séparé de la cognition empirique. Cet intellect individuel est actualisé par l’intellect actif séparé des sphères cosmiques (νοῦς ποιητικός), qui agit en nous par la cognition individuelle de l’intellect ainsi acquis (νοῦς ἐπίκτητος). La structure de l’entendement reçoit un caractère néoplatonicien. Elle sépare les composantes sensuelles et intellectuelles de la cognition par la position centrale de l’intellect matériel. Son caractère réceptif est actualisé par l’illumination intellectuelle, est principalement tourné vers l’*intellectus agens* actuel des sphères cosmiques. Citons la définition d’Aphrodisias de l’intellect matériel séparé, qui constitue le cœur des débats ultérieurs.

« Mais l’intellect [matériel] n’appréhende pas les choses qui existent au moyen du corps puisqu’il n’est ni une faculté du corps (νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δύναμις ὤν) ; il n’est pas affecté par le corps ; il n’est pas non plus une chose qui existe dans l’actualité, ni ce qui est potentiel en tant que chose particulière (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμνον) ; il est une potentialité pure (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς) pour recevoir une certaine sorte d’entéléchie dans l’âme ; il est une faculté de recevoir des formes et des pensées. »[[72]](#footnote-72)

Toutes les versions de l’averroïsme adoptèrent cette définition d’Alexandre de l’intellect matériel comme puissance intellectuelle séparée, étant une hypostase ou bien une substance. Averroès rejeta cette illumination de l’intellect matériel par-derrière, à partir de formes intelligibles hypostasiées. Il écarta cette structure de la connaissance pour des raisons fondamentales, qui émergent de l’interprétation du Second Maître (ch. 2.4.2). L’aristotélicien Alfarabi ne peut pas accepter la définition d’Alexandre de l’intellect matériel comme une puissance intellectuelle détachée de la cognition sensuelle. Le modèle de cognition d’Alexandre est fondamentalement dualiste. L’intellect matériel produit la cognition universelle immatérielle qui se détache du corps. Mais Alexandre n’est pas un néoplatonicien ; donc, il ne sépare pas l’intellect dans l’homme comme une substance indépendante. Selon le *De anima*, cet aristotélicien reconnaît que les concepts n’existent qu’en puissance. Ils font les produits immatériels et potentiels de la pensée (δύναμίς τις ἁπλῶς), qui sont donnés en dehors de la substance réelle (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμενον ; *De intellectu* 107.17). Malheureusement, sous l’apparence de l’intellect purement potentiel, Alexandre définit une substance séparée afin d’achever le procès de connaissance immatérielle. Le retour partiel d’Alexandre à Aristote créa pour l’Occident une nouvelle figure de l’*intellectus materialis*, qui influença de manière fondamentale la suite de la dispute sur la nature de la cognition.

Il faut examiner une nouvelle *Lichtung* de la métaphysique occidentale qui façonne la dispute sur l’objectivité future. Alfarabi, dans son commentaire sur le *De anima*, suit le scénario aristotélicien de la cognition selon le *De anima* III.4–8effectuépar l'actualisation de l'existant de face, c'est-à-dire de la première substance empiriquement reconnue. Son commentaire rejette donc l’interprétation dualiste d’Alexandre donnée dans le schéma néoplatonicien. L’aristotélicien critique se pose la question herméneutique concernant la procédure fondamentale du « comment » (le *Wie* de Heidegger). Comment les formes immatérielles sont-elles actualisées dans la composante réceptive de l’intellect ? Alfarabi pose ce défi fondamental à lui-même et aux successeurs.

« De cette façon, il faut faire comprendre comment les formes de ce qui existe viennent dans cet état, qu’Aristote, dans son livre *Sur l’âme*, appelle l’intellect potentiel. »[[73]](#footnote-73)

La nouvelle forme d’intellect passif diffère de l’intellect matériel d’Alexandre, séparé des sens. Dans la traduction d’Alfarabi, l’actualisation de la cognition vient des choses réelles dans le monde. Contrairement à Alexandre, Alfarabi intègre la portée fondamentale de la métaphysique d’Aristote dans le processus de la connaissance. Le Second Maître adapta l’intellect matériel d’Alexandre à l’enseignement des catégories. Alfarabi explore l’émergence de formes immatérielles dans l’intellect humain selon l’actualisation de l’intellect de face. Sans la connaissance du monde réel, il n’y avait pas l’imposition catégorielle. La définition de la cognition passe de la description de l’architecture néoplatonicienne des intelligences à la position phénoménologique aristotélicienne. Grâce à l’actualisation de l’intellect réceptif à partir de l’expérience sensorielle, une nouvelle définition de la cognition émerge, qui est séparée des sens et actualisée à l’aide de l’abstraction. L’actualisation du sens dans l’écrit *De anima* d’Aristote montre que les formes immatérielles de l’intellect surgissent sur la base des formes sensuelles. La cognition faite par les sens emprunte le chemin de l’abstraction. Elle se produit dans le cadre de la seconde intention (*ma'qūl ṭhānī*, *intellectum secundum*). Cette forme de réception purement potentielle établit le processus d’abstraction. Grâce à l’abstraction, les formes reconnues dans l’intellect diffèrent en principe du type supérieur de reconnaissance que l’*intellectus agens* substantiel effectue au niveau des intelligences et des formes cosmiques immatérielles. La cognition réceptive ne va pas d’abord aux formes cosmiques réelles dans la vision faite par l’illumination. Selon Aristote, la connaissance est déterminée par les sens et elle opère à un niveau intellectuel par l’abstraction dans l’intellect réceptif.

La traduction latine du passage mentionnée ci-dessus remonte à Dominicus Gundisallinus (autour †1190) de l’école de traducteurs de Toledo. Il nomme cette composante réceptive de l’intellect par le terme *intellectus in potencia*.[[74]](#footnote-74) L’interprétation du Second Maître concerne la nature de l’intellect passif d’Aristote (*intellectus in potencia*), mais il ne détermine pas cette nature comme une essence néoplatonicienne. Le Second Maître respecte conformément à la logique d’interprétation des trois parties de l’œuvre *De l’âme*. Le raisonnement procède de l’appréhension sensuelle à la cognition intelligible (*De anima II* et *III*). L’examen suit la manière dont l’intellect fonctionne lorsqu’il reconnaît quelque chose. La version d’Alfarabi du *De intellectu* établit un nouveau champ de révélation ou l’existant reçoit sa forme cognitive. La manifestation de la connaissance est liée à la définition de l’*intellectus in potencia*. Ce type del’intellect est défini en contradiction avec Alexandre. L’intellect réceptif devient directement potentiel dans l’individu. Alexandre rejette explicitement cette thèse (νοῦς οὔτε διὰ σώματος). La définition d’Abunaser prend l’intellect réceptif conformément au *De anima* comme faculté d’abstraction des essences et des formes à partir des choses matérielles (*abstrahere quiditates omnium que sunt, et formas eorum a suis materiis*, éd. Gilson, p. 117.86–87). Les formes abstraites sont d’abord absorbées de manière réceptive dans l’intellect possible (*ponere omnes illas formam sibi ipsi*) et ensuite elles sont formées en formes intelligibles de cognition dans la partie active de l’intellect (*vel formas sibi ipsi* ; ed. Gilson, p. 117.87–88). Les formes sensibles sont passées dans l’intellect par la réception correspondante des formes immatérielles. La définition de la faculté réceptive de l’âme façonne la nouvelle perspective herméneutique (*Vor-blickbahn*) dirigée vers l’existant dans le mode de la vraie cognition. Cette cognition est donnée par l’actualisation de face, par l’appréhension sensuelle. L’intellect humain diffère de l’intellect actif des sphères stellaires (*intellectus agens*), car il est lié au processus d’abstraction et à la réception des formes sensuelles par l’*intellectus in potencia*. Le rôle principal dans la définition de l’intellect réceptif n’est plus joué par la déduction des formes selon le *Liber de causis*, mais par le processus réel de cognition prescrit par *De anima* d’Aristote. Le traité d’Abunaser sur l’intellect suit *De anima* en soulignant le rôle principal de l’intellect passif dans le processus d’abstraction. La cognition sensuelle est d’abord reçue dans l’intellect humain immatériel. Cette synthèse rend la cognition possible. L’intellect humain travaille par l’activation de face, abordant la substance matérielle existante. La première substance est reconnue par la nouvelle forme de l’intellect potentiel qui occupe la position moyenne (*medium*) dans le processus de la cognition. Seule la capacité passive, potentielle et donc aussi pleinement réceptive de l’âme intellectuelle dans la personne existante en tant que première substance actuelle garantit que l’âme s’ouvre pleinement à tout type de cognition. La scolastique latine connaît cette thèse dans l’expression « l’âme est en quelque sorte tout » (*anima est quodammodo omnia*) d’après la question originale d’Aristote (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Le Second Maître procède dans le cas de l’interprétation *De anima* très prudemment, ce qui témoigne son interprétation des *Catégories*. Il établit d’abord l’interprétation aristotélicienne originale de la cognition, qu’il fait la sienne, puis il essaie de réconcilier cette position avec le néoplatonisme. La définition aristotélicienne suit l’actualisation du processus cognitif donnée par une actualisation de face. La première étape de la cognition doit être accomplie sous la forme d’une imposition catégorielle ; sinon, il n’y a pas la correspondance entre l’intellect et la chose réelle. Ensuite, le complément sous forme de supposition dessine le scénario néoplatonicien de l’actualisation par-derrière. Maintenant, il s’agit de la connaissance par l’action effective de la forme immatérielle supérieure, qui est donnée comme un intellect cosmique pleinement actif (*intellectus agens*). Alfarabi et les néoplatoniciens affirment que les formes générales existent potentiellement dans les choses matérielles ; mais en tant qu’aristotélicien, il déclare que ces formes n’auraient pas été actualisées sans le travail de l’intellect abstrait, fondé sur les sens.

La doctrine de l’intellect suit la logique de la double imposition et de la double cognition mentionnées ci-dessus, qui réconcilie la métaphysique d’Aristote et celle de Platon. Mais la connexion des deux types de métaphysique n’est possible que si l’on trouve le lien intermédiaire (*medium*) du jugement cognitif, qui relie la cognition sensuelle matérielle et la cognition intellectuelle immatérielle. L’interprétation d’Alexandre échoua sur ce point. Alfarabi le reconnut clairement et il corrigea Alexandre dans le concept nouvellement introduit d’*intellectus in potencia*. Sur ce point clé pour l’histoire de l’objectivité, Alfarabi différait d’Alexandre. Le meilleur élève d’Alfarabi saisit cela à juste titre et il brillamment exécuta la position de son maître. Averroès reconnut la signification capitale de la deuxième partie de la définition citée d’Aphrodisias de l’intellect matériel, à savoir ses potentialités pures, données non matériellement (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς). Alexandre introduisit la nouvelle détermination de l’intellect réceptif étant immatériel, mais il le sépara du corps. Alfarabi exposa dans la pensée d’Aphrodisias l’élément clé de la cognition spécifiquement humaine. Mais en accord avec Aristote il relia cet intellect immatériel à la cognition corporelle. La seconde intention (*ma'qūl ṭhānī, intellectum secundum*) actualise cette composante réceptive de l’intellect. Le nouveau concept d’intellect réceptif sépare Alfarabi et Averroès du schéma néoplatonicien de la cognition qui caractérise la modernité d’Avicenne et la postmodernité occidentale. L’exégèse du livre *De anima* suit l’acte réel et effectif de voir au lieu de la mythopoétique néoplatonicienne. La connexion de l’intellect passif avec les sens et l’intellect actif est décrite dans la section clé du traité par l’analogie avec le processus de perception d’une couleur illuminée, que l’on retrouve également dans d’autres écrits d’Alfarabi (Geoffroy & Steel 2001, 39). Aphrodisias sépare l’intellect matériel comme une pure puissance de l’intellect de la cognition sensuelle.[[75]](#footnote-75) Par conséquent, il n’a pas besoin de la médiation entre le rayon de soleil et les choses irradiées. Le rayon de soleil se donne directement à la cognition et, par conséquent, il apporte aussi des couleurs directement appréhendées. Cette idée trouve son expression dans la citation ci-dessus du *De intellectu* d’Alexandre par un lien exprimant la pleine indépendance et la supériorité de la lumière (αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ ; *De anima liber cum Mantissa*, p. 111.32). Nous observons les choses simplement à travers le rayon de soleil et nous les connaissons directement dans l’âme par l’intellect hypostasié. La cognition moderne est donnée par l’intellect qui apporte la connaissance par la causalité située en dehors du corps (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν*, ibid.* 111.34). Un tel intellect séparé (ὁ θύραθεν νοῦς, *ibid.*) fonctionne dans le corps de manière cartésienne. L’illumination de l’existant vient par-derrière, c’est-à-dire par l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). Par conséquent, aucune chose reconnue par les sens n’est nécessaire pour l’actualisation de l’intellect réceptif. Alexandre établit la nouvelle forme de métaphysique, qui provoque une éclipse de la première substance. L’école avicenniste des *Modernorum* reprit ce cheminement. Alfarabi défend la conception aristotélicienne de l’abstraction, qui établit la cognition intellectuelle par la médiation de l’appréhension sensuelle. Par conséquent, il ne peut pas adopter le modèle mythologique de l’intellect comme soleil néoplatonicien, qui illumine directement les choses matérielles et l’intellect immatériel. Alfarabi voit l’erreur d’Alexandre cachée dans la forme trompeuse de l’éblouissement néoplatonicien par l’intellect solaire. Son disciple Averroès critique la métaphysique d’Avicenne à cause de cette obscurité fondamentale. Par conséquent, Averroès considère que le projet de philosophie première d’Avicenne est vicié dans son principe (ch. 2.4.1). Alfarabi est le premier penseur de l’Occident qui comprit que la conception de la cognition d’Alexandre est fondamentalement aveugle à l’occurrence de la première substance réelle. La modernité n’a aucune possibilité de reconnaître la substance hylémorphique comme une entité existant en elle-même, dans son existence hyparchique propre à elle-même. L’esprit des illuminés modernes est aveuglé par la brillance de l’idée. Modernité est conduite par les Furies dans les ténèbres intellectuelles. Voir les mouvements du prisonnier dans la caverne mythopoétique de Platon (ch. 1). L’intellect adapté des néoplatoniciens islamiques (*intellectus adeptus*) est relié au diacosmos dans le mode analogique de l’immatérialité qui suit les formes subsistantes. Le commentaire du Second Maître oppose à Alexandre l’interprétation aristotélicienne dans *De anima*. L’exégèse nouvelle est fondée sur la médiation faite par le medium du jugement, tout comme les *Seconds Analytiques* le font pour la preuve scientifique par le jugement déductif. Alfarabi introduit le membre intermédiaire (*medium*) dans le schéma de la cognition pour fonder la médiation nécessaire entre les sens et l’intellect. Cette imposition de sens garantit le fait que la médiation entre les sens et l’intellect permet à la connaissance de passer du mode matériel au mode immatériel. Cette connexion suit la causalité réelle, qui actualise l’âme pour obtenir la connaissance correspondante du monde réel.

La première définition occidentale de l’*intellectus possibilis* est le résultat de la transformation aristotélicienne de la cognition empirique en une compréhension intellectuelle. Puisque les procédures et les modes sont fondamentalement différents les uns des autres (individuel et matériel, universel et immatériel), il doit y avoir un médiateur entre eux. L’intellect passif effectue cette médiation à l’aide de l’effet donné causalement. L’écriture des *Secondes Analytiques* postule pour la cognition véridique une médiation spécifique à l’aide du membre intermédiaire du jugement. La causalité existe entre les choses dans le réel et en même temps elle trouve une expression univoque à travers le membre médian du jugement démonstratif (τὸ μέσον, *medium*). L’intellect possible se tient dans la position médiane, en délivrant à l’intellect la cognition des choses matérielles effectuée par les sens. Le même rôle de médiateur est joué par le diaphanum dans le cosmos, puisqu’il transmet le rayon de soleil à travers l’espace dans l’acte de voir. L’œil perçoit passivement les couleurs actualisées à la surface des corps. La reconnaissance de la couleur du corps est donnée parce que la surface est irradiée par le soleil, dont le rayon traverse un environnement transparent (*diaphanum*). La couleur détient un caractère potentiel. Le rayon solaire actualise la puissance de la couleur sur la surface du corps à travers le diaphanum. Le corps existe en soi et nous le reconnaissons comme étant colorés. L’écrit *De anima* applique ce schéma de l’appréhension sensuelle sur la cognition immatérielle. La cognition est réalisée par la capacité passive de l’intellect et par la faculté active de l’âme.[[76]](#footnote-76) Le passage cité du *De anima* sur les deux composantes de l’intellect (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, De anima 430a14–15) jouera un rôle fondamental dans le *Grand commentaire d’Averroès sur le De anima* (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, suite CMDA). La cognition de l’âme perçoit passivement la chose extérieure et produit activement un concept immatériel. L’introduction du diaphanum dans le schéma de la cognition obtient un caractère fondamental, car il relie les sens et l’intellect. C’est à cette condition que la précédente définition de l’âme d’Aristote est possible. Citons l’interprétation brillante de l’œuvre *De anima*, qui est ensuite reprise par le CMDA et dans l’Occident latin à l’école de Blund. Alfarabi lit l’écriture *De anima* selon Aristote, c’est-à-dire du deuxième au troisième livre. Les modernistes le lisent sans esprit critique, c’est-à-dire de la fin au début. Le Second Maître n’a pas sauté l’analyse de la cognition sensorielle dans le *De anima*, ce qui est le cas des néoplatoniciens et des postmodernes. Ainsi, il voit précisément le rôle du diaphanum dans le processus de cognition des sens et de l’intellect.

« Ainsi, le principe par lequel le regard est devenu la vision réelle de quelque chose, qu’il n’avait été que la vision potentielle auparavant, et celui en vertu duquel l’objet considéré, qui n’était que potentiellement compréhensible, en est devenu réellement ; cette capacité de voir (transparence) vient à l’acte de vision du soleil. Fait de cette façon, quelque chose intervient dans le procès comme l’intellect potentiel. L’appréhension sensuelle se rapporte à l’intellect réceptif de la même manière que l’acte réel de vision se rapporte à la capacité de voir. » [[77]](#footnote-77)

La cognition est comparée au processus de la vision, par lequel la capacité individuelle de voir est actualisée (*wodurch der Blick actuell sehend ward*). Abunaser affirme de manière aristotélicienne que la causalité de la vision est donnée par l’influence externe de la lumière sur l’œil, par laquelle le regard devient effectivement voyant. De manière similaire, il s’agit de l’actualisation des choses reconnues par l’intellect. Mais l’intellect est avant tout une faculté immatérielle et passive de l’âme et, par conséquent, la cognition doit lui être transmise par les sens. Alfarabi définit le processus d’abstraction donné dans l’intellect réceptif par l’acte de voir. La vision est médiatisée par une forme spéciale de la transparence (*Durchsichtigkeit, diaphanum*). D’une part, la surface du corps est éclairée par le soleil qui agit de manière causale, et d’autre part, le processus de vision de la surface colorée a lieu dans l’œil humain et sa reconnaissance générale se réalise dans l’intellect. Le diaphanum transfère l’actualité du rayon à la surface du corps. Cela transforme une surface potentiellement colorée en un objet coloré réellement. Le diaphanum transmet l’actualité du rayon sur la surface et, dans un deuxième temps, il permet notre reconnaissance sensuelle de cette surface comme éclairée et colorée. L’actualisation de la vision dans l’œil est simplement accidentelle par rapport à l’acte originel d’irradiation, car la chose colorée est donnée en dehors de nos, au corps illuminé. La signification ultérieure de la couleur par le concept mental confère à cette accidentalité sensuelle une universalité. Cela rend le cours de la cognition complet, car elle passe de la chose aux sens et ensuite à l’intellect en suivant le mode de l’actualité et de la puissance. La citation montre l’actualisation de l’existant dans l’intellect en face, à partir de la chose réelle. Averroès parfaitement comprit Alfarabi dans ce point et il le défend contre Avicenne. Le terme latin *diaphanum* désigne un milieu transparent qui transmet l’actualité du rayon à la surface du corps réel. La transition est nécessaire, car la lumière est une substance actuelle et la couleur est un accident potentiel, qui est donné sur le corps comme comme conséquence de la première substance actuelle. Le diaphanum transfère l’actualité de la lumière à notre organe sensoriel réceptif. L’œil n’est pas la lumière, mais perçoit la lumière, comme la surface du corps est le corps qui se colore lorsqu’il est éclairé par la lumière. Abunaser découvrit le rôle fondamental du diaphanum pour la cognition humaine. Il n’a pas été aveuglé comme le fut le néoplatonisme par l’intellect-soleil platonicien. Alfarabi proposa une interprétation nouvelle du passage *De anima* 430a16–17 par rapport à l’interpretation de l’Alexandre. Le texte cité décrit la manière dont la lumière (τὸ φῶς ποιεῖ) fait que les choses en potence sont colorées en actualité (τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα). Elles ne sont pas colorées avant, car elles étaient en puissance. La lumière agit sur l’environnement potentiel où les qualités des choses réelles sont données pour le moment en pure potentialité (τὰ δυνάμει ὄντα). Le diaphanum pleinement potentiel ne peut produire une forme hypostasiée d’une *hypodokhē* comme l’existant du troisième genre. C’est la thèse que proclame le dialogue *Timée* et après lui le néoplatonisme (ch. 1.3.3). Le vrai et le faux sens du diaphanum établissent dans le processus de cognition la *Lichtung* originelle de l’objectivité occidentale dans le mode archaïque du décèlement (*a/lètheia*). L’herméneutique critique doit aller avec la Pythie dans la caverne obscure pour voir correctement l’effet réel du rayon de soleil. Cet évènement métaphysique (*Ereignis*) a été déplacé, car la modernité oublia la médiation (*Seinsvergessenheit*) en remplaçant la médiation par un simulacre mythopoétique. L’*epokhê* originelle doit annuler l’*Irrtum* de la modernité. L’exégèse remonte à l’interprétation *De anima* selon Aristote qui révèle l’*alètheia* métaphysique. L’interprétation du diaphanum détermine le cours de la cognition selon le *De anima*. Cet exposé fit Alfarabi et ensuite Averroès. Nécessairement, le diaphanum révèle toute l’histoire de la contre-vérité donnée par le déplacement de cette médiation dans le néoplatonisme d’Avicenne et dans les futures formes d’objectivité. La définition de l’intellect possible, qui est reliée au diaphanum, établit la perspective phénoménologique : comment (voir le *Wie* de Heidegger) se produit-elle la manifestation de l’existant dans l’intellect ? Après l’extinction du mythe de l’intellect solaire, on peut voir l’erreur métaphysique (*Irrtum*) qui caractérise la modernité et la postmodernité de l’Occident latin.

La nouvelle interprétation de la révélation de l’existant dans l’intellect a été mise en route par Alfarabi. L’Occident latin connut les traductions *De anima*.[[78]](#footnote-78) Le commentaire d’Alfarabi sur le *De anima*, lié au traité *Sur l’intellect*, a probablement été traduit en latin par Dominic Gundissalinus de l’école de traducteurs de Tolède dans la seconde moitié du XIIe siècle sous le titre *De intellectu et intellecto*. Dans sa traduction du passage cité et contrairement à l’original actuel (éd. Dieterici), l’école de Tolède ne mentionne pas le milieu qui transmit le rayon de soleil.[[79]](#footnote-79) L’intellect actif assure un parcours complet de la cognition par sa propre actualité et donc il représente pour les Toletans néoplatoniciens le seul principe de la cognition (*ipsa est principium quod ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu*). La traduction latine affirme qu’Alfarabi donne la primauté à l’intellect actif, qui actualise la potentialité des formes cognitives. Cette phrase est correcte dans un certain sens, mais elle est incomplète. Toute forme de médiation disparut du schéma de la cognition. Même la chose extérieure manque à la traduction. Dans l’original, le mythe solaire des néoplatoniciens ne se trouve pas, car la cognition surgit à travers l’action du diaphanum. Alfarabi suit la médiation donnée par l’ordre des doublets suivants qui transmettent la cognition matérielle et immatérielle.

* Le soleil opère dans le cosmos comme *causa prima* de l’ordre divin qui opère dans la partie intelligible du cosmos.
* Le rayon du soleil dans le monde matériel équivaut à *intellectus agens* hypostasié, de nature cosmique et pleinement actuelle, qui opère dans l’âme humaine.
* Le diaphanum1 physique opère dans le monde en tant que *perspicuum*, qui transmet le rayon actuel aux corps physiques à travers l’espace. L’effet causal transmis par *perspicuum* est la couleur du corps illuminé.
* Le second processus de médiation se déroule au niveau cognitif du diaphanum2 qui appréhende le corps coloré par les sens et le transmet à l’intellect. La couleur du corps reconnue sensuellement se transforme en concept général de couleur reconnue intellectuellement.
* La deuxième médiation se déroule dans la série : œil réceptif (organe sensoriel) — imagination sensuelle (*imaginatio*) — *intellectus in potencia* réceptif — *intellectus agens* humain.

La traduction latine *De intellectu et intellecto* par l’école de Tolède a été influencée par l’avicennisme. Elle indique en général que la potentialité est réceptive en direction de l’actualité du soleil (*quod tribuit illi ab illo principio*). Il ne s’agit pas d’une description phénoménologique de la cognition, mais d’une simple affirmation du fait que nous connaissons les choses parce qu’elles sont éclairées par le soleil. Le noyau herméneutique porte sur la manière (le « comment ») qui concerne le déroulement de la connaissance. Ce procédé a été remplacé dans la traduction des Toletans par le mythe solaire de la modernité néoplatonicienne. Le concept de la lumière comme existant du troisième genre représente une erreur de principe. Elle invalide toute la preuve scientifique de la *Seconde Analytique*. La lumière n’est pas un concept universel et ne peut pas agir directement sur l’intellect. Ce schéma manque la causalité réelle et actuelle, qui pourrait entamer le processus de la cognition immatérielle. L’intellect solaire n’existe pas, c’est une absurdité mythique des *Modernorum*. La lumière est une substance physique matériellement donnée et la cognition est une forme universelle immatérielle. Donc, la lumière a besoin de la chaîne de médiation mentionnée ci-dessus. La pensée critique du Second Maître voit la causalité réelle de l’action de la lumière sur la cognition. L’activité naturelle joue le rôle de la première substance et la cognition humaine celui de la deuxième substance. Il faut trouver une forme de l’imposition de la signification catégorielle de lumière pour fonder la connaissance. La causalité donnée par le rayon de soleil et médiatisée par les différentes formes du diaphanum. Elle est reprise par Alfarabi dans la prédication conceptuelle de la section moyenne du jugement scientifique.

L’école de Tolède annula le rôle du diaphanum dans le processus de cognition et elle transforma la lumière en substance du troisième genre. La lumière, qui provoque la cognition immatérielle, et l’intellect solaire représentent dans la modernité deux substances du troisième genre. La modernité attribua une causalité efficiente au processus mythologique de la cognition qui repose sur deux entités inexistantes. Fait à cette manière, il y a une double erreur principale qui présente une erreur d’époque (*Irrtum*). La médiation complètement disparut dans l’interprétation moderne de la cognition. Mais elle est retenue dans le schéma original de la cognition d’Aristote et du Second Maître. La médiation principale du diaphanum dans la traduction latine a été remplacée par la radiation des rayons du soleil (*comparatio irradiationis*). La théorie de la cognition en tant que comparaison donnée dans l’école de Tolède n’inclut pas la médiation du diaphanum. Il détient une signification clé dans l’original du Second Maître. Le schéma néoplatonicien de la cognition passe par l’actualisation directe de l’existant, sans un médiateur quelconque. Les corpuscules solaires sont donnés sous la forme de la substance du troisième genre. Ils sont pleinement efficaces grâce à leur clarté et leur actualité. Le rayon est la première substance actuelle et cela provoque en nous une cognition potentielle, universellement donnée. C’est un non-sens complet selon l’aristotélisme, car l’intellect immatériel n’a pas la possibilité d’absorber le rayon physique du soleil. Le schéma de l’actualisation directe de l’intellect appartient au néoplatonicien Avicenne dans la traduction défectueuse des Toletans, mais pas à l’aristotélicien Alfarabi. De cette façon, une autre figure du Second Maître latinisé a été fabriquée à Tolède. L’herméneutique suit l’histoire tragique de la modernité objectivement aveugle. Il est évident que le schéma mythique de l’école de Tolède est secrètement guidé par les déesses de la Vengeance. Le mythe de l’intellect solaire remonte à la caverne platonicienne. Avicenne l’a transmis à l’Occident latin. Rappelons l’origine du mot grec de « connaissance » comme l’acte consommé de voir, qui établit l’évènement originel de la métaphysique occidentale dans l’allégorie de la caverne de Platon (ch. 1). Les illuminés modernes ne se soucient pas du tout de la façon dont ils voient le monde. Les troglodytes de la caverne platonicienne sont aveuglés par l’intellect solaire, qui manifeste directement l’intelligibilia. L’intellectuel objectif est le paranoïaque qui « voit » toutes les connaissances immatérielles ainsi que les choses réelles dans le monde illuminé par l’intellect solaire. Le platonicien éclairé (c’est-à-dire complètement aveuglé) descend alors dans la caverne. Il se sert des institutions académiques pour proclamer cette vérité objective aux locataires de la caverne. Ils instrumentalisent tout le non-sens mis à leur disposition (*Ge-Stell*), car ils sont techniquement absolument compétents de le faire. Selon Heidegger, la science ne pense pas parce qu’elle n’a pas à voir quoi que ce soit de l’évènement réel de l’Être lui-même (ch. 1.2). Ainsi, la folie objective de la civilisation occidentale est née en mode de la formation métaphysique. Il faut mettre cette erreur en relation avec l’expression grecque παιδεία, qui transmet dans l’interprétation de Heidegger le mythe platonicien de la caverne (ch. 1). Descartes et Arnauld confirment ce schéma mythopoétique de la modernité pour la postmodernité (ch. 2.4.4). Ainsi, à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, la doctrine de la falsafa entama l’éclipse de la première substance réelle, que la scolastique reprit à son tour. La traduction *De intellectu* répète cette éclipse de la première substance par processus de cognition. Les scolastiques de Tolède déplacèrent le diaphanum dans l’oubli. L’école des commentateurs authentiques du *De anima* fondée par John Blund réintroduisit le diaphanum dans la gigantomachie de la substance vers l’an 1200 comme l’élément indispensable de la cognition. Après une lecture approfondie *De anima*, cette école renouvela la médiation à travers la notion de l’*intellectus possibilis* d’Alfarabi, auquel ils ajoutèrent l’*intellectus formalis*. L’école de Blund distinguait dans l’interprétation originale de l’abstraction d’Abunaser deux processus distincts, que le Second Maître attribuait à l’intellect réceptif de manière indifférenciée dans le processus de réception et d’abstraction (OBJ II, ch. 2.1.1). Les chapitres suivants montrent que cette dispute sur la double interprétation *De intellectu* d’Alfarabi se poursuit par la dispute fondamentale sur l’interprétation du corpus d’Averroès entre l’école avicenniste de Tolède et l’école aristotélicienne de Sicile. Le doute concernant le médiateur manquant de passage des sens à l’intellect n’a été levé que par l’arrivée de l’authentique corpus d’Averroès dans l’Occident latin. L’interprétation néoplatonicienne de l’école de Tolède exposa les traductions avicennistes d’Averroès à partir de l’année 1220 environ. Michael Scotus les rectifia en 1230 en faveur de l’aristotélisme authentique de l’école sicilienne (OBJ II, ch. 2.1.3). La présence ou l’absence du diaphanum et sa conception contiennent le noyau de toutes les disputes ultérieures sur la nature de la cognition.

Grâce à l’introduction de l’*intellectus in potencia* dans le schéma néoplatonicien de la cognition, un nouvel évènement de la non-dissimulation (*alètheia*) de l’existant se produit dans la métaphysique occidentale. L’âme possède sa propre capacité de cognition, qui, cependant, ne conserve qu’une valeur accidentelle et secondaire par rapport à la chose réelle existante. La cognition est déterminée passivement par la chose réelle. Nous percevons cette chose d’abord par les sens qui sont actualisés directement à partir de la première substance. Par ce rapport secondaire à la chose réelle, l’âme devient tout (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, *De anima* 430a14). La connaissance est actualisée par le datif métaphysique aristotélicien et elle est prédite par l’imposition catégorielle. La chose est donnée dans le mode de l’existant au passé vis-à-vis du concept cognitif (τῷ τί ἦν, *quo est,* ch. 1.1). La cognition naît de l’imagination individuelle et de l’*intellectus possibilis* individuel. Les deux types de diaphanum constituent une double forme de médiation sensuelle et intellectuelle dans l’âme. Cette double médiation renvoie à la chose originelle dans la réalité. L’intellect garde le caractère passé concernant l’existence de la chose actuelle. En suivant l’influence des Furies vengeresses, la modernité aveugle « voit » la parousie du sens eidétique à travers l’intellect-soleil objectif. Cette vision paranoïaque crée la réalité mythologique qui remplace la preuve déductive aristotélicienne et la connaissance critique de la première substance réelle. Ces nouveaux simulacres de connaissance sont projetés sur le mur de la caverne platonicienne. Le rôle des gardiens du « savoir » de la civilisation occidentale, qui trouvèrent leur siège dans les institutions académiques, est tout à fait indispensable dans cette divine comédie. Le jeu des simulacres remplace le diaphanum et établit poétiquement le platonisme globalement efficace à l’époque de l’objectivisme. Averroès était entièrement conscient du tournant opéré par le changement de principe. Il compléta d’Abunaser dans l’arrangement de l’intellect et acheva cette voie de la cognition dans le CMDA. Avicenne et Averroès expliquent différemment l’actualisation de l’existant dans l’intellect. Par cette double manifestation de l’existant, deux formes de métaphysique ont été établies. L’Occident latin adopte les deux versions de la métaphysique à travers la dispute du premier ou du second Averroïsme. L’ambivalence concernant la manifestation de la substance montre la double nature de l’abstraction proposée par Abunaser. La forme aristotélicienne est abstraite de la matière grâce à la position particulière de l’*intellectus possibilis*. Ce dernier se distingue de l’intelligence cosmique grâce à la réceptivité. En raison de la primauté hyparchique de la substance première, les formes universelles de cognition ne sont que potentiellement contenues dans la matière. Par conséquent, la conception de la vérité n’est donnée que dans l’intellect, grâce au processus d’abstraction des formes cognitives de la substance hylémorphique. L’école de Blund comprit que cette activité active de l’intellect garde un caractère différent par rapport à la réception intentionnelle passive. L’herméneutique suit *Lichtung* de la métaphysique et elle se pose la question fondamentale dans la lignée de Heidegger. Il faut étudier la référence du sens redoublé (*Bezugssinn*) qui indigue la manière ontologique (« *Wie* » de Heidegger) dont telle ou telle école comprit l’actualisation de l’existant dans l’intellect possible. Dans cet intellect réceptif, les contenus potentiels de la cognition sont transformés en formes intelligibles reconnues comme telles. La composante réceptive de l’âme permet une reconnaissance essentiellement passive des formes immatérielles, qui est ensuite complétée par l’intellect actif. La seconde substance est liée à la position hyparchique de la première substance, qui est reconnue par les sens et l’*intellectus in potencia* d’Alfarabi. La seconde intention (*ma'qūl ṭhānī, intellectum secundum*), grâce à cette forme spécifique d’universalité et de potentialité, diffère à la fois de la forme actuelle dans la première substance hylémorphique et de la forme cosmique immatérielle et actuelle qui est la première substance. En ce qui concerne la structure hylémorphique de la réalité suivant le datif métaphysique, il est valable que l’*intellectus agens* humain soit actif à travers l’*intellectus possibilis*.

Cependant, Alfarabi suit également la ligne néoplatonicienne dans l’interprétation de la cognition (ch. 2.1). La conception de la vérité telle qu’elle est donnée dans le passage cité *Met*. VI.2 est directement déterminée dans l’existant et elle se situe au même niveau que la prédication catégorique. La connaissance véridique doit donc aussi établir une correspondance par rapport aux formes et aux intelligences immatérielles qui sont cosmiques et éternelles. Cette connaissance selon le dialogue *Théétète* soulève l’homme au divin (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, *Theait*. 176b1–2). Selon l’*Éthique à Nicomaque*, elle perfectionne le potentiel divin immortel en l’homme comme le plus haut caractère de son existence (ἀθανατίζειν. ..πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ, *E. N.* 1177b33–34). Dans ce modèle de cognition, les formes cognitives sont données dans le schéma de la similitude univoque ou analogique par rapport au monde supérieur. La forme efficace et actuelle est donnée dans le néoplatonisme par émanation. La forme supérieure est dégradée à un niveau inférieur de l’existant, en passant dans la matière contingente pendant le processus de la descente. Alors la correspondance de l’intellect et de la matière doit être donnée directement et sans prédication catégorique basée sur l’abstraction des sens. Le processus de cognition des formes intelligibles subsistantes et séparées dans l’âme humaine est garanti par l’intellect acquis d’Alexandre (*intellectus adeptus*). L’histoire de ce type d’intellect est liée en arabe à la traduction du commentaire d’Alexandre sur le *De anima*. Le paragraphe cité ci-dessus décrit l’intellect actif, qui agit de l’extérieur sur la cognition humaine (ὁ θύραθεν νοῦς, *De anima liber cum Mantissa* 110.4). Ce terme a été traduit en arabe par « intellect supposé » ou « intellect acquis » et a déplacé l’interprétation de la cognition intellectuelle vers le néoplatonisme (Geoffroy 2002). Alfarabi considère l’intellect acquis (*intellectus adeptus*) comme la sphère finale et la plus élevée de l’activité intellectuelle humaine, qui relate l’action des intelligences cosmiques séparées. Par la connexion de l’intellect réceptif avec l’intellect acquis, une figure de l’intellect actualisé (*intellectus in effectu*) est formée. Par cette médiation, la connaissance des formes cosmiques intelligibles est possible. Elle passe par l’intuition directe néoplatonicienne et elle existe parallèlement à la connaissance aristotélicienne par abstraction. L’*intellectus adeptus* humain diffère de l’*intellectus agens* des sphères stellaires en ce qu’il est réceptif et qu’il ne connaît le monde supérieur qu’en puissance. Les intelligences cosmiques n’ont pas d’intellect réceptif, car elles sont immatérielles et pleinement actuelles. Grâce à son actualité, l’intellect cosmique actif agit directement en poussant les formes cognitives dans l’intellect humain acquis. De la même manière, l’artisan forme activement la matière passive par sa propre idée. Ce schéma de cognition suit l’empreinte active de la forme intelligible dans l’âme par la prédication *in artificialibus*. Ce schéma d’illumination est fondamentalement différent du processus d’abstraction aristotélicien, qui est donné par l’activation de l’intellect potentiel à partir de la connaissance sensuelle. Dans le deuxième étage de cognition, qui est donné par l’illumination de l’*intellectus agens* cosmique séparé, l’intellect acquis joue le rôle de l’intellect réceptif. Avicenne interpréta *De anima* en suivant la ligne néoplatonicienne d’Alfarabi, qui est donnée par l’illumination de l’existant par-derrière. La forme est directement observée grâce à la puissance de l’*intellectus adeptus*. Cet intellect est de la même essence que l’*intellectus agens* cosmique séparé. Le concept de cognition véridique, qui est lié à l’*intellectus adeptus*, se rapporte au néoplatonisme. L’intellect acquis peut abstraire les formes potentielles parce que l’intellect actif séparé lui permet de le faire. Par l’actualisation des formes cosmiques autonomes, l’intellect acquis est activé à un niveau plus élevé (*intellectus in effectu*). Dans le cas de la perspicacité directe liée aux formes néoplatoniciennes (*intellectum primum*), l’intellect n’est pas actualisé par le processus de l’abstraction de la chose réelle, mais par l’actualisation de l’*intellectus agens* cosmique. Alfarabi souligne que même l’*intellectus agens* cosmique ne fait pas une action ininterrompue. Il n’est pas l’Être absolument donné dans l’actualité, qui est uniquement une qualité divine.[[80]](#footnote-80) En liaison avec l’intellect actif cosmique, l’intellect acquis actualise le contenu mental de la même manière contingente. Averroès suit dans ce point crucial la conception volontariste de Thémistius de l’*intellectus materialis* qui connaît sensuellement le monde. Averroès reprend cette propriété comme évidence des propriétés volitives de l’âme humaine individuelle et abolit l’intellect acquis des néoplatoniciens (ch. 2.4.2). Ce n’est pas la position d’Abunaser. Dans sa théorie de l’illumination, l’action de la cognition supérieure n’est pas déclenchée par le processus d’abstraction, mais par l’*intellectus agens* actuel et entièrement séparé. L’intellect cosmique agit à travers la forme d’abstraction individuelle, c’est-à-dire comme intellect acquis (*intellectus adeptus*). Ainsi, la connaissance donnée d’en haut s’effectue grâce à la quadruple forme d’intellect, qui est d’abord donnée par l’abstraction aristotélicienne des sens (*intellectus possibilis — in effectu / adeptus — agens*). La définition aristotélicienne de la cognition signifie que l’intellect est actualisé par les sens et l’abstraction (*in effectu,* νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι). À cette cognition naturellement actualisée s’ajoute alors extérieurement l’intellect acquis (*adeptus*), qui est actualisé par le monde des intelligences cosmiques. L’intellect passif (*intellectus in potencia*), grâce à sa connexion avec l’intellect actif, produit un caractère ambivalent de la cognition. Le Second Maître intégra le schéma néoplatonicien de l’intellect solaire dans le schéma aristotélicien en inversant l’ordre de l’actualisation (*possibilis — adeptus / in effectu — agens*). Le schéma d’actualisation est donné par l’actualisation par-derrière, parce que l’intellect acquis est activé par l’intellect cosmique et actif. L’*intellectus adeptus* joue donc le rôle de l’intellect possible. Avicenne adopta ce schéma néoplatonicien. La position intermédiaire de l’actualisation de l’intellect par l’actualisation de l’avant ou de l’arrière joue un rôle clé. Soit, la cognition se fait à travers la seconde substance aristotélicienne dans le cadre de la prédication catégorique originaire de l’abstraction (*abstractio*). Ou bien, la forme cognitive fait une substance du troisième genre dans le cadre du diacosmos démiurgique lorsque la cognition dérive de la contemplation directe des formes cosmiques (*illuminatio*). La forme acquise de l’intellect joue un rôle fondamental dans le processus de cognition en tant qu’*illuminatio* car elle actualise l’intellect acquis à partir de l’intelligence cosmique. Le Second Maître, même dans la seconde variante, maintient toujours la thèse du *De anima* selon laquelle l’intellect humain effectue une abstraction passive et active des formes immatérielles des choses matérielles. Ensuite, l’illumination donnée par l’actualisation de l’intellect acquis de l’intellect cosmique complète le processus d’abstraction aristotélicien de la première substance reconnue sensuellement par l’intellect possible. Avicenne abolit cette thèse et introduisit un nouveau processus d’abstraction par la séparation de l’intellect et des sens. L’intellect perçoit les formes universelles directement dans les choses (*denudatio*). Dans ce cas, il s’agit de la vision intuitive de la substance du troisième genre dans la ligne des néoplatoniciens après Porphyre (ch. 1.3.1). Aristotélicien Abunaser proclame contre l’école d’al-Kindīs, que les substances premières ne se matérialisent pas dans le processus de l’émanation néoplatonicienne. Elles sont actualisées grâce à l’existence des autres substances matérielles ainsi que des substances immatérielles premières. L’action d’abstraction est donc explicitement liée à la chose hylémorphique actuellement existante. L’illumination représente la deuxième étape de la cognition. L’âme est déjà actualisée comme une *tabula rasa*, grâce au schéma aristotélicien de la cognition. L’essence formelle dans l’esprit est produite par l’abstraction de la première substance réelle. Cela signifie que l’illumination commence par l’actualisation de la connaissance à partir des sens. La cognition suit la forme d’une imposition universelle selon la version de la vérité d’Aristote donnée dans la *Métaphysique* VI.2. Dans le second degré de la cognition par l’illumination, l’intellect est actualisé directement à partir du monde des formes séparées et subsistantes.

Cet aspect de l’abstraction (*al-muğarrad*), les traductions latines d’Avicenne et les traditions ultérieures le désignent par le terme *denudatio* ou *spoliatio*. Il joue un rôle clé dans l’émergence de l’objectivité. La vérité n’est pas du tout définie comme la correspondance de l’intellect et de la chose réelle, mais elle est placée en dehors de la prédication catégorique comme le genre transcendantal de l’existant selon la *Métaphysique* VI.2. Avicenne prend la deuxième variante de la cognition directe par illumination et il en fait la base de la métaphysique. Il créa un concept d’objectivité à travers une nouvelle forme d’abstraction. Ainsi, une réconciliation entre Platon et Aristote est possible. La nature de la cognition chez Abunaser est caractérisée par une ambivalence fondamentale, tout comme le statut de la substance indivisible dans le néoplatonisme, mentionné plus haut.

« Mais si l’intelligible devient l’effectivement intelligible, beaucoup de ces autres catégories lui sont enlevées, de sorte que son être devient une autre entité, qui n’était pas ce l’existant. »[[81]](#footnote-81)

La traduction de la citation en Latine proclame qu’une autre entité (*aliud esse*) apparaît dans le processus d’abstraction. Cette nouvelle entité réalisée par l’abstraction forme une unité conceptuelle au niveau de la cognition intellectuelle. La question est la même que dans le cas de l’interprétation des *Catégories* par Porphyre (ch. 1.3). Quelle est la nature de cet « *aliud esse* » dans le processus de signification et de prédication catégorielle ? Alfarabi fonde-t-il la première abstraction sur le mode aristotélicien classique de la prédication catégorielle, qui est donnée à partir de la première substance ? Cette entité abstraite, est-elle prise sur le mode transcendantal de la vérité platonicienne comme existant hypostatique selon le passage de la *Métaphysique* VI.2 cité plus haut ? Ou bien y a-t-il quelque chose d’intermédiaire, dans le style du diacosmos démiurgique de Jamblique et de Simplicius selon le dialogue *Timée*, quand les significations et les substances sont prédites comme l’existant du troisième genre ? Les lignes suivantes approfondissent immédiatement cette ambiguïté concernant la nouvelle substance selon la citation ci-dessus, voire la traduction des Toletans ci-jointe.[[82]](#footnote-82) Les universaux gardent leur propre existence hypostatique dans le monde, ce que souligne la traduction avicenniste de l’école Tolétane (*habent esse in mundo*). Ce passage établit la *Lichtung* de l’objectivité sur le mode de l’*Irrtum* moderne. L’objectivité n’est nullement liée à Avicenne, mais déjà à Alfarabi. Sa philosophie a été lue et transmise par l’école Tolétane dans le paradigme de la métaphysique faite par Avicenne. Les Toletans introduisirent la dénudation avicenniste là où Alfarabi avait un schéma de la connaissance fait par l’abstraction aristotélicienne. Prise dans le schéma de l’illumination, la dénudation fait une entité du troisième genre dans l’intellect acquis. Alfarabi prend l’illumination dans le cadre de la conceptualisation aristotélicienne. Elle correspond à l’abstraction proposée dans *De anima* et à la prédication selon les *Catégories* qui excluent l’existant du troisième genre. Les interprétations *De anima* conduisirent à une confusion supplémentaire dans l’interprétation de la connaissance selon le Second Maître. Dans l’âme, selon Aristote, seul le concept mental est reconnu sur le mode de la puissance. Dans l’esprit, il n’y a pas de place pour la forme cosmique actuelle sur le mode de la pseudo-actualité objective des néoplatoniciens. Guillaume d’Auvergne (Alvernus) et Albert le Grand ont adopté la forme d’illumination d’Alfarabius. Ces aristotéliciens et les représentants du premier averroïsme ont défendu le concept d’illumination surnaturelle, mais ils rejetèrent la nature objective de l’existant de troisième genre fait par Avicenne. L’illumination objective est formée dans l’âme comme empreinte intellectuelle provenant des formes cosmiques qui sont les premières substances intellectuelles. Ce *tertium ens* est une forme intellectuelle actuelle qui passe de l’*intellectus agens* cosmique à l’intellect acquis. Le nouvel existant formé par l’illumination est fondamentalement différent des substances premières réelles ainsi que des intentions secondes. Celles-ci sont données exclusivement dans la pensée comme concept en puissance. L’intellect acquis de la modernité s’actualise directement à partir de l’*intellectus agens* cosmique séparé, parce qu’il forme une unité complète du contenu connu et du sujet connaissant. La modernité reçoit directement les substances immatérielles et actuelles acquises comme des espèces néoplatoniciennes et objectives. Cette unité spécifique de la cognition se produit au niveau de l’intellect humain acquis et l’intellect cosmique actif. L’intellect acquis est actualisé par-derrière à partir de l’intellect actif séparé et devient ainsi actuel à son tour (*intellectus in effectu*). Dans l’acte de la première réflexion cartésienne avant la lettre, l’intellect acquis reconnaît le noema qui est actualisé dans son essence essentielle (*sunt intellecta in effectu et ipsa essencia*). Grâce à l’essence universelle ainsi saisie, l’intellect est ensuite reconnu dans son actualité (*sit intellectus in effectu et inteligat eciam*).[[83]](#footnote-83) La traduction des Toletans ne voit que la reconnaissance effective des formes immatérielles, qui crée une unité de l’intellect humain acquis et désormais actualisé. Cet intellect est irradié par l’intellect actif actuel et séparé. Ce nouveau type d’espèce (*ipsa essencia*) est typique pour Avicenne parce que l’*intellectus adeptus* humain contemple directement et immédiatement ces essences objectives. Les formes cosmiques produites par l’*intellectus agens* sont directement données comme *intellectum primum* pour l’intellect solaire des modernistes. Les illuminati modernes, en outre, les reconnaissent dans leur propre actualité de l’intellect hypostasié. Avicenne établit cette sphère comme le modèle de base d’une nouvelle métaphysique et, après lui, le modernisme et le postmodernisme s’en empare. Alfarabi, cependant, n’est pas un moderniste à la Avicenne, ce qu’Averroès correctement reconnaît. Le Second Maître détermine la cognition selon le schéma classique du *De anima* d’Aristote, où l’*intellectus in potencia* est finalement pleinement actualisé dans sa puissance par l’illumination. Le sage, bien sûr, n’est pas immédiatement divin, mais seulement après une cognition complètement accomplie. Ce petit détail, défendu fermement dans la théorie du Second Maître, échappe à la modernité peu critique qui, sous la direction méthodologique des Furies, considère sa sagesse objective immédiatement et directement. La traité *De anima* présente un type de cognition différent de la vision directe des formes et des intelligences existant indépendamment dans le diacosmos néoplatonicien. L’intellect possible perçoit les formes cognitives simplement dans leur puissance parce qu’elles sont actuellement données dans la première substance réelle.[[84]](#footnote-84) L’actualisation se fait par le processus d’abstraction, qui est donné par la réception des formes abstraites dans l’intellect potentiel. Cet intellect potentiel produit un deuxième type de cognition immatérielle (*intellectum secundum*) après la cognition sensuelle matérielle. Cette actualisation de la forme dans l’intellect diffère de la vision directe dans la forme reconnue. Elle est déjà actuelle par elle-même, car elle est donnée comme existant du troisième genre. Alfarabi modifia l’interprétation néoplatonicienne de la cognition d’Alexandre selon *Met*. VI.2. Cette vérité est donnée au niveau des premières substances immatérielles actuelles. Elle doit actualiser l’*intellectus in potencia* par médiation sur l’intellect acquis, qui est directement actualisé par les formes cosmiques. L’intellect réceptif est immatériel et potentiel, la vérité comme détermination directe de l’existant selon *Met*. VI.2 est immatérielle et actuelle. De cette manière, il est possible de créer un schéma de la cognition comme une transition de la puissance à l’actualité. Ainsi, on peut expliquer pourquoi Alfarabi introduisit sa propre forme d’intuition néoplatonicienne (*illuminatio*) à côté de l’abstraction aristotélicienne. Il n’a pas placé cette forme d’intuition dans l’*intellectus in potencia* purement réceptif, car celui-ci est activé par l’abstraction des sens. L’illumination agit sur l’intellect possible par la médiation de l’intellect acquis, parce que ce dernier actualise l’illumination de la cognition par-derrière. L’actualisation de l’intellect acquis est alors double, à partir de la forme cosmique et à partir de l’appréhension sensuelle transmise par l’*intellectus in potencia*. La première et la seconde intention sont toutes les deux capables d’actualiser l’intellect selon la citation citée et de créer une forme cognée actuelle (*fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum*). La différence entre les deux types de cognition dans le mode *intellectum primum et secundum* est fondamentale et elle correspond à l'interprétation susmentionnée des *Catégories* 2a11–16 (ch. 2.1). Commençons par l’actualisation de la cognition par-derrière dans le mode d’illumination à partir des formes cosmiques universelles. La première intention est donnée par la considération directe de la forme actuelle dans l’intellect acquis. Il est actualisé comme *intellectus adeptus* humain à partir de l’*intellectus agens* cosmique séparé. Dans cet ordre, qui est basé sur l’illumination mystique et surnaturelle par la forme intelligible, la cognition faite par l’abstraction des sens a été mise à la deuxième place. Mais le cours naturel de la cognition est d’une importance primordiale. Il doit correspondre au datif métaphysique, qui est donné par l’imposition du sens à partir de la substance première. Ensuite, l’ordre des deux intentions est exactement inversé. La première intention établit la cognition empirique selon le scénario *De anima*, c’est-à-dire par l’actualisation de face, à partir de la substance hylémorphique réelle. La cognition subit le processus classique d’abstraction à travers la fonction passive et réceptive de l’intellect. L’intellect possible prend la forme intelligible grâce à la médiation des sens. L’intellect possible reprend cette forme de telle manière qu’il devient effectif (*intellectus in effectu*). Alors l’illumination est donnée en premier mode d’*intellectum secundum* parce qu’elle finalise la nature humaine dans la forme divine selon les textes ci-dessus de Platon et d’Aristote. Le Second Maître, cependant, n’illumine pas la cognition à partir du néoplatonisme comme son disciple Avicenne, mais à travers l’interprétation aristotélicienne des *Seconds Analytiques* et de la *Métaphysique*. La polémique d’Aristote contre les adversaires du principe de non-contradiction et du principe du tiers exclu parle d’une intuition apodictique directe des premiers principes au moyen de la pure performance de l’intellect (*Anal. Post*. 100b11–12). De plus, cette performance intuitive de l’intellect prouve que les premiers principes sont les motifs ultimes de la cognition (ἀνυπόθετον, *Met*. 1005b14–16). Pour cette raison fondamentale, les premiers principes de la cognition sont logiquement indémontrables et ne peuvent être défendus que dialectiquement. Alfarabi, et après lui Avicenne, fondent sur cette intuition directe des premiers principes une forme particulière d’abstraction et d’intuition, qui part de la double prédication *per prius*, apparentée à la fois à la substance d’Aristote et à celle de Platon. Cette abstraction est caractérisée par une ambivalence totale, comme l’est le statut de la substance indivisible dans le néoplatonisme. Les passages interprétés montrent qu’Abunaser s’efforce d’harmoniser les variantes néoplatoniciennes et aussi aristotéliciennes de la cognition. Averroès rejeta cet effort en principe. Il le considère comme destruction de la métaphysique aristotélicienne et de la procédure décrite dans *De anima*.

L’émergence de la nouvelle voie d’accès à la compréhension de l’existant (*Vor-blickbahn*) faite par l’*intellectum primum* et *secundum* établit *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité qui caractérise une nouvelle époque de non-dissimulation de la métaphysique. Avicenne adopte le modèle de la cognition par l’illumination. Ce modèle est fondé sur l’actualisation de l’existant par-derrière, à partir de la première substance en tant que forme cosmique. Avicenne trouve la première science sur la manifestation du *primum intelligibile*. Il est donné par l’illumination dans le mode descendant de la cognition : *intellectus agens — intellectus adeptus*. L’école Tolétane influencée par Avicenne adopta cette vision et elle l’a utilisée comme schéma universel de la cognition. L’école du second averroïsme reprend cette perspective pour une interprétation erronée d’Averroès, qui concerne surtout son écrit le CMDA. Ce disciple du Second Maître rejetait en principe la solution néoplatonicienne donnée de manière mythopoétique, considérant la métaphysique d’Avicenne corrompue dans ses fondements. Pour la fondation de la métaphysique, Averroès prend du schéma de la cognition d’Alfarabi seulement le premier étage naturellement donné. Il s’agit du processus de l’abstraction aristotélicienne à partir des sens. Averroès suit le processus de généralité ascendante de la forme, qui surgit dans le processus de la cognition empirique (*secundum intelligibile*). Le sens surgit par la prédication hyparchique, qui est basée sur la cognition par les sens et par l’intellect en puissance. Cette actualisation de l’intellect se produit par l’actualisation en face de l’existant selon le mode ascendant de la cognition : *intellectus in potencia — intellectus in effectu*. Cette procédure exclut toute forme cognitive en tant que *tertium ens* hypostatique. Néanmoins, le néoplatonisme du Second Maître néanmoins fait que l’actualisation des formes dans l’intellect passif et actif établit une nouvelle sphère de l’existant (*aliud esse*). Ce nouvel « être » n’est pas une abstraction aristotélicienne réalisée d’après le modèle de cognition proposé par *De anima*. Dans le schéma de connaissance créé par l’imposition, la forme cognitive de la chose réelle passe des sens à l’imagination, puis à l’intellect passif. La cognition ambivalente d’Alfarabi repose sur la double conception de l’abstraction et de l’intentionnalité. Elle assume l’actualité à la fois de la première substance reconnue sensuellement et reçue dans l’intellect potentiel, et du monde des formes autonomes perçues dans l’intellect acquis. Alfarabi aborda la question fondamentale de Porphyre, Simplicius et d’autres, qui est donnée par le statut ambivalent de la troisième substance (ch. 1.3). L’herméneutique affirme qu’Alfarabi dans l’interprétation de l’intellect introduit explicitement la deuxième voie dans la révélation de l’existant qui passe par l’actualisation de la cognition faite par-derrière. L’existant moderne correspond alors à l’actualité primaire de l’intellect cosmique actif séparé (*intellectus agens*). Il informe les formes intellectuelles dans un nouvel état par la connaissance directe faite par l’intellect acquis. L’intellect actif joue le rôle de l’artisan actif, qui presse les formes dans la matière et dans l’intellect acquis. Cette conception de l’illumination, donnée dans la forme néoplatonicienne de l’abstraction (*denudatio*), nous la rencontrerons dans les étapes ultérieures de la prédication objective nommée *in artificialibus*. La citation suivante établit le lieu originel de la nouvelle forme de métaphysique du *Modernorum*, qui est complétée par Duns Scotus.

« L’intellect acquis (*intellectus adeptus*) est en même temps le substrat des formes cognitives et il devient une quasi-forme pour l’intellect actualisé (*intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu*), et celui-ci est le substrat et la matière pour l’intellect acquis. L’intellect actualisé est la forme pour l’intellect possible (*intellectus uero in effectu est quasi materia et subiectum intellectui adepto*) et ce dernier est donné comme matière pour l’intellect actualisé. À ce niveau, les formes commencent à descendre vers les formes matérielles corporelles (*incipiunt forme descendere usque at formam corporalem ylealem*), bien qu’avant elles se soient progressivement élevées jusqu’à se séparer de la matière et se diriger ainsi vers les formes immatérielles. » [[85]](#footnote-85)

La citation commence par une vision des formes immatérielles qui passent à la forme cognitive dans l’âme humaine. Cette forme est appelée « l’intellect acquis » (*der erworbene Intellect*, *intellectus adeptus*). La prédication des formes intellectuelles actuelles se fait d’en haut vers le bas. Elle a besoin d’un substrat pour créer un existant du troisième genre (*aliud esse*) qui remplace la première substance hylémorphique dans le schéma de cognition. La citation continue jusqu’au monde des substances matérielles réelles. La prédication dans le schéma catégorique de l’aristotélisme n’est possible que par rapport à la première substance empirique, c’est pourquoi elle n’y est pas appliquée. La première partie de la citation montre la déduction des formes cognitives supérieures du monde des intelligences cosmiques et elle descend au niveau matériel. Par conséquent, l’intellect acquis, grâce à son actualité déjà donnée comme forme actuelle, sert aussi à l’actualisation de l’intellect potentiel. Celui-ci est « matériel » grâce à sa pure potentialité, voire la définition d’Alexandre sur le sujet de l’intellect hylique et séparé (*est quasi materia et subjectum intellectui adepto*). Ainsi, une nouvelle figure de l’*intellectus in potencia* apparaît, qui n’est pas donnée dans le processus d’abstraction, c’est-à-dire par l’actualisation de l’intellect à partir de la première substance hylémorphique. La nouvelle figure de l’intellect « matériel » ou « réceptif » surgit dans le processus d’actualisation, qui est donné par l’illumination de la forme actuelle séparée. Un tel *intellectus in effectu* détient la position clé, car il est actualisé d’en haut, à partir de la première substance immatérielle. Mais il est normalement actualisé d’en bas, à partir de la première substance matérielle. Un tel « l’intellect receptif » (*intellectus in potencia*) illuminé d’en haut agit comme un substrat hypostatique (*subiectum, hoc aliquid*) capable de recevoir les formes provenant de l’*intellectus agens* cosmique. Pris au sens formel, c’est le scénario selon la procédure aristotélicienne dans *De anima*, mais il est utilisé pour la cognition sur le plan néoplatonicien. La composante supérieure de la cognition sous la forme de la quasi-forme détermine la composante réceptive, qui est donnée sous la forme de la quasi-matière. Le petit mot « *quasi* » possède une signification centrale dans le schéma entier de la détermination de l’intellect. Averroès l’a compris correctement contre Themistius et contre Alexandre (ch. 2.4.3). La nouvelle position de l’*intellectus in effectu* a été actualisée par l’illumination. Il confirme que l’actualisation de l’*intellectus possibilis* dérive de l’illumination provenant directement du monde fait des formes autonomes.

Il est donc vrai que la connaissance individuelle de l’âme est éclairée par la lumière de l’*intellectus agens* cosmique et séparé, qui agit à travers l’*intellectus adeptus* humain. Ce dernier se réalise en tant que forme hypostatique directement à partir de l’intellect cosmique actif. La forme cosmique est d’abord acceptée aux étages supérieurs de l’intellect humain (intellectus adeptus). Elle est directement reliée à l’*intellectus agens* autonome. L’intellectus adeptus ainsi actualisé agit comme une forme hypostatique active par rapport à l’*intellectus possibilis* réceptif. Ce dernier est actualisé d’une manière nouvelle. Auparavant, il reconnaissait les formes immatérielles par abstraction, c’est-à-dire à partir des sens et du monde matériel. L’*intellectus in effectu* garde la position centrale, car il est actualisé d’en haut (la première substance immatérielle) et d’en bas (la première substance matérielle). L’*intellectus possibilis* réceptif reconnaît dans l’acte d’illumination les formes supérieures qui existent en dehors de la matière. La cognition faite par l’intellect ainsi illuminé est principalement actualisée par-derrière, c’est-à-dire à partir du monde des formes cosmiques autonomes comme les premières substances immatérielles. Alfarabi défend le modèle de la cognition comme illumination en même temps que l’abstraction aristotélicienne. Les deux directions de la cognition, qui sont données par l’abstraction aristotélicienne et l’illumination néoplatonicienne, complètent l’actualisation de la connaissance. L’actualisation dans le mode de l’*intellectus in effectu* peut se faire de deux façons : d’une part, par l’illumination néoplatonicienne donnée par l’intellect acquis, qui est actualisé par l’intellect cosmique et contemple directement les formes intelligibles ; d’autre part, l’*intellectus in effectu* est actualisé par l’abstraction aristotélicienne, qui prend naissance dans l’actualisation de face, c’est-à-dire à partir de la première substance actuelle sensuellement connue. Cette première substance hylémorphique est reçue par l’*intellectus in potencia*, passif et vide. L’aristotélicien Alfarabi retient l’actualisation primaire du sens de l’existant en face, à partir de la première substance actuelle sensuellement connue. Mais cette cognition n’existe qu’à un niveau inférieur et ne possède qu’un caractère auxiliaire. Son achèvement donne l’effet de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*), qui est relié à l’*intellectus agens* séparé. Dans la deuxième étape de la cognition, l’intellect est actualisé directement à partir du monde des formes séparées et subsistantes néoplatoniciennes. Cet acte de cognition exige une forme spéciale de l’abstraction et de la vision eidétique, qui dans les traductions latines d’Avicenna et plus tard par tradition est désignée par le terminus *denudatio* ou *spoliatio*. L’unité néoplatonicienne de la forme intellectuelle se réfère au substrat de la pensée des formes purement intellectuelles que la traduction latine du passage cité Alfarabis appelle *quasi-subiectum*. Ce substrat ou support du nouveau type de cognition représente la *Lichtung* de la vérité et non-vérité pour la détermination objective de la personne dans l’Occident latin. Si nous prenons ce sujet comme substance illuminée, l’*intellectus in effectu* sert de base à l’acte de connaissance faite à partir de l’actualisation par-derrière. Le substrat une telle connaissance fait une nouvelle « substance—espèce » mythologique dans la personne humaine pour multiplier les substances dans le sujet moderne, et donc totalement schizophrénique. Grâce à l’introduction du terme « *quasi* » pour la définition de l’intellect comme matière et forme, le Second Maître n’a pas permis la pluralité des substances dans l’homme. La pluralité des substances objectives en tant qu’hypostases dans la première substance est philosophiquement ridicule ; elle est donc inhumaine et stupide.

La modernité fondée par Avicenne fonctionne avec l’affirmation que l’intellect acquis devient une forme active et une cause de la cognition intellectuelle (*intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu*). Le datif métaphysique caché dans cette formalisation indique la nouvelle donation de l’étant qui détermine le nouveau type d’actualisation de l’intellect (*intellectui in effectu*). Cet « intellect » tout à fait moderne est devenu un nouveau type de *tertium ens* en tant que quasi-substance dans l’être humain. Cette façon de la donation fit la nouvelle forme de la *quidditas* aristotélicienne et conduisit directement à la première forme du *dativus obiectivus* (OBJ III, ch. 4). Grâce à l’actualisation de l’intuition par l’intellect cosmique séparé, l’*intellectus adeptus* fait une quasi-substance pour les formes produites par l’intellect cosmique (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). En même temps, l’*intellectus adeptus* est une quasi-forme effective pour l’intellect inférieur, qui a été actualisé dans le processus d’abstraction aristotélicien déterminé à partir de la substance matérielle (*est quasi forma intellectui in effectu*). Cet intellect matériel inférieur actualise les formes potentielles dans les choses par l’*abstractio*, mais peut également devenir actuel (*intellectus in effectu*) par l’actualisation de l’intellect acquis (*denudatio*). Alors, l’intellect réceptif crée une quasi-matière pour la forme réelle supérieure de l’intellect acquis. La forme abstraite (*intellectum secundum*) n’est plus faite à partir de la substance hylémorphique, car elle entre directement dans l’intellect hypostasié des l’illuminés modernes. Le sens de l’existant donné à cette manière toute à fait objective (*intellectum primum*) provient à partir de la conjonction de l’intellect acquis humain et actif séparé (*Es gibt, Ereignis*). Cette donation du sens remplaça le datif métaphysique classique, car la *quidditas* n’est pas la même que dans le cas d’Aristote. Le deuxième étage de la cognition aristotélicienne fournit, dans le cadre de l’*abstractio*, une forme abstraite des choses réelles, appréhendées sensuellement. Le deuxième étage de la cognition dans le cadre de l’illumination reconnaît cette forme dans l’intuition directe de l’intellect acquis, qui est illuminé et ainsi également actualisé par l’intellectus agens cosmique en dehors de la personne vivante (*denudatio*). Nous trouvons la même forme de l’intellect dans l’écrit d’Alfarabi qui comment l’*Éthique à Nicomaque* et la *Politique* d’Aristote.[[86]](#footnote-86) L’abstraction donnée par l’actualisation par-derrière apporte un sens très différent de celui d’Aristote, ce qui montre la conception d’Avicenne de l’abstraction en mode de *denudatio*. Soit l’activité de l’intellect est conçue selon Aristote comme la détermination de l’intellect passif par la chose réelle (*abstrahere*). Il s’agit alors d’une théorie classique de la vérité comme *adaequatio* dans l’ordre de signification aristotélicien donné par la relation hyparchique de la première et de la seconde substance. Ou bien l’intellect contemple une forme particulière d’essences qui existent comme *tertium ens*. Dans ce cas, la vision cognitive formée par l’*intellectus adeptus* vient par-derrière, puisqu’elle est actualisée et dirigée par l’*intellectus agens* cosmique. Les modernistes considèrent directement les formes intellectuelles comme *tertium ens* qui n’existent pas dans la réalité. Ils ont ainsi créé une prédication paranoïaque *per prius*, qui part de l’imposition du monde inexistant. Un tel processus de la connaissance moderne se fait par l’illumination provenant de l’*intellectus adeptus*. L’intellect acquis, actualisé par l’intellect actif, reconnaît les choses à travers la nouvelle forme d’abstraction sans tenir compte de la première substance perçue par les sens. L’âme n’a pas le caractère de *tabula rasa*, car l’intellect des *Modernorum* porte en lui-même une certaine forme d’actualité. L’intellect acquis dans une sphère supérieure actualise l’intellect humain de telle sorte qu’un nouveau sujet de connaissance et un nouvel objet apparaissent dans le mode de l’existant du troisième genre (*aliud esse*). C’est ainsi que naît un intellect moderne qui n’est pas actualisé à partir de la substance hylémorphique existante, mais à partir du monde des formes cosmiques immatérielles séparées. Dans ce cas, le terme cité *aliud esse* diffère de l’abstraction d’Aristote qui n’a pas de *tertium ens*. Dans le processus de la connaissance moderne, il y a une manifestation de la nouvelle substance (*aliud esse*) comme une forme pure et hypostatique, qui est directement reconnue comme telle. La forme actuelle contemplée actualise la cognition (*intellectus in effectu*) par l’intuition de cette forme (*intellectum primum*) dans le domaine de l’*intellectus adeptus*. L’actualisation de la cognition ne part pas de la réalité de la première substance, mais de l’*intellectus agens* cosmique séparé. Cette quasi-substance, qui est acceptée par l’*intellectus adeptus* au niveau de la deuxième abstraction, diffère de l’abstraction d’Aristote. Cette abstraction est faite à partir des choses réelles perçues par les sens. Le *primum intellectum* objectivement manifesté et directement appréhendé ainsi diffère de l’abstraction aristotélicienne. Le nouveau type d’intellect reconnaît une forme objective dotée d’un nouveau type de quasi-actualité (*aliud esse*).

Alfarabi se trouve au début d’une double conception de la cognition parce qu’il franchit le Rubicon de la métaphysique aristotélicienne. L’abstraction aristotélicienne n’atteint pas par elle-même le niveau de la pensée de l’intellect actif cosmique, parce que celui-ci existe à un niveau inférieur des formes hylémorphiques et seulement sous la forme de la cognition intellectuelle comme puissance (*intellectus possibilis*). Dans le scénario aristotélicien d’abstraction, il ne serait pas possible de connaître la vérité comme détermination directe de l’existant selon l’argumentation citée. L’*illuminatio* néoplatonicienne préfère le scénario de l’émanation des formes, où la matière et la substance hylémorphique ne jouent qu’un rôle secondaire dans le processus primaire d’autodétermination de la forme séparée. L’émanation des formes qui proviennent directement de Dieu et sont directement liées à la création est absolument inacceptable pour le Second Maître qui était un musulman authentique. Alfarabi renverse le néoplatonisme en introduisant une double prédication catégorique dans le cours de la cognition. Sa conception de l’illumination n’est pas néoplatonicienne, mais aristotélicienne, car la prédication de la causalité passe par la supposition universelle (*Cat*. 2a15–16). Par les émanations et sa cognition eidétique directe, la conception de la vérité comme *adaequatio* aristotélicienne serait invalidée. L’intellect s’actualise comme *tabula rasa* à partir des sens et des premières substances matérielles. Abunaser donne finalement la primauté gnoséologique à l’illumination divine. À l’étage inférieur de la cognition, il cantonne la forme aristotélicienne de la cognition empirique. Cette synthèse de Platon et d’Aristote est adoptée par Avicenne, Grosseteste et Scotus. Elle fait une vision objective de la forme autonome des substances supérieures. L’intellect actualisé (*intellectus in effectu*) est adapté d’une manière nouvelle au monde des substances immatérielles comme les formes pures, car son acte de reconnaissance provient d’en haut (*intellectus adeptus*). L’intellect acquis forme hypostatique en faisant un nouveau sujet de cognition. La cognition déterminée par une telle forme hypostatique existe dans un mode ontologiquement différent de la forme précédente abstraite par les sens. L’intellect moderne connaît l’existant à la manière de l’intellect détaché d’Alexandre et n’exige pas la réalité empirique et incertaine pour la cognition véridique. Avicenne saisit la valeur révolutionnaire de cette vision et établit une nouvelle métaphysique, qui est adoptée par la modernité latine. Ces « alexandrins » modernes rejettent Averroès et ils fondent l’école latine du second averroïsme. Philippe le Chancelier adopte la vision néoplatonicienne de la dénudation d’Avicenne (OBJ II, ch. 2.3.2). Il constitua le premier système moderne des déterminations transcendantales de l’existant et de la vérité dans le concept de *resolutio*. L’héritage moderne du Second Maître a été complété dans l’Occident latin par la philosophie de Duns Scotus. Il adopta ces innovations d’Avicenne à travers l’école du second averroïsme qui était déjà en déclin et avait besoin d’une modernisation urgente.

L’introduction de la nouvelle forme de l’existant du troisième genre comme *aliud esse* détient une signification majeure pour le développement de l’objectivité. L’intellect décrit par Alfarabi s’abstrait de la détermination catégorique de la substance existante (Aristote, Porphyre) et regarde à travers l’essentialité des formes pures vers les propriétés transcendantes de l’Un (Platon, Plotin). Le Second Maître, cependant, rejeta l’émanation néoplatonicienne et abolit le néoplatonisme univoque du double Un-Être et du Multiple. Porphyre et d’autres penseurs soutiennent par la prédication catégorique aristotélicienne cet élément clé du néoplatonisme. Pour la première fois dans la philosophie occidentale, il y a une vision intellectuelle de l’ensemble de l’existant dans le mode unifié de la connaissance selon l’aristotélisme et le néoplatonisme. La prédication *per prius* se rapporte à l’unité de l’existant selon la vision néoplatonicienne. L’intellect acquis effectue une nouvelle forme de cognition à travers le nouveau mode d’abstraction. Étienne Gilson et Jean Rohmer nomment cette abtraction par le terme « *denudatio »* (OBJ II, ch. 2.3.1). Cette forme ambivalente d’intuition établit une nouvelle prédication *per prius*, qui donne naissance à une autre série de déterminations transcendantales de la substance. L’intellect acquis d’en haut devient ainsi un substrat pour les formes purement immatérielles (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Avicenne pleinement établit cet intellect comme existant du troisième genre pour produire la forme objective de l’existant (*equinitas tantum,* ch. 2.3.2). Le Second Maître proposa le premier sens objectif à l’existant sur le mode *aliud esse* en créant une nouvelle entité du troisième genre. La prédication catégorielle reçut un nouveau statut grâce à la nouvelle compréhension du sens métaphysique. La synthèse de la dénudation et de l’abstraction montre que les contenus intellectuels ne sont plus abstraits des choses réelles perçues par les sens. La cognition moderne s’actualise grâce au nouveau type d’intellect, que nous définissons comme un substrat actuel et substantiel (*quasi materia et subiectum*). Ce nouveau sujet de la cognition méprise l’actualité et la substantialité externes, car la nouvelle cognition est partiellement définie en dehors de l’âme intellectuelle aristotélicienne. Dans l’aristotélisme, l’âme est la seule forme du corps actuel. L’imposition de la signification des substances cosmiques, existantes en soi, en tant que formes intellectuelles, se fait au niveau plus élevé que la réalité de la première substance, perçue sensuellement. L’intellect acquis devient un substrat autonome de contenus abstraits de la pensée (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Ce nouveau « *quasi subiectum*» de l’Occident fonctionne comme une quasi-substance à côté de l’*anima intellectiva* et parallèlement à elle. L’intellect acquis et sa cognition ont leur propre actualité donnée d’en haut. Le développement ultérieur de la scolastique influencée par Avicenne oriente le développement de l’intellect comme *quasi subiectum* vers le dualisme moderne, dans lequel la personne se décompose en deux et même en plusieurs substances. Une nouvelle figure de ce sujet du troisième type est créée par le postmodernisme de Descartes, qui ouvre l’époque du nihilisme métaphysique. Son néoplatonisme renouvelé établit un nouveau sujet de la cognition et de science occidentale (*res cogitans*). Grâce au processus de dénudation réflexive, elle est dotée d’un type d’actualité propre, qui la sépare de *res extensa* physique. L’intellect acquis, en tant que substance du troisième type, commence à agir comme un substrat réel des contenus abstraits de la pensée (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Ainsi la modernité provenant de la falsafa établit le dualisme contemporain entre deux substances distinctes, le corps physique et la substance intellectuelle. Alfarabi constitue la *Lichtung* fondamentale de l’historicité de la pensée, qui est connue à travers la figure historique de *via Modernorum*. La division de l’homme en plusieurs substances achève à l’époque du nihilisme métaphysique l’*Irrtum* originel de la métaphysique occidentale. Il est né à partir du modèle de la falsafa avicenniste au sein de la modernité scolastique d’Oxford autour de l’année 1240 (OBJ II, ch. 3.2). La détermination moderne, postmoderne et nihiliste désintègre la personne humaine en un ensemble de substances disparates. Cela conduit à la déshumanisation moderne de l’homme.

Mais la philosophie aristotélicienne d’Alfarabi sur le mode de l’*alètheia* trouva la nature humaine vraie. Elle appartient à tous les hommes en forme de l’*intellectus in potencia*.[[87]](#footnote-87) Ce terme garde un caractère clé pour la nouvelle détermination de l’homme, car il décrit le spécifique universel de la cognition purement humaine. L’intellect réceptif est séparé de la cognition sensuelle des animaux et de la cognition purement intellectuelle des intelligences cosmiques immatérielles. L’humanité est devenue une *species humana* parce que tous les humains utilisent cette forme spécifique d’intellect. Dante retrouve le terme l’*universitas humana* pour l’Occident latin. Alfarabi et Dante fondent cette unité de l’humanité par la forme universelle de l’*intellectus possibilis* (OBJ III, ch. 4.4.3). Cette faculté commune à l’espèce humaine permet la réception des formes intelligibles et constitue la première étape de l’actualisation naturellement donnée des formes intelligibles. Ainsi, la faculté humaine naturelle (*fiṭra mushtarika*) commune à tous les êtres humains en bonne santé est thématisée dans la falsafa. Ces êtres humains sont capables d’un usage normal de l’esprit. En protégeant le terme *fiṭra*, c’est-à-dire le don naturel de la connaissance basée sur le caractère réceptif de l’intellect, Alfarabi critique les théologiens islamiques de son époque.[[88]](#footnote-88) Ceux-ci vivaient à l’époque de la vérité unique, qui n’était pas encore donnée par la Bible, comme le postulait la condamnation de Paris en 1277, mais elle était postulée par le Coran. Les théologiens fondamentalistes refusaient toute signification du terme « nature » ou « détermination de l’existant » (*ṭab*) au sens aristotélicien de la puissance à l’actualité. Cette détermination métaphysique de l’existant limiterait le Tout-puissant dans son omnipotence (Griffel 2012, 8). L’analyse précédente de l’ambivalence de l’intellect acquis montre que la nature humaine (*fiṭra*) passe aussi par la forme acquise de l’intellect, dont la cognition est partiellement actualisée à partir du monde des formes immatérielles. Avicenne approfondit le terme *fiṭra* pour y inclure la faculté d’aperception intellectuelle directe dans le médian du syllogisme, de sorte que l’intellect tire des conclusions presque intuitivement et instantanément à partir de présupposés (Hasse 1999, 34–35). La nature humaine est présentée, dans l’esprit de la philosophie d’Aristote, comme la capacité d’une vision directe des premiers principes de la cognition. Avicenne tient cette vision directe des premiers principes de la cognition dans l’intellect habituel, qui contient de manière immanente les intelligibles primaires (ch. 2.3.1). L’intellect acquis (*intellectus adeptus, al-'aql al-mustafād*) détermine la transition vers la nouvelle compréhension de l’existant, car il s’est répandu à tous les êtres humains par le concept de nature humaine. Le terme *fiṭra* acquit plus tard une autre signification chez al-Ghazālī. Les êtres humains regardent intellectuellement l’essence des choses grâce au lien naturel avec l’intellect cognitif.[[89]](#footnote-89) La capacité naturelle de l’intellect humain confirmée par al-Ghazālī défendit le concept de l’existant, dont la détermination est donnée grâce à l’intuition directe de la substance individuelle ou universelle. Al-Ghazālī partiellement utilisa cette définition moderne de la nature humaine faite par Avicenne. Cependant, ce brillant théologien critiqua l’avicennisme de son époque comme vision profondément erronée du monde et de Dieu (ch. 2.3.3). La prédication néoplatonicienne *per prius* passe par l’intellect acquis et elle établit une nouvelle unité de l’existant et une nouvelle unité de l’espèce humaine.

L’œuvre d’Alfarabi établit la *Lichtung* du destin moderne de l’homme dans son historicité tragique, qui est donnée par le jeu caché de la vérité et de la non-vérité. Cette nouvelle forme d’historicité sur le mode de l’*a/lètheia* détermine par l’activité fondatrice (*Ereignis*)le second commencement de la métaphysique moderne (*Beginn*). Sa vérité historique se révèle par l’humanisme occidental (Albert, Siger, Dante, Ockham). Au contraire, la contre-vérité de cet humanisme aristotélicien originel révèle sa forme déformée (Thomas d’Aquin). La perte totale de cet humanisme classique se trouve dans la forme nihiliste et schizoïde de la modernité (*via Modernorum*). La vérité de la personne au sens de son unité comme substance première est donnée dans l’aristotélisme classique de l’Occident par la détermination de l’espèce humaine (*species humana*), lorsque l’unité naturelle de l’humanité est déterminée par la forme aristotélicienne de l’*intellectus possibilis* introduite par Averroès dans la ligne du Second Maître. La fausseté du sujet moderne est donnée par l’unité spécifique de l’humanité, qui est donnée par l’*intellectus adeptus* introduit par Avicenne et par Alfarabi dans la détermination de l’essence de l’homme. La personne se transforme en un sujet occidental en tant qu’existant du troisième genre. L’intellect actualisé d’en haut agit comme un *subiectum* schizophrénique (ὑποκείμενον), qui se dédouble en plusieurs substances actuelles et hypostases. Cette entité inexistante du troisième genre, la modernité les porte bravement sur ses épaules (ὑπόκειται) sur le mode de la nécessité historique moderne. Cette forme subjective de la puissance divine grecque Ananke est née de l’errance (*Irre*) de la pensée critique dans la falsafa moderniste. Siger, Dante et les autres aristotéliciens de Paris ont défendu en vain la vraie figure de l’humanisme fondé sur l’unité de la personne. Les modernistes victorieux ont imposé dans l’Occident latin la ligne de l’antihumanisme nihiliste contemporain, où le sujet devient un simulacre sophistique. Le Second Maître, sur le mode de l’humanisme authentique, montre comment l’*intellectus adeptus* humain s’approche de l’*intellectus agens* cosmique détaché et comment il parvient à l’actualisation de la cognition dans l’homme.

« Mais après qu’il [*intellectus agens*] accorda les formes à la matière, il s’efforce, selon la situation qui prévaut dans le monde, de rapprocher et d’unir les choses isolées, de telle sorte qu’elles viennent à l’intellect acquis dans lequel est contenue la nature humaine, c’est-à-dire de telle sorte que l’homme soit aussi proche que possible de l’intellect actif dans tout ce que sa nature produit. C’est donc en cela que résident le bonheur suprême et la vie céleste de l’homme, et c’est par là que la plus haute perfection est atteinte (*hic est finis ultimus*) et la chose la plus sublime qui constitue sa nature (*acquiritur perfeccio eius ultima*). »[[90]](#footnote-90)

Le sens de cette déclaration doit être relié à la déclaration précédente sur la nature réceptive commune donnée à tous les hommes par l’*intellectus in potencia*. Tous les penseurs de l’antiquité tardive et de la falsafa s’accordent à dire que la rencontre de l’intellect humain avec les formes cosmiques détachées est le point culminant du bonheur humain. Alfarabi, en citant la conjonction des deux intellects, établit une figure historique de l’intellect occidental et une unité philosophique de la communauté humaine trois siècles avant les disputes latines de Paris en 1270–77. Dans le centre d’études de Bagdad, qui s’appelait la « Maison de la Sagesse » (*Bajt al-Hikma*), des réunions régulières d’intellectuels de toutes sortes et de toutes croyances étaient organisées. C’est ce qu’atteste le témoignage d’un musulman espagnol indigné, vers la fin du Xe siècle. Le confesseur du Coran rencontrait à Bagdad des membres de différentes religions lors d’un travail intellectuel commun, qui se déroula de la manière suivante :

« Quand la salle fut presque pleine, un des infidèles prit la parole et dit : “Nous sommes réunis pour discuter, dit-il, vous connaissez tous les préliminaires ; vous, les musulmans, ne devez pas nous combattre en invoquant des preuves tirées de vos Écritures ou fondées sur les discours de votre Prophète. Car nous ne croyons ni à ce livre ni à votre prophète. Que chacun des participants ne fasse appel qu’à des arguments tirés de la raison humaine.” »[[91]](#footnote-91)

Le sens de cette conjonction doit être mis en relation avec l’affirmation précédente sur la nature réceptive commune donnée à tous les hommes par l’*intellectus in potencia*. Tous ont donc la même possibilité de réaliser ce but unique de l’humanité. L’être humain le fait à sa manière réceptive et selon la forme individuelle de l’illumination intellectuelle. La nouvelle conception de l’intellect possible et acquis reçut une détermination majeure parce qu’elle était liée à la nature humaine conçue philosophiquement. Elle se définit dans le cadre de la composante réceptive de l’intellect humain. La nouvelle forme de l’intellect détermine l’espace fondamental de la révélation de l’existant et c’est désormais un nouveau sujet de la métaphysique qui la contemple. La première science, dans la version du Second Maître, établit le second commencement de la métaphysique, qui est maintenant localisé dans la philosophie d’Avicenne.[[92]](#footnote-92) L’herméneutique montre que ce début est donné directement dans la pensée du Second Maître. Cette pensée façonna le développement ultérieur de la falsafa et de l’Occident latin. La forme objective de la métaphysique dans sa *Lichtung* originelle apparut bien avant Scotus et avant la version latine de *via Modernorum*, qui a été fondée par la philosophie d’Avicenne. Alfarabi composa la première version de l’*intellectus adeptus* qui retient en soi-même la capacité subsistante d’actualiser des contenus déjà reconnus au niveau de la première abstraction. En plus, l’intellect est capable d’extraire la forme hyparchique originale par l’actualisation de l’intellect hypostatique humain à l’effet de l’*intellectus agens* cosmique et séparé. L’accomplissement de l’abstraction est donné au niveau des formes immatérielles pures qui émanent de l’intellect cosmique actif. Elles sont imprimées dans l’intellect acquis qui est une hypostase individualisée dans l’âme humaine. La mystique juive et chrétienne reçut cette connexion entre l’intellect humain et cosmique par la *coniunctio* d’Avicenne (*ittiṣāl, ittiḥād*). Alfarabi introduisit à l’Occident la possibilité philosophique de cette conjonction mystique. Son schéma de la cognition peut être interprété à la fois comme aristotélicien et néoplatonicien. La première possibilité a été complétée par Averroès et la seconde par Avicenne. La première forme de la science est établie par référence à l’*intellectus possibilis* aristotélicien. Sur la base de ce lien avec la réalité du monde émerge la première figure de l’intellectuel occidental dont la vocation est la pensée critique. Le lien avec le Second Maître passe par la pensée aristotélicienne de Siger de Brabant et par la philosophie politique de Dante. La deuxième forme de connexion avec le monde mystique passe par contemplation directe des noemata faite par l’*intellectus adeptus* illuminé. Elle établit la figure objective d’un illuminé moderne comme Rufus de Cornouailles, Kilwardby, et un Bonaventure, et après eux un Descartes postmoderne, Leibniz, et Husserl. La distinction entre les deux types de l’abstraction fonde la controverse concernant l’averroïsme. Grosseteste interprétait les *Seconds Analytiques* vers 1230 et ce savant d’Oxford reprit le rôle de l’Abunaserus *redivivus* latin (OBJ II, ch. 3.1.1). Situé dans une *Lichtung* nouvelle de la métaphysique, l’existant aristotélicien apparaît dans une nouvelle forme de non-vérité (*a/lètheia*). La substance est mise dans la perspective double de *Vor-blickbahn*. Soit le sens de l’entité est donné par le fait que l’existant est exposé par-derrière, c’est-à-dire à partir de l’intellect acquis. Alors, il est déterminé par le monde des formes immatérielles pures, existantes en soi. Soit la chose existante est exposée en face, c’est-à-dire à partir du monde des substances matérielles. L’existence effective dans la réalité sensuellement perçue permet à l’intellect réceptif (*intellectus possibilis*) d’effectuer l’abstraction de la forme conceptuelle. Elle est déterminée par les choses réelles et perçue sensuellement. Si nous concevons l’actualisation de l’abstraction à partir de la chose réelle existante perçue par les sens, nous obtenons un concept universel comme la forme reconnue de la chose réelle par l’intellect hylique (partiellement Alexandre Aphrodisias, pleinement Averroès). Ou bien nous prenons la prédication *per prius* dans le sens de la citation ci-dessus. Elle décrit la reconnaissance du substrat eidétique séparé dans l’intellect acquis, qui est actualisé à partir du monde des formes autonomes (*quasi subiectum*). Ce procédé change la forme intellectuelle en sujet hypostasiée de la prédication néoplatonicienne faite *per prius*. Cette prédication est liée au royaume des formes cosmiques détachées, où l’intellect acquis est actualisé comme quasi-substance. Il joue le rôle du nouveau substrat cognitif (*subiectum*), qui produit la connaissance acquise par l’illumination. L’intellect humain se réfère aux quasi-substances eidétiques reconnues par l’intellect acquis, qui est défini comme une hypostase ou substance indépendante (Thémistius, Avicenne, modernisme latin, semiaverroïsme, postmodernisme). L’intellect réceptif est actualisé par double procédé de l’abstraction et de la dénudation. Il devient le lieu où se produit la double révélation du sens de l’existant. L’interprétation herméneutique dans le traité d’Alfarabi *Sur l’intellect* montre que lorsque nous nous élevons au-delà du monde des substances hylémorphes, nous changeons la direction de la prédication *per prius* de la forme matérielle à l’intuition purement intelligible. Cette forme est déterminée par les substances immatérielles séparées. Ce courant métaphysique considère la vérité subjective (*rectitudo, certitudo*) située directement au niveau de l’existant en tant qu’existant objectif (*ens inquantum ens*). Cette perspective de précompréhension fonde la métaphysique au niveau de l’analogie néoplatonicienne de l’existant univoquement lié à l’Être en tant qu’Un. La voie de l’analogie a été définie pour la première fois par Porphyre et après lui par Jamblique (ch. 1.3.1). La détermination de la cognition à partir de l’abstraction aristotélicienne est prise comme *aliud esse*, qui se donne comme *ens rationis*, c’est-à-dire comme des universaux qui n’existent que dans l’intellect. La conception d’Alfarabi tient les deux formes d’actualisation de l’intellect, qui sont données par l’actualisation de l’existant de face et par-derrière. Sa philosophie confirme la position de frontière de l’homme comme un être qui se trouve à la ligne frontalière entre le monde matériel et le monde des intelligences immatérielles séparées.

Le Second Maître corrigea la conception de l’intellect d’Alexandre vers l’aristotélisme et créa une synthèse entre les deux métaphysiques. Sa nouvelle interprétation *De anima* abolit la métaphysique néoplatonicienne de l’illumination et de l’émanation. La position ambivalente d’Alfarabi concerne la forme cognitive comme *intellectum* *primum et secundum*. Il fait référence à la fois au contenu mental de l’abstraction dans l’intellect possible et à la vision transcendantale et directe de *tertium ens* dans l’intellect acquis. Alfarabi finalement choisit la voie de la descente néoplatonicienne des formes dans le processus de la cognition, mais il refusa la détermination néoplatonicienne de la substance connue par l’œuvre *Liber de causis*. En descendant du monde des sphères immatérielles, le néoplatonisme prend la prédication catégorielle *per prius*, qui est analogue à la substance hylémorphique. Ou bien il peut monter le long du chemin déjà interprété par le processus des premières et secondes abstractions jusqu’au monde des formes cosmiques séparées, des âmes et des intelligences. Avicenne et après lui la modernité adoptèrent un néoplatonisme modéré qui refuse la descente des formes dans les substances contingentes (ch. 1.3). Les passages clés du commentaire d’Avicenne sur *De anima* (II.2 ; V.5) décrivent cette vision du monde. Ensuite, l’*intellectus adeptus* joue un rôle central dans la détermination de la cognition, de la métaphysique et de la nature de l’homme. Cette hypostase mythologique soutient tout le processus d’illumination objective. Le mythe de l’intellect solaire objectif a été adopté par la quasi-totalité de l’Occident. La forme contemporaine de la caverne platonicienne mondiale est pleine de dérivés bancaires et de billets virtuels. Il faut constamment projeter quelque chose d’intéressant ou d’horrible sur le mur de la caverne, de peur que les troglodytes industrieux ne deviennent la proie du *taedium vitae* qui menace leur vie. Les techniciens qui manipulent des simulacres, ils ne peuvent pas penser en mode de la *vita contemplativa*. La science en tant que telle ne pense pas de cette façon. Les sciences humaines postmodernes et nihilistes n’ont qu’une connaissance objective de l’ensemble des substances inexistantes du troisième type. Avicenne introduit ce type de cognition pour la première fois en Occident, en utilisant le modèle métaphysique de l’actualisation de l’existant par-derrière. Il lie cette actualisation à la prédication catégorique selon la philosophie d’Alfarabi. La prédication d’Avicenne ne définit plus l’intellect acquis par l’enseignement d’Alfarabi comme un *quasi subiectum*, mais comme un sujet actuel de formes intellectuelles objectives. Ces formes établissent le diacosmos d’un autre existant (*aliud esse*), qui est placé derrière la seconde substance et donc au-delà l’unité originelle de la prédication catégorique aristotélicienne. Suivant le modèle de Jamblique et de Simplicius, l’intellect est déterminé comme matière et substance du troisième genre. Il prend les formes plus élevées de cognition, qui sont données par l’actualisation de l’*intellectus agens* cosmique séparé. Cette pensée moderne a été accomplie environ de l’année 1240 dans l’Occident latin par l’école des illuminés d’Oxford et de Paris. Ils ont introduit l’hylémorphisme universel (OBJ II, ch. 3.2). Par l’illumination faite par-derrière, à partir de la substance cosmique séparée de l’*intellectus agens*, l’intellect moderne reçoit une nouvelle fonction par rapport aux contenus abstraits des sens. L’éclipse de la première substance faite par l’*intellectus adeptus* illuminée d’en haut crée le *subiectum* original de l’histoire de la métaphysique, qui est appelé « la voie des contemporains » (*via Modernorum*). Pour l’*intellectus adeptus* des illuminés modernes et postmodernes, le monde se manifeste de manière pleinement objective. Dans cette forme spéciale de cognition, il y a l’interpénétration de deux perspectives de l’existant en tant qu’*intellectum*. Sa connaissance est déterminée à partir de deux directions concernant l’actualisation cachée de l’existant. Averroès, en tant que strict aristotélicien, rejette les principes de base de la métaphysique d’Avicenne comme une fausse révolution, car il est resté fidèle à la vérité et donc à la ligne révolutionnaire de son maître. Alfarabi interprète l’écrit *De anima* contre les alexandrins néoplatoniciens de manière à renvoyer la connaissance au début (*revolutio*) du chemin de la cognition, c’est-à-dire à l’intention métaphysique originelle d’Aristote. Averroès donne le rôle central à l’*intellectus possibilis*, qui reçoit un statut complètement différent de celui d’Avicenne. Averroès résolument rejette l’explication de l’*aliud esse* donnée dans le processus d’abstraction néoplatonicien (*denudatio*) qui produit les substances du troisième genre. Il proposa une nouvelle synthèse purement aristotélicienne de l’intellect (ch. 2.4.3). Les deux conceptions du sens de l’existant (*abstractio, denudatio*) se réfèrent à *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité découvertes par Alfarabi. Cet évènement fondamental établit l’historicité tragique de la modernité. L’histoire de la pensée métaphysique est déterminée par la double figure de l’intellect réceptif. La double vision du monde (moderne et anti-moderne) se traduit par une double actualisation du sens de l’existant. La première forme d’actualisation part de la première substance hyparchique. L’intellect actualisé par la causalité réelle reconnaît la chose réelle sous la forme de l’abstraction aristotélicienne faite de face. Dans ce cas, la forme cognitive existe comme *aliud esse* seulement dans la pensée (*intellectus in potencia — intellectus in effectu*). La deuxième forme de l’actualisation se fait en explorant le sens de l’étant par-derrière, par la descente des formes cosmiques. Elle crée un nouvel existant du troisième genre comme *aliud esse*, car les formes hypostasiées ont besoin de l’intellect acquis qui est actualisé par l’intellect actif séparé (*intellectus adeptus — intellectus agens*). Cet évènement de vérité et de non-vérité dans la métaphysique du Second Maître porte une importance clé pour le développement ultérieur de l’objectivité. Le changement de perspective (*Bezugssinn*) créa l’histoire de la philosophie occidentale en mode de l’*Irrtum* majeur. Le sens nouveau de l’étant produisit l’histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*) qui constitua le second commencement de la métaphysique en mode du *Beginn* de Heidegger. La vérité comme dévoilement de l’Être (*alètheia*) montre le dévoilement (*Lichtung*) de la vérité et de la non-vérité faite par double actualisation du sens de l’existant (*a/lètheia*). L’interprétation herméneutique montre la configuration originelle de l’objectivité qui est mise dans la vérité et non-vérité musicale. Prise par la puissance historiale de cet évènement archaïque (*Ereignis*), l’histoire de la connaissance occidentale se manifeste objectivement (*Irrtum*).

Le fondateur de l’objectivité moderne proposa une double voie de la compréhension. Il décrit le « comment » herméneutique (le « *Wie* » de Heidegger) qui explique la manière dont les formes cognitives se manifestent dans l’intellect. L’ensemble de l’existant qui est reconnu de telle manière holistique est littéralement saisi dans la totalité, parce qu’il inclut aussi le scénario mythologique de la connaissance objectivement déterminée. Les noemata modernes, les formes, les intelligibilia, les concepts mathématiques, etc. sont donnés et révélés à travers de l’actualisation du sens de l’étant faite par-derrière. En ce qui concerne la prédication catégorique déterminée par l’imposition du sens à partir de la primauté de la substance première hyparchique, l’*intellectus adeptus* néoplatonicien n’a aucune valeur explicative. La connaissance ne surgit que dans le cadre de l’*intellectus agens* purement humain. Il fait la forme ultérieure de reconnaissance pour l’*intellectus in potencia* réceptif tel qu’il est actualisé à partir de la cognition sensuelle. La connaissance du monde surgit par la connexion des deux intellects purement humains (*possibilis, agens*). Elle est donnée dans un intellect pleinement actualisé (*intellectus in effectu*). Toutes les formes subsistantes et les existants du troisième genre sont complètement inutiles pour la cognition humaine autonome. Selon l’argumentation du type *destructio primis* (ch. 1.3), l’existant du troisième type n’a aucune possibilité d’existence. Cette argumentation connue sous le nom de « rasoir d’Ockham » (OBJ III, ch. 5.4.2), Averroès l’utilisa par pour la première fois contre le diacosmos objectif esquissé par Avicenne. L’existant du troisième genre appartient à l’ontothéologie ou à la mythologie objective donnée par l’interprétation mythopoétique du diacosmos selon le dialogue *Timée*. Aristote et ses successeurs critiques dans la falsafa et dans le premier averroïsme ne croyaient pas aux contes de fées philosophiques, même s’ils reconnaissaient leur valeur pédagogique. Leurs contemporains non critiques et dogmatiques (*Moderni*), par contre, ont fait des mythes solaires philosophiques une nouvelle forme de métaphysique objective. La différence s’effectue par telle ou telle interprétation de la réceptivité de l’intellect selon *De anima*. L’herméneutique caractérise cette double manifestation de la cognition comme une actualisation du sens de la substance provenant de face ou par-derrière. L’aristotélisme classique affirme que le processus de détermination de la cognition procède de l’actualité de la substance hylémorphique. La première substance est donnée *per se* et elle est absolument simple. La seconde substance est donnée par rapport à la première *per posterius*, et sa signification est donnée à partir du genre, de la species et de la différence (ch. 1.3). Les intelligibilia aristotéliciennes ne sont données que par la pensée. Elles n’ont donc ni le statut de formes platoniciennes autonomes ni celui des existants objectifs du troisième genre. L’âme humaine réalise d’abord une actualisation du possible (c’est-à-dire de l’intellect matériel, réceptif, potentiel, etc.) par la réception de l’appréhension sensorielle dans l’intellect matériel. De cette façon, une intention intelligible est apportée à l’intellect actif. Le concept signifie la substance première réelle et séparée par le datif métaphysique. La cognition surgit dans l’acte de donation intellectuelle et le concept résultant vient à l’intellect accompli dans le corps (*quasi forma intellectui in effectu*). Toute la procédure signifie, dans l’ordre de la cognition, la primauté ontologique de la première substance. C’est pourquoi le mot clé « *quasi »* est attaché à l’intellect en tant que forme actualisée. Ce mot joue un rôle absolument important. L’aristotélicien Alfarabi ne considère l’*intellectus in potencia* ni comme substance ni comme hypostase actualisée. Ce statut problématique est donné à l’*intellectus adeptus* et l’*intellectus agens*. L’intellect réceptif représente la puissance cognitive de la personne réelle, car seule la personne est une substance première qui existe en soi. Le concept de l’intellect comme substance n’est pas possible dans l’aristotélisme parce que la réalité de la première substance est ontologiquement différente de la signification universelle qui se donne seulement en potence. La dispute sur l’essence de l’intellect porte sur la manière de telle ou telle sorte de révélation de l’existant. Ce débat forme la nature de l’objectivité occidentale. Du point de vue de l’herméneutique, qui interprète l’objectivité en mode archaïque de l’*a/lètheia*, il est vrai qu’Abunaser fonda le début d’une nouvelle pensée métaphysique. Duns Scotus accomplit la métaphysique objective dans l’Occident latin en s’engageant dans la voie ouverte par Avicenne. Le Second Maître fit un premier pas sur ce chemin en créant la première structure de la cognition redoublée.

### 2.1.2 Structure ontothéologique de la métaphysique

Le commentaire d’Elias sur l’*Isagoge*, datant du VIe siècle, établit une nouvelle orientation de la prédication catégorique en reliant l’enseignement néoplatonicien à la métaphysique aristotélicienne. La section clé reprenait la prédication univoque néoplatonicienne à l’Un en tant que genre le plus élevé de l’Être (ταῦτα δὲ τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν, *Eliae in Isag*. 71.2–3) et la combinait avec la prédication des catégories faite par Aristote. La prédication catégorielle perdit le sens originel lié à la première substance hyparchique. Inévitablement, cette prédication « catégorielle » entraîna la perte de l’univocité comme conséquence. Après la modernisation de l’*Isagoge*, les catégories univoques sont devenues des homonymes (μέσα ἐστὶν ὁμωνύμων καὶ γενῶν, ibid). La valeur générique des catégories est déjà universelle, mais elle provienne par l’imposition du sens à partir des choses sensibles. Ce fait malheureux sépare la prédication aristotélicienne du monde supérieur fait par les genres de l’Être néoplatoniciens. Les fondateurs de la falsafa se sont interrogés sur le sens principal de cet « étant intermédiaire » (μέσα ἐστὶν) dont parlait la prédication catégorique d’Elias. Ce concept fondait la possibilité de la prédication sur toutes les variations de *tertium ens*. Les existants du troisième type devinrent les « substances—espèces » et passèrent dans les énoncés catégoriques sous la forme des hypostases néoplatoniciennes. Falsafa utilisait l’existant intermédiaire d’Elias comme point de départ de la prédication qui reliait la métaphysique de Platon à celle d’Aristote. La prédication intermédiaire d’Elias entra dans la philosophie d’Alfarabi et d’Avicenne par le biais du nouveau type d’homonymie (*asmāʿ mušakika*, *amphibola*). La prédication dite « amphibolique » se rapporte à un type spécial d’unité, qui se situe à la fois en dehors du genre univoque prédit catégoriquement et en dehors de la prédication complètement équivoque donnée nominalement. Alfarabi, dans son œuvre *Kitāb al-Ḥurūf* (§ 19), utilise les amphibola comme le moyen terme du syllogisme (*ismʿ mušakik*) pour introduire un nouveau type de prédication. Il a besoin d’un pont pour unir l’aristotélisme et le néoplatonisme. Le paragraphe cité de l’œuvre *Kitāb al-Ḥurūf* introduit un stade intermédiaire spécial de prédicats appelés « *modulated terms* » en dehors de la prédication univoque et équivoque (Treiger 2012, 346–47). Alfarabi place dans ce groupe spécial de prédication des termes tels que l’être, l’un, et la chose.[[93]](#footnote-93) Les transcendantaux sont directement liés à l’existant dans son être pur. Elles établissent un nouveau type de prédication amphibolique. Elle permet une intuition directe de l’existant, qui est donné en dehors de l’actualité de la substance première réelle. Les significations fondamentales de l’existant (*passio entis*) peuvent être prédites catégoriquement par les amphibola. Cette prédication fait appel à l’analogie. Elle concerne le niveau de l’étant pris en lui-même, afin de rapporter l’existant prédit de manière catégorielle aux plus hauts genres néoplatoniciens de l’Être. L’*intellectus adeptus* éclairé contemple directement cette section médiane de l’existant (μέσα ἐστὶν, *ismʿ mušakik*). Elle fait surgir une nouvelle unité de l’existant, qui est prédite en dehors de la substance seconde. La scolastique latine adopte le prédicat *mušakik* par le biais du terminus *analogicus* ou *ambiguus* (Wolfson 1938, 171). L’ensemble de la prédication est lié au statut ambigu des universaux (ch. 1.3). En suivant l’antiquité tardive, la falsafa chercha un *pons assinorum* entre Aristote et Platon. Voir la double détermination de l’existant comme actuelle et vraie cité plus haut (*Met*. 1026a33–b2). L’introduction de la prédication amphibolique dans le schéma du platonisme aristotélicien provoqua trois réponses possibles sur la manière de prédire l’*aliud esse* (ch. 2.1.1) introduite par Alfarabi par rapport à la substance.

1. La prédication de l’existant autre que dans la substance première s’entend formellement selon la prédication catégorielle aristotélicienne. La substance hylémorphique est perçue d’abord à travers l’intentionnalité et la connaissance (*intellectum primum*) données sensuellement. La forme reconnue comme *aliud esse* n’est rien d’autre que le sens universel, qui n’existe que dans notre pensée (*intellectum secundum*). Alors, l’universel comme substance seconde n’a que l’existence potentielle en contraste avec l’existant pleinement actuel de la substance première. Il s’agit du concept de forme intelligible donnée par l’actualisation de face. Cette connaissance correspond au schéma de la cognition dans le *De anima*. Elle est en accord avec la structure hyparchique des énoncés recueillis dans les *Catégories*.
2. La prédication conçoit l’*aliud esse* comme un existant pleinement indépendant, équivalent à la première substance hyparchique d’Aristote. Cet existant est dispensé comme une forme platonicienne qui existe *per se*, *simpliciter* et *universaliter*. Cette forme est connue directement parce qu’elle est une substance intelligible hypostasiée (*intellectum primum*). Les autres entités participent aux idées par la *méthexis* analogique. La participation est fournie par la proportion géométrique et mathématique (*intellectum secundum*). La connaissance de ces formes est déterminée par l’*intellectus agens* entièrement séparé, qui éclaire l’intellect humain par-derrière, à travers de l’*intellectus adeptus* individuel. Une telle hypostase prise à la manière de Simplicius et Jamblique entre dans la prédication *per prius* par le biais de la détermination néoplatonicienne sur le mode « Limité—Illimité » (ch. 1.3.1). L’existant néoplatonicien fonde la prédication *pros hen* et existe comme une émanation de l’idée platonicienne du Bien ou descend de l’être doublé de l’Un de Porphyre (ch. 1.3.1). L’ouvrage *Liber de causis* présente ce modèle de déduction et de reconnaissance des formes hypostasiées comme substances immatérielles qui déterminent le monde matériel inférieur à travers des émanations platoniciennes. La forme intelligible apparaît comme la première substance aristotélicienne hyparchique. Les illuminés reconnaissent ce diacosmos dans leur esprit qui est éclairé directement par l’*intellectus agens* cosmique. L’intellect actif séparé actualise l’*intellectus adeptus* humain comme la seule composante de notre cognition capable de voir les formes intelligibles subsistantes grâce à la vision directe.
3. La prédication amphibolique sur le mode analogique de l’*aliud esse* détermine le *tertium ens* moderne. Il s’insère dans la structure ontothéologique de la métaphysique selon le Second Maître. Cette interprétation annule la version originale du diacosmos néoplatonicien, car elle refuse d’hypostasier les universaux comme substances premières qui agissent sur le plan des émanations néoplatoniciennes. La prédication catégorique amphibolique crée le monde de la vérité en soi et du sens transcendantaux au-delà de la substance première. L’existant reçoit une nouvelle détermination ontologique dans le cadre d’une unité particulière (*primum intellectum*). Le sujet et l’objet surgissent à travers l’abstraction du second ordre, qui se donne comme la contemplation directe de la forme pure. L’intellect acquis considère le *tertium ens* de manière mythopoïétique (c’est-à-dire objectivement adéquate), puisqu’il existe comme « substance—species » proposée par Simplicius (ch. 1.3.2). L’intellect devient une sorte de substrat du troisième genre (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*, ch. 2.1.1). Cette forme, cependant, n’est pas une substance hyparchique néoplatonicienne. Elle est actualisée dans le modus *per prius* par la cognition émanant d’abstraction et prédication aristotélicienne (*secundum intellectum*).

La prédication amphibolique du Second Maître repose sur la nature transcendantale de la vérité. Il fonde la structure ontothéologique de la métaphysique moderne en permettant la première coexistence de trois versions de l’existant. L’ontothéologie réunit trois aspects de l’unité qui se fait : 1) par la prédication catégorielle aristotélicienne ; 2) par l’existant néoplatonicien idéal mis sous la forme du genre le plus élevé de Plotin ; 3) par l’apparition de nature amphibolique de l’existant (plus tard nommée « la visée objective de l’existant ») qui fait une nouvelle groupe de *tertium ens*. Le schéma cognitif de cette nouvelle substance amphibolique est le même que dans le deuxième cas de l’illumination néoplatonicienne. Ce niveau de cognition est illuminé par l’intellect cosmique. L’intellect actif existe en tant que substance séparée des intelligences cosmiques. Il se communique à l’intellect humain dans l’acte de connexion mystique (*ittiṣāl, ittiḥād*). Le Second Maître fit une nouvelle conception de l’abstraction et de la prédication par une combinaison originale de métaphysique platonicienne et aristotélicienne. L’intellect potentiel n’est nécessaire qu’au premier stade de l’abstraction, car il doit actualiser l’*intellectus in potencia* en l’*intellectus in effectu*. Mais au stade suivant de la cognition, l’*intellectus adeptus* assume la forme séparée, actuelle et hypostasiée, qui est donnée sous la forme du *tertium ens* par l’*intellectus agens* cosmique séparé. La prédication procède alors sur le mode des amphibola, qui, selon la conception hypostasiée de la vérité, représentent les déterminations génériques de l’existant. Dans le troisième mode de cognition, le scénario néoplatonicien modifié entre en jeu. Les accidents aristotéliciens sont transformés en nouvelles hypostases données dans la structure ontothéologique de la métaphysique. La différence avec la deuxième forme d’*aliud esse* se résume dans le fait que la troisième forme réalise le mélange de la potentialité et de l’actualité. Ce mélange est donné par la double conception de la cognition à travers l’abstraction et la dénudation. Par conséquent, à travers la prédication aristotélicienne, la cognition commence dans le mode d’univocité, qui est déterminé par la première substance empiriquement connue. La cognition ne prend pas la voie de l’analogie mystique dans le cadre des plus hauts genres d’Être de Plotin.

Alfarabi est devenu le père de l’objectivité occidentale en introduisant une nouvelle forme de diacosmos sous la forme de la structure ontothéologique de la métaphysique. La prédication amphibolique produisit un nouveau niveau de signification par l’observation directe des formes dans le cadre de l’*intellectus adeptus*. La prédication transcendantale donna naissance à un nouveau étant du troisième genre, que la scolastique adopta sous différents noms par rapport aux nouvelles formes de prédication catégorielle (*passio entis, transpraedicamenta, passiones per se, modi entis*). Nous trouvons le premier modèle latin de prédication amphibolique pour les trois premières transcendentalia (*ens, unum, verum*) dans la série bien connue des déterminations de l’existant chez Philippe le Chancelier (OBJ II, ch. 2.3.2). La prédication catégorielle par amphibola reprend la cognition sensuelle dérivée de la première substance comme un accident, puisque l’activité autonome de l’intellect est supposée être indépendante. L’intuition directe de la forme dans l’intellect acquis existe séparément de la signification catégorielle d’Aristote. Elle détermine la relation entre la première et la seconde substance. Si la puissance de la cognition est actualisée par les amphibola dans la prédication *per prius*, alors l’*intellectus possibilis* aristotélicien devient entièrement superflu. L’intellect réceptif, déterminé par la cognition sensorielle et l’abstraction, n’est plus nécessaire pour l’orientation primaire de la pensée transcendantale du *Modernorum*. Les illuminés sont éclairés par la nouvelle forme du diacosmos à prédication catégorique. La prédication amphibolique est défendue dans l’œuvre *De intellectu* dans la section qui prédit l’unité de l’existant par rapport au monde des formes intelligibles séparées. La traduction de Dieterici distingue les formes séparées de l’intellect abstractif ou contemplatif et elle ainsi détermine précisément leur ordre dans la prédication *per prius* et *per posterius*. La traduction de l’école de Tolède rend ce lieu selon Avicenne, et dans ce cas correctement.

« Si l’intellect actualisé (*intellectus in effectu*) réfléchit sur des contenus intellectuels qui existent déjà pour lui comme des formes pures (*res quae non sunt in materiis*) et les comprend comme des formes actuelles, alors cet intellect ainsi actualisé devient l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). » [[94]](#footnote-94)

Le processus d’abstraction commence par la substance réelle et l’intellect devient actuel par l’actualisation faite de face, par rapport à la chose réelle. L’abstraction aristotélicienne produit dans l’intellect une forme reconnue comme *species intelligibilis*. Mais la citation continue en ce que les formes abstraites actualisent l’intellect (*intellectus in effectu*) pour la prochaine étape de la cognition donnée en dehors de l’abstraction. Ces autres formes ne sont plus appelées par le même terme, car elles ont leur propre actualité à la manière des substances cosmiques intelligibles. La traduction de Tolède désigne à juste titre ces formes par un autre terme afin de souligner leur caractère de substances immatérielles (*res quae non sunt in materiis*). Cette façon d’observer les amphiboles dans l’aperception directe échappe à l’abstraction aristotélicienne. Les illuminés effectuent la prédication de ces entités en dehors des catégories classiques de la seconde substance. Le sens univoque de l’étant existe désormais par rapport à la seconde « substance—espèce » immatérielle en tant que nouvelle forme d’hypostase amphibolique. Par conséquent, les aristotéliciens scolastiques de l’école de Blund et, par la suite, celle du premier averroïsme, ont rejeté l’*intellectus adeptus* en tant que composante de la cognition humaine naturelle. Les aristotéliciens, selon le texte cité *De intellectu*, ont compris à juste titre que les formes actuelles au niveau de l’intellect acquis ne peuvent pas surgir dans le processus d’abstraction aristotélicien de l’*intellect possible*, mais seulement par la contemplation directe des formes intelligibles cosmiques dans le processus d’illumination. Ceci, cependant, n’est pas une connaissance naturelle, mais mystique. Par conséquent, l’école aristotélicienne de Blund forgea une définition de l’intellect formel à partir de la définition de l’intellect possible d’Alfarabi et non de l’intellect acquis d’Avicenne (OBJ II, ch. 2.1.1). La double trajectoire de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) est donnée *per prius* soit par devant, à partir de la substance première hylémorphique, soit par-derrière, à partir de la forme cosmique immatérielle. La seconde direction a créé un nouveau sens ontologique de l’étant. Bien que la vision mystique maintienne formellement la prédication *per prius* et *per posterius* selon la section citée des *Catégories* (ch. 1.3), elle en fondamentalement changea le sens. La prédication *per prius* et *per posterius* s’appuie sur la double explication citée des *Catégories*. Alfarabi distingue précisément deux directions de la provenance du sens catégoriel selon Aristote (ch. 2.1). L’introduction du second niveau de connaissance permet une double connaissance des formes selon une imposition prise en deux sens. Elle conserve la valeur fondamentale, car seule l’imposition établit le sens catégorique univoque. Soit nous prenons l’imposition au sens catégorique aristotélicien à partir du monde réel des substances premières hyparchiques, ce qui est la position originelle d’Alfarabi. Ou bien, dans la vision mystique et plus tard objective, nous prenons l’imposition du sens dans la prédication amphibolique déterminée par la nouvelle trajectoire de l’entendement qui concerne le monde des formes intelligibles hypostatiques. L’herméneutique prend au sérieux la théorie de l’origine chiite d’Alfarabi (Henri Corbin, Najjar Fauzi), y compris les théories politiques et mystiques liées au sens spirituel des successeurs de Muhammad. Alfarabi créa une philosophie prophétique, qu’il comprit comme deuxième étape de l’illumination mystique qui fournit un aperçu direct du sens spirituel du monde. Il traduisit en prédication amphibolique et hypostatique ce sens spirituel du « monde selon Mahdi » qui était bien connu dans le soufisme chiite. Il est alors évident que le sens de la référence (*Bezugssinn*) possède une valeur ontique différente selon la direction de prédication que nous prenons. Soit nous accomplissons l’imposition du sens catégorique sur la base de l’abstraction des sens, soit par l’illumination des formes cosmiques. Par conséquent, les termes *primum* et *secundum intelligibile* n’ont pas la même signification, car ils sont déterminés par une vision différente du sens de l’existant (*Vor-blickbahn*). Les prédications *per prius* et *per posterius* sont fondamentalement différentes dans les deux cas, car le statut de la forme reconnue (*intellectum*) n’est pas le même. L’unité de connaissance *pros hen* est donnée soit par rapport à la substance seconde, soit par rapport à la prédication amphibolique de l’unité derrière la substance. Telle ou telle perspective détermine l’intellect en question (*possibilis, adeptus*) qui fait le sujet de la cognition. La double relation à la prédication détermine quel type de forme est primaire et quel type est secondaire. Les deux modes de la connaissance recouvrent le monde des substances matérielles et immatérielles, mais chaque fois sous une forme différente d’intuition métaphysique. Soit nous procédons par le biais d’une actualisation de la substance deuxième de face ou par-derrière, ce qui est déterminé par la priorité de l’une ou l’autre prédication. Dans le cas de l’actualisation faite de face, l’intellect reçoit la potentialité des formes de reconnaissance des choses réelles. Il s’agit de la citation d’Alfarabi ci-dessus (*ea que sunt intellecta in potentia, facit esse intellecta in effectu*, ch. 2.1.1). Alors, nous reconnaissons le monde selon la position du *De anima* d’Aristote, lorsque nous abstrayons la forme reconnue de la substance sensuelle sous la forme immatérielle de *species intelligibilis*. L’actualisation faite par-derrière procède de l’*intellectus agens* actuel et extérieur, dont nous saisissons directement les formes immatérielles, actuelles et purement intelligibles par l’intellect acquis. La double intuition donne lieu à une nouvelle architecture de l’unité de l’existant, qui est donnée soit par la prédication catégorielle, soit par la prédication amphibolique.

Le lien entre l’omniscience divine et la liberté humaine donne un exemple classique de la confusion qui mêlait la perspective ontologique faite par-devant ou par-derrière. Alfarabius confirme l’argument dans *De interpretatione* 9 à propos de la future bataille navale comme indéterminable en principe, ce qui est le sens aristotélicien authentique. Néanmoins, le mélange moderne de providence divine et de liberté humaine fournit le premier exemple de vision objective du monde à la fois à partir du Dieu moderne (c’est-à-dire l’illumination par-derrière) et à partir de la connaissance aristotélicienne (illumination de face). Le Dieu mythopoétique des modernistes reconnaît de son côté ces évènements futurs comme nécessaires en eux-mêmes, c’est-à-dire qu’il les considère comme des faits déterminés. Dans ce cas, les états futurs sont déterminés exclusivement par Dieu, mais de telle façon qui garde une valeur logique distincte. Mais il n’est pas exclu que les états futurs soient modifiés par une action causale dans la réalité.[[95]](#footnote-95) Ils peuvent être donnés différemment par les causes réelles, car ils ne sont en eux-mêmes qu’une pure possibilité. Mais, cette possibilité divine reçoit la valeur logique et objective en soi, ce qui était impensable dans la logique aristotélicienne. Le philosophe moderne regarde le monde du côté de l’omniscience divine. C’est un point de vue typique d’Avicenne et des avicennistes ultérieurs d’Oxford (OBJ II, ch. 3.1.2). Le projet de la métaphysique, dans le cadre d’une telle l’ontothéologie paranoïaque, est caractérisé par une triple ambivalence fondamentale. La première est liée au type de l’existant réel ou amphibolique. La deuxième concerne la perspective ontologique de la connaissance donnée comme actualisation de face ou par-derrière. La troisième donne la détermination métaphysique de la substance sous forme de prédication catégorielle (aristotélisme) ou d’analogie transcendantale (modernité). La substance amphibolique manifestée dans la *Lichtung* de la métaphysique classique existe et n’existe pas simultanément. Elle n’est ni la première substance réelle hyparchique d’Aristote ni la seconde substance catégoriquement prédite donnée en pensée. La substance existe réellement dans le monde et simultanément quasi réellement dans l’intellect acquis comme l’existant du troisième genre. Ces formes objectives ont une « exsistence » (*exsistere*) hypostatique dans l’esprit des illuminés, où elles ressortent par un *imprinting* mythopoétique fait par une forme supérieure de l’intellect. Le transfert du *tertium ens* s’effectue par l’empreinte des formes intelligibles de la sphère de l’*intellectus agens* cosmique dans l’intellect humain.

Une nouvelle forme de l’intentionnalité correspond à la nouvelle forme ambivalente de la substance en mode « *aliud esse*» objectif. Le concept d’Alfarabi de l’intentionnalité acheva la construction d’une nouvelle ontothéologie en exposant la constitution de l’objet intentionnel dans le schéma de l’actualisation de l’existant par devant et par-derrière. Son commentaire sur *De interpretatione* traduit le terme grec νόημα en termes de concept mental (*ma'gūl*), qui exprime le sens logique et sémantique donné uniquement dans la pensée (Gyekye 1971). La cognition par intention, qui est donnée à partir de la première substance perçue par les sens, commence par la réception de *species sensibilis* par l’*intellectus in potencia*. Il se transforme en *intellectus in effectu* en recevant le noema donné par l’abstraction des sens. Par l’abstraction aristotélicienne des déterminations matérielles de la substance, une unité réelle de *species intelligibilis* comme forme connue surgit dans l’intellect actualisé, qui est donné sur le plan de l’âme dans le corps. Dans le concept d’intentionnalité ainsi conçu, le terminus *aliud esse* montre l’actualisation de l’existant à partir de la première substance réelle. L’intentionnalité définit sur le mode *per prius* la seconde intention (*ma'qūl ṭhānī*) citée plus haut, qui n’est contenue que dans la pensée. L’âme est la forme immatérielle du corps et son activité propre à elle détient nécessairement une causalité purement formelle. Averroès et la scolastique critique adopta cette définition de l’intentionnalité et des universaux faite par l’abstraction aristotélicienne. La deuxième direction de l’intentionnalité est donnée dans le cadre de la prédication analogique (μέσα ἐστὶν) d’Elias, qui a été adoptée dans l’amphibola (*ismʿ mušakik*) d’Alfarabi. L’intentionnalité va directement à la substance hypostasiée, qui est donnée par la prédication amphibolique. Cette intuition des substances cosmiques et des formes subsistantes dans le diacosmos correspond à la position de Simplicius sur les espèces hypostasiées en tant que substance atomique du troisième type (ch. 1.3.2). Les amphibola nouvellement prédites assument le rôle des substances—espèces produites par Simplicius dans le système de la prédication catégorique. La vision des illuminés suit la prédication amphibolique ; la connexion avec le monde des formes cosmiques passe par l’intellect acquis. Les illuminés n’ont pas besoin de la cognition sensuelle et de l’abstraction aristotélicienne qui assure la connaissance par une composante réceptive de l’intellect. La prédication amphibolique se fait d’une manière différente. La différence entre la substance seconde et ses accidents disparait dans la prédication transcendantale de l’*ens inquantum ens*. Le dernier sens indivisible est donné sur le mode de la substance atomique de Porphyre (ἄτομος οὐσία, *individuum*), qui est donné par la dernière division du sens universel. La classification des universaux se fait sur le mode de la division platonicienne (διαίρεσις), du genre le plus élevé vers le bas, selon l’Arbre de Porphyre (ch. 1.3). Avicenne prit cette l’intentionnalité faite sur la base de l’abstraction comme *denudatio*. Il considérait directement un tel objet intentionnel sous la forme de l’essence du cheval prise en elle-même (*equinitas tantum*). Dans la prédication transcendantale de la nouvelle ontothéologie, cet individu de Porphyre, refait par Simplicius, reçoit la signification d’une forme objectivement connue (*aliud esse*) et devient ainsi une substance du troisième genre (*quasi subiectum*). Le savoir actualisé par-derrière en vertu de l’*intellectus adeptus* se produit dans l’âme humaine par le mysticisme pur et dur. C’est ainsi que le soufisme de l’école de pensée chiite fondait l’objectivité moderne en Occident. L’*intellectus agens* cosmique séparé donne à l’âme humaine la capacité de l’intuition intellectuelle et directe dans la forme actuelle et complètement immatérielle qui existe en soi. Cette connaissance effectuée par l’actualisation de l’existant illuminé par-derrière affirme que la forme intelligible existe objectivement dans l’intellect comme *tertium ens*. Cette forme est accessible dans la vision directe. La contemplation de forme—espèce hypostasiée établit une conception différente de la prédication. Elle commence *per prius* avec la forme hypostasiée et va enfin *per posterius* jusqu’à la chose réelle. Si la cognition dans le mode *per prius* est donnée par l’actualisation par-derrière, alors le terme *aliud esse* discuté dans le dernier chapitre signifie substance atomique, qui selon Porphyre, puis Simplicius et d’autres néoplatoniciens sont définis comme substance du troisième genre. La réception de la forme subsistante est possible grâce à l’intellect actif séparé, qui actualise l’intellect individuel acquis qui est présent dans l’homme. Avicenne, après lui l’école du deuxième averroïsme et la modernité entière façonnaient le savoir occidental de cette façon tout à fait étrange. Par l’actualisation de la cognition de l’intellect hypostasié, l’intentionnalité de la modernité et de la postmodernité du type de Descartes et de Husserl est apparue, qui n’a besoin d’aucune médiation des sens et donc également d’aucun diaphanum. Des aristotéliciens comme Johannes Blund rejettent cette conception de l’intentionnalité, où l’espèce est imbriquée dans la substance première. L’école de Blund et le premier averroïsme font une distinction entre l’*intentio prima* sensuelle et l’*intentio secunda* purement intellectuelle (OBJ II, ch. 2.1.2). Ils professent ainsi la conception aristotélicienne de la vérité et de la connaissance selon *De anima* et les *Secondes Analytiques*. La conception de l’abstraction aristotélicienne est défendue par l’exégèse d’Averroès de l’écrit *De anima* et ensuite par le premier averroïsme. L’intellect passif (*intellectus in potencia*) représente une forme intellectuelle de diaphanum. La médiation est nécessaire, car *species sensibilis* est actuelle et elle actualise l’intellect immatériel à son tour. La cognition passe par l’intentionnalité de l’intellect réceptif qui reprend cette forme sensuelle et actuelle. La médiation de l’intellect par la forme sensible est alors indispensable pour accomplir le savoir du monde réel. L’intellect possible reçoit la forme intellectuelle qui est potentiellement donnée dans la cognition sensuelle et avant cela dans la substance matérielle existante. Ces deux scénarios d’actualisation de l’existant et la prédication *per prius* et *per posterius* associée à eux font une *Lichtung* de la vérité et de non-vérité pour produire toutes les versions ultérieures de la métaphysique occidentale.

La pensée du Second Maître trouva une nouvelle forme de philosophie première. Ce mystique philosophique critique a créé une nouvelle histoire d’action de la métaphysique objective et de la science(*Wirkungsgeschichte*), dans laquelle l’être de l’être objectif se révèle et se cache d’une nouvelle manière (*das Offene*, ch. 1.2). À la frontière de l’intellect humain et cosmique, une nouvelle sphère du *tertium ens* est apparue, dans laquelle le premier concept de la réalité objective est né. L’aristotélicien Alfarabi relia la détermination de l’existant principalement à la substance réelle et secondairement à la prédication catégorique et accidentelle. Mais en même temps, sur un mode du néoplatonisme révisé, il postule le type spécial de prédication amphibolique qui transcende la détermination catégorielle de la substance. En combinant ces différents niveaux d’occurrence de la substance (première et deuxième substance, espèce amphibolique, individu objectif), une nouvelle correspondance de la pensée et de la chose émerge, qui change le sens de l’existant. Prises du point de vue des formes immatérielles et pleinement actuelles des intelligences cosmiques, les formes contenues dans l’intellect matériel actualisé par les sens agissent comme une nouvelle base catégorielle (ὑποκείμενον, *subiectum*) pour la prédication ultérieure de l’unité métaphysique. Celle-ci se donne au niveau des déterminations amphiboles de l’existant. La prédication fondée sur l’amphibolie et celle fondée sur la première substance font chaque fois une unité très différente de l’existant. La manifestation du *tertium ens* fait part d’un nouveau projet de métaphysique. Cet existant s’effectue par une nouvelle conception de l’existence qui résulte de la connexion entre l’imposition catégorique et la supposition. Le Second Maître fonde la conception de l’existence objective comme vagabondage de la métaphysique (*Irrtum*) définie par Heidegger. Alfarabi créa l’*Ereignis* d’une nouvelle métaphysique de la nature ontothéologique. Averroès critique Alfarabi pour la première forme historique de l’*Oxfordian Fallacy* (OB II, ch. 3.1.1). Alfarabi commit cette erreur en interprétant de manière erronée le membre moyen du jugement scientifique selon les *Seconds Analytiques*.[[96]](#footnote-96) L’herméneutique suit l’origine de l’existence conçue objectivement jusqu’au troisième modèle de l’*aliud esse*. La nouvelle entité « vient à l’être » (*exsistit*) dans le processus de la vision eidétique. La doctrine d’Alfarabi génère ces formes spécifiques sur la base de l’expérience mystique. Avicenne généralise conceptuellement cette expérience mystique élitiste afin d’instruire le *vulgus philosophicus* en établissant l’objectivité mythologique qui marque la modernité. Les illuminés académiques ne sont pas des mystiques, ils prétendent seulement l’être. Suivant la prescription d’Avicenne, ils contemplent directement son entité inexistante. Ils habitent dans une grotte platonicienne objectivement conçue et interprètent le monde sous l’influence des Furies formées à l’Académie. Le *furor interpretandi* objective et métaphysique de la modernité se tient et tombe avec une nouvelle forme de l’intentionnalité. Les illuminés mettent méthodiquement le monde normal entre parenthèses pour voir le meilleur des mondes dans la caverne platonicienne. Une fois de plus, on peut voir l’œuvre trompeuse des Furies, qui dirigent secrètement le retour des illuminés à la caverne, mais pas à la caverne des mystères, mais à celle forgée par le mythe platonicien. Pour la détermination de l’*Irrtum* d’époque, qui est liée à la forme objective de l’« exsistence », il est nécessaire de relier une nouvelle forme de métaphysique à l’évènement originel de l’Être, qui est lié à la demeure du mortel (*Ek-sistenz*).[[97]](#footnote-97) Le terme herméneutique d’« exsistence » (*exsistere*) est utilisé dans les volumes suivants pour la description des formes objectives de l’existant. Il se distingue donc fondamentalement du questionnement heideggérien de l’Être. La pensée donnée par l’*Ek-sistence* des mortels répond au défi de l’Être. En persistant dans cette question fondamentale de la pensée, l’« *ek-sistenzielles Denken* » de Heidegger reste éveillé et réceptif vis-à-vis de l’évènement originel de l’Être dans le mode cité de la pensée amicale (*Andenken*, ch. 1.2). L’introduction de la prédication ontothéologique dans la métaphysique changeait la chose existante en un simulacre d’« exsistence » objective. L’existence de l’homme et le sens de l’existant sortent (*exsistere*) pour relever le défi majeur du nouveau simulacre métaphysique. Le simulacre est donné comme une nouvelle forme de l’existant du troisième genre. L’herméneutique de l’objectivité transfère donc le terme « exsistence » dans la métaphysique. Le simulacre d’existence fait la base d’une nouvelle métaphysique, en mode de *Seinsvergessenheit* et de l’*Irrtum*. La nouvelle forme d’« exsistence » concerne les changements dans la métaphysique de la scolastique latine, qui proposa une nouvelle forme d’objectivité pour effectuer la transition vers l’âge du nihilisme métaphysique. Transposé dans la nouvelle ontothéologie, l’existant du troisième type reçut une nouvelle forme d’« exsistence », que Rufus de Cornouailles traite dans le terme *exsistere* (OBJ II, ch. 3.3.2). Alfarabi changea le statut de l’existant, en établissant la première forme de la philosophie transcendantale. Sans sa pensée transcendantale, Kant n’aurait pas pu faire une définition postmoderne de l’objectivité présentée dans sa première et deuxième Critique (ch. 1). Le nouveau diacosmos, à la différence du précédent fait dans le néoplatonisme, détient la structure purement monothéiste et ne possède pas de modèle d’émanation donné par la descente des hypostases de l’Un. Le Second Maître, en tant que fidèle de l’islam, respecte dans sa philosophie la différence absolue entre le Créateur et la Création. La falsafa fit le lien entre la pensée des deux grands philosophes de l’antiquité et le monothéisme islamique d’une manière nouvelle, sans suivre le syncrétisme de l’antiquité tardive. Alfarabi reprit la prédication catégorique d’Aristote de la première substance matérielle, car elle n’a aucun caractère hénologique, théurgique et mystique lié à l’Être mythopoétique redoublé de l’Un. C’est la raison pour laquelle Alfarabi refusa le diacosmos des divinités théurgiques inférieures de Jamblique. La forme objective de l’ontothéologie monothéiste occidentale se trouve dans les écrits d’Alfarabi harmonisant la doctrine de Platon et d’Aristote. L’écriture sur l’harmonie entre Platon et Aristote place toutes les formes créatives en Dieu, ce qu’Avicenne présente plus tard dans le concept de l’intellect cosmique actif comme le donateur des formes créées (*Dator formarum*). Le passage suivant décrit l’Être divin simple et séparé. Il contient en soi dans la multiplicité virtuelle des formes. Cette forme d’ontothéologie mythopoétique établit la *Lichtung* de l’objectivité occidentale (*ortus scientiarum*).

« Puisque Dieu, le Loué, est vivant et qu’il a appelé ce monde à l’existence avec tout ce qu’il contient, il était nécessaire qu’avec lui les formes de ce qu’il voulait créer existent dans son Être glorieux et incomparable. » [[98]](#footnote-98)

Alfarabi mentionne la préexistence des formes dans la pensée divine, mais n’analyse pas leur statut métaphysique. La préexistence peut être comprise à la fois dans la théorie de l’émanation du néoplatonisme et dans la pensée aristotélicienne du Moteur immobile, qui contemple sa propre actualité et sa perfection. Cette ambiguïté est résolue par Ibn Adi, le contemporain d’Abunaser, puis par Avicenne. Tous deux complètent la structure ontothéologique de la métaphysique esquissée dans la préexistence des formes dans la pensée divine. Le modèle de la nouvelle synthèse se trouve chez Jamblique, voire sa structure trinitaire des intelligences diacosmiques (ch. 1.3.1). Cette connexion paradoxale du Multiple avec l’Un n’est possible qu’au niveau de la pensée divine éternelle. Elle peut être contemplée par l’intellect humain et par l’analogie ou même par l’univocité.

Elles sont effectuées sur le plan de la prédication formelle et transcendantale de l’existant du troisième genre. La connaissance divine comme conscience réflexive de soi se trouve dans le commentaire sur la philosophie d’Aristote cité plus haut. Alfarabi passe en revue les termes philosophiques de base et les problèmes majeurs de la métaphysique sous forme de questions et de réponses. Grâce à la nouvelle ontothéologie, une nouvelle détermination de la substance et de l’essence a été créée sur la base d’une nouvelle signification de l’existant. Les idées et les formes cachées en Dieu en tant que *tertium ens* sont indifférentes au sens originel du terme par rapport à l’être et au non-être de la première substance hyparchique (*neutrum*). Elle préexiste dans la pensée divine comme un type particulier de la puissance archétypale. L’invention de l’objectivité est inextricablement liée à cette neutralité métaphysique moderne. La philosophie d’Abunaser actualisa le moment paradoxal de Platon dans le dialogue *Parménide* (τὸ ἐξαίφνης, 156d3), lorsque le décèlement musical (*a/lètheia*) de l’existant objectif est révélé pour la première fois (ch. 1.3.1). Cet existant du troisième genre est donné dans la pensée divine comme un substrat séparé et primaire pour toutes les déterminations possibles de l’existant que Dieu peut concevoir en Lui-même. Nous avons analysé le schéma originel de cette ontologiquement neutre sphère à travers l’Un-Être redoublé chez Porphyre, lorsque l’Être prohyparchique précède la conception hyparchique de la prédication chez Aristote (ch. 1.3.1). Les entités possibles que Dieu moderne reflète en soi-même fondent la nature ontothéologique de la métaphysique objective. Les entités créées reprennent ces déterminations divines primordiales, car elles sont nécessairement et complètement cachées en Dieu moderne et elles sont séparées de la création. L’objectivité moderne a été fondée par l’introduction de la version potentielle, absolue et neutre des entités possibles en Dieu de la modernité. Au 19e siècle, la philosophie de l’idéalisme allemand s’en prend à cet absolu neutre. Les philosophes postmodernes éliminérent définitivement (*de fine*) ce Dieu objectivement neutralisé des *Modernorum* pour instaurer la métaphysique nihiliste contemporaine (*novissimum*). Le Second Maître fonda une nouvelle forme d’ontothéologie occidentale en introduisant la prédication amphibole et l’intuition directe des essences données en Dieu. Les écrits d’Alfarabi sur le but et la direction de la métaphysique d’Aristote explorent l’unité de l’existant non seulement par rapport à la substance, mais aussi dans le cadre des déterminations néoplatoniciennes du type « antérieur—postérieur », « potentialité—actualité », « parfait—imparfait » (Dieterici II.35 ; p. 56.1–14). Par la nouvelle forme de prédication amphibole, qui est déterminée selon l’Arbre de Porphyre, la première harmonie entre Platon et Aristote est apparue en Occident.[[99]](#footnote-99) L’introduction de la prédication catégorique des amphiboles abolit le schéma néoplatonicien des émanations et ainsi fit une *Lichtung* pour une *metaphysica generalis* ultérieure. Le nouveau lien entre Platon et Aristote passe par un double visage de la « méta-physique » lié aux déterminations de la première substance. En introduisant la prédication métaphysique de la substance, Averroès et le premier averroïsme refusent l’interprétation erronée de l’aristotélisme faite par Avicenne. L’erreur concerne la métaphysique essentielle, qui repose sur le concept de l’existant générique en forme *ens inquantum ens*. Le second averroïsme et toute la modernité adoptèrent cette nature essentielle de la métaphysique basée sur le sens générique et amphibolique de *tertium ens*. Le Second Maître établit le premier schéma ontothéologique du diacosmos objectif. Le concept de l’existant objectif (Henri de Gand, Scotus, Leibniz) s’y ajoute successivement depuis la seconde moitié du XIIIe siècle. La sphère neutre de la multiplicité et de la simplicité divines constitue le premier domaine ontothéologique de la métaphysique d’Avicenne. Duns Scotus reprit la thèse moderniste concernant l’unité de l’existant sur le mode de la simplicité absolue. Il modernisa la détermination objective de l’*ens inquantum ens* d’Avicenne. La définition moderne finale de la première science intègre la métaphysique d’Aristote dans le schéma transcendantal de la vérité, qui est donnée dans la pensée du sujet moderne. Ce sujet constitue la condition de base pour l’émergence de l’objectivité, car il est séparé de la réalité des substances premières.

La section précédente montre qu’Alfarabi, en tant que Second Maître, entreprend sa propre et nouvelle synthèse aristotélicienne des commentateurs de la métaphysique connus de lui. Abunaser rejette le néoplatonisme pur et adopte la signification catégorique d’Aristote donnée par les substances premières actuelles. Cela se voit notamment dans la position de l’analogie mathématique, que le néoplatonisme tient au rang d’abstraction métaphysique. Alfarabi s’oppose à l’élévation des mathématiques au niveau de la métaphysique. La première science doit s’abstraire de la quantité donnée par les mathématiques et la géométrie ; les mathématiques sont donc exclues de la prétention à être la première science. L’objet de la mathématique est simplement idéal et non essentiel, car l’essence n’existe que dans les choses réelles (Dieterici II.35, p. 57.3–9). L’unité de l’existant n’est pas analogique, mais catégorique, car elle est donnée par rapport à la substance. Les mathématiques sont une science basée sur l’abstraction ; elles n’ont donc pas de statut ontologique comme dans le cas des néoplatoniciens mentionné ci-dessus (Jamblique, Simplicius). La prédication faite par la première science concerne le monde réel. Elle se situe donc au niveau de l’abstraction métaphysique, fondée de manière univoque, et non au niveau de l’analogie donnée de manière équivoque. L’objet recherché de la première science est identifié par l’unité qui est donnée par rapport à la détermination finale de l’unité catégoriquement prédite au niveau de la substance seconde. Dans la première science, qui étudie les substances premières divisées, appartient explicitement la théologie. Dieu comme Créateur est le commencement de tout être créé (Dieterici II.35, p. 56.23–25). La détermination catégorique et transcendantale de l’existant n’a qu’un seul objet final de connaissance, sinon il y aurait une double connaissance de la philosophie première. Le dialogue le plus célèbre de Platon place cette unité derrière l’essence (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). Par conséquent, la recherche de l’unité ultime au-delà de la première substance nie finalement l’unité métaphysique fondée sur l’existence des choses réelles.[[100]](#footnote-100) Alfarabi donne cette unité ultime de l’Être par rapport à Dieu dans le projet transcendantal de la métaphysique. Alfarabi est le premier protagoniste de la théorie de la vérité unique, que le groupe de l’averroïsme second et des modernistes soutiennent avec véhémence par les condamnations de Paris et d’Oxford en mars 1277. Il défend néanmoins la position spécifique de la théologie sur la philosophie plutôt conçue comme un aristotélisme pour le peuple.[[101]](#footnote-101) L’ambiguïté de la substance fonde l’ambivalence de la première science, qui se définit à la fois par l’investigation de la substance et par la détermination ontologique de l’Être premier comme l’Un et la Vérité absolument simple et séparée. Cette justification légitime le passage de la *Métaphysique* cité ci-dessus en reliant l’existant et la vérité, tous les deux données dans le mode *simpliciter* (*Met*. 1026a33–35). Selon ce passus de la *Métaphysique*, la vérité unifiée se relie à la substance comme l’Être (τὸ ὂν) existant en mode de la simplicité originelle (ἁπλῶς λεγόμενον). Par conséquent, le Second Maître cherche cette vérité première et dernière correspondant à la prédication transcendantale et unifiée, car le Créateur est cette vérité. La nouvelle prédication de la vérité et de l’existant transcende les déterminations catégorielles aristotéliciennes. L’Un néoplatonicien hors de la substance ou l’Un aristotélicien comme substance supérieure sont entièrement séparés des sphères célestes subordonnées et ils les déterminent simultanément. La prédication *per prius* détermine la prédication amphibolique l’existant et la prédication aristotélicienne de substance.

Après le départ du Second Maître, la métaphysique nécessairement prit deux directions totalement opposées. La détermination aristotélicienne de la substance procède dans le cadre de la prédication catégorielle. La première substance forme la source du mouvement et de la causalité qui respecte le datif métaphysique à son tour. Les substances sont principalement liées au Moteur immobile d’Aristote, qui est donné physiquement comme *Primum mobile* et métaphysiquement comme *Prima causa*. Le platonisme, en revanche, insiste sur l’Un absolument séparé qui est situé derrière l’Essence et l’Être. Le lien primaire de l’Un avec le monde des formes cosmiques est accompli par la détermination ontothéologique de l’existant du troisième genre. Il fait la sphère de la multiplicité neutre, qui est pensée et conservée dans l’Un néoplatonicien. L’Un séparé est aussi le Multiple dans l’Être dupliqué de Porphyre, afin de contenir toutes les déterminations potentielles de l’existant dans la forme primordiale du *tertium ens*. La connexion de l’Un avec le Multiple est causale, formelle et finale. Elle se fait par la participation mystique et objective. La vision mystique de la modernité descend donc de l’Un vers le bas jusqu’à la multiplicité des formes et des substances. De même, au moyen de l’abstraction aristotélicienne, on peut monter de la substance première hylémorphique vers l’Un. En combinant les deux formes de vision, la structure unitaire de la métaphysique ontothéologique moderne voit le jour. Le point de vue de la catabasis de l’Un vers la création s’interroge comment l’intellect humain arrive à reconnaître la forme hypostatique dont la première signification est donnée dans le domaine de l’Un. La forme moderne d’abstraction (*denudatio*) représente l’intuition directe et évidente des illuminés modernes qui porte sur la forme hypostatique. Elle est donnée comme *neutrum* ontothéologique dans l’Intellect divin or comme *tertium ens* dans le cosmos des hypostases. La conjonction mystique de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*) avec la pensée hypostatique de l’Un fait que les illuminés sous l’influence des Furies « voient » cette forme objective. La folie objective de la modernité (*Irre*) consiste dans le fait que les deux sujets (l’illuminé et la forme reconnue par lui) créent l’unité mythologique avec l’*intellectus agens* cosmique. Le sujet de l’illumination porte sur les formes autonomes et l’amphibola, qui sont communiquées par l’intellect acquis. Ceci est illuminé par l’intellect actif détaché. L’anabase à Dieu est établie d’abord par l’abstraction aristotélicienne, qui est donnée par les perceptions sensuelles aux formes reconnues dans l’intellect matériel actualisé (*intellectus in potencia*). L’intellect aristotélicien suit alors le chemin de la cognition naturelle causalement donnée et se termine auprès Dieu naturellement reconnu comme *causa prima*. L’intellect acquis (*intellectus adeptus*) devient un point d’intersection des deux trajectoires ontologiques déterminées comme une anabase de la connaissance et une catabase des formes intellectuelles. La perspicacité gnostique et mystique de l’intellect acquis suit le chemin de l’existant et il monte à l’unité avec l’aide des formes cosmiques. Cette unité est donnée au niveau de l’ontothéologie par la descente (catabasis) de l’Un au Multiple. L’intellect éclairé considère et interprète le chemin de l’unité à la pluralité dans la direction opposée, parce qu’il s’élève (anabasis) à travers le sens de l’existant considéré objectivement et mystiquement vers l’Un. Le deuxième étage de la cognition représente un produit typiquement néoplatonicien, car les illuminés de l’antiquité tardive comme Simplicius ont transcendé l’unité catégorique donnée dans l’*Isagoge* (ch. 1.3.1). L’unité de prédication, qui est donnée au niveau de la substance seconde reconnue par les sens, est censée atteindre l’unité néoplatonicienne donnée au niveau des formes et des intelligences hypostatiques pures. Ce niveau de l’existant ne peut être atteint directement que par l’*intellectus adeptus*, qui reste lié à l’*intellectus agens* céleste, immatériel et détaché. Ce type de vision théorique et mystique complète la connaissance de l’intellect humain. Son actualisation sensuelle est donnée au niveau de la première intention (*intellectus in potencia*) et la réception intellectuelle la suit sous la forme de la seconde intention. Cette réception est ensuite complétée par l’abstraction active des formes hylémorphiques (*intellectus in effectu*). Ce type d’intellect aristotélicien actualisé à partir des sens constitue le deuxième stade de la cognition. Au niveau de la deuxième intention, l’illumination mystique néoplatonicienne (*intellectus adeptus*) commence son activité. Elle est liée à l’activité de l’intellect aristotélicien déjà actualisé et immergé dans la réalité hylémorphique. La nouvelle vision de l’existant contemple directement les formes hypostatiques actuelles qui sont produites par l’activité de l’*intellectus agens* séparé. Abunaser fait une synergie de deux actualisations de l’intellect, qui a été acceptée par Avicenne et rejetée par Averroès. La métaphysique basée sur l’illumination connut un dynamisme inattendu dans les générations suivantes de penseurs chrétiens et arabes. Elle fonctionne comme un fondement discret de l’objectivité depuis toujours. L’abstraction et l’interprétation aristotéliciennes de la cognition selon le *De anima* ont été surmontées dans la nouvelle ontothéologie par le fait que le Second Maître introduisit un autre plan de la cognition. La nouvelle détermination des formes hypostatiques se fait au niveau de l’intellect acquis, qui se fonde sur la cognition déjà assurée par l’*intellectus in effectu*. Elle est actualisée grâce à l’actualisation de face, c’est-à-dire à partir de l’abstraction aristotélicienne donnée par l’*intellectus in potencia*. L’intellect acquis est actualisé par la cognition naturelle. Ensuite, cet intellect hypostasié comme substance du troisième type communique directement par l’illumination avec l’intellect actif séparé des intelligences cosmiques. La première direction de la nouvelle métaphysique concerne la substance et ses propriétés. La deuxième direction suit les propriétés amphiboles de l’existant, qui transcendent la causalité de la première substance.

Grâce à cette triple ambiguïté, qui est donnée par la nouvelle position de la substance, de l’essence et de l’intellect, l’existant se donne dans l’espace de la nouvelle ontothéologie comme A et en même temps comme Non-A. L’archéologie herméneutique retrouve ainsi l’évènement originel de l’émergence de l’existant du troisième genre (*Ereignis*). Cette entité fonde l’objectivité occidentale sur le mode de la *Lichtung* originelle, qui est liée à l’Être archaïque. La philosophie du Second Maître fait la *Lichtung* de la métaphysique occidentale selon le modèle du Premier maître. Par l’effet historiale de l’*a/lètheia* ainsi déterminée, toutes les formes futures de la métaphysique occidentale coexistent désormais sur le mode de la non-dissimulation (*alètheia*). La métaphysique reprend dans la falsafa persane deux directions après la mort du Second Maître, puisque Platon et Aristote déterminent la double détermination de la première science. La métaphysique explore dans la ligne du « τὰ μετὰ τὰ φυσικά » d’Aristote, la première substance comme *causa prima* de l’origine et du déclin des corps et de leur mouvement (*Primum mobile*). Cette direction de la « méta-physique » prend Averroès. Il est devenu un aristotélicien d’Occident jusqu’alors invaincu et connu sous le titre unique de « Commentateur ». Ou la métaphysique explore dans la lignée de Plotin les déterminations transcendantales de l’existant, données derrière la physique et liées à l’unité hénologique originelle de l’Être hors de la substance première (*passiones entis*). Avicenne prend cette direction de la métaphysique comme l’unité transcendantale de l’existant dans son étantité pure. Cette direction définit la métaphysique comme l’investigation des dernières déterminations de l’existant en soi (*ens inquantum ens*). Ces déterminations sont données en dehors de la prédication catégorielle d’Aristote. Celle-ci, à son tour, est donnée dans le mode d’imposition de la première substance reconnue empiriquement (substance *qua* substance). Pour les générations suivantes d’interprètes du Second Maître, tels qu’Avicenne et Averroès, une autre gigantomachie est apparue. Elle concerne la primauté platonicienne de l’Un entièrement séparé et la connaissance aristotélicienne des causes du mouvement, qui sont liées à la substance première et à la cause première. Métaphysique d’Alfarabi intègre Platon et Aristote par l’illumination de l’existant de face et se poursuit par le processus d’illumination faite par-derrière. L’intuition des formes qui en résulte naît dans l’âme humaine grâce à l’action de l’intellect supérieur (*intellectus agens*), qui existe séparément dans le monde des formes néoplatoniciennes pleinement actuelles. Cette forme d’intuition établit la logique du monde de *more geometrico* selon l’œuvre de Proclus *Stocheiōsis theologiké*, qui a été adaptée sous forme scolastique dans le livre *De causis*. La tradition occidentale de traduction des *Elementa theologica* a commencé dans l’académie géorgienne Gelati (XIIe-XIIIe s.), qui était l’analogue de l’université impériale de Constantinople (Πανδιδακτήριον τῆς Μαγναύρας). Cette école enseignait la médecine, la philosophie et le droit à partir du Ve siècle. Le théologien et philosophe gélatineux Ioane Petritsi (vers † 1125) introduisit l’étude des *Elementa* de Proclus dans la tradition occidentale via une traduction en géorgien. L’école scolastique des porrétans adopta cette vision des formes à partir du *Liber de causis* et des *Nominales* et plus tard l’école du second averroïsme. Le projet de la métaphysique aristotélicienne, par contre, est basé sur l’actualisation du sens de l’existant en face. La connaissance commence et se termine avec la substance hylémorphique réelle comme source du mouvement et des déterminations catégorielles. La vision métaphysique de l’intégralité de l’existant se fait de l’existence de la substance hylémorphique réelle à sa cause première et dernière. Cette cause est à nouveau donnée comme substance première. Il ne s’agit pas d’un pseudo-mouvement des idées dans la pensée divine, qui sont potentiellement et formellement données, mais du mouvement de la substance, qui est effectivement donné par rapport aux états matériels du corps et finalement aussi par rapport aux sphères stellaires immatérielles, aux intelligences cosmiques et au Moteur premier, entièrement séparé. Il est défini comme une pure réalisation de l’intellect réflexif. Ce projet ne peut pas créer une substance, un corps, une matière, un temps et un espace parallèles et ontologiquement neutres, comme chez les néoplatoniciens. La prédication *per prius* et *per posterius* reçoit un caractère catégorique dans le cadre de l’énoncé général et univoque sur la première substance réelle et agissant effectivement. La compréhension part de la substance réelle existante, qui actualise l’intellect passif par l’appréhension des sens (*intellectus possibilis*). L’intellect activé par l’actualisation en face construit la structure de l’abstraction (*ens secundum rationem*) pour atteindre la substance première réelle, qui existe pleinement en soi. L’aristotélisme agit conformément à la priorité des causes du mouvement ontologiquement donné comme une transition de la puissance à l’actualité. Ce premier niveau de causalité fait la base des déterminations suivantes des corps, leur origine, leur disparition ou leur mouvement. La première philosophie suppose un monde de substances séparées, immatérielles, qui existent au-delà de la physique sublunaire et sont reliées à l’existence de la Première cause. L’attitude réaliste expose un projet de la première science comme « méta-physique » et part de la cognition du monde réel, qui est donnée par les sens et par l’*intellectus in potencia* fait par Alfarabi. La composante réceptive de la cognition est actualisée à partir de la substance réelle. Par conséquent, elle ne peut pas regarder le monde à partir de l’unité transcendantale des formes, qui sont données comme étant subsistantes ou substrat de l’intellect. L’*intellectus adeptus* conçu par les néoplatoniciens et ensuite remanié par la falsafa opère ce type de réceptivité surnaturelle. Alfarabi se trouve à la frontière entre la métaphysique aristotélicienne et néoplatonicienne. Par conséquent, Avicenne et Averroès considèrent à juste titre le Second Maître comme un interprète incontestable du Premier Maître.

## 2.2 Détermination ontothéologique de l’existant (Ibn Ādi)

L’enseignement du philosophe chrétien Yahya ibn Ādi Abu Zakariyya atteste le conflit des deux courants de la première philosophie, qui couvait entre les aristotéliciens et les néoplatoniciens. Ibn Ādi (†974) a dirigé l’école de la sagesse de Bagdad (*Bajt al-Hikma*) après le départ d’Alfarabi. Le philosophe et théologien modifia certains points de l’enseignement de son maître afin qu’ils puissent mieux remplir leur fonction apologétique dans le cadre de la théologie chrétienne. Ce jacobite devait défendre philosophiquement l’unité de la substance et la diversité des personnes dans la Trinité divine contre l’école strictement monothéiste des philosophes islamiques dans le cercle du néoplatonicien al-Kindī. Ibn Ādi ne procède pas à l’harmonisation des philosophies d’Aristote et de Platon à la manière du Second Maître. Ceci est approuvé par le fait qu’il n’utilise pas dans ses œuvres le concept d’intellect acquis (*intellectus adeptus*) de son maître Alfarabi (Périer 1920a, 220). Ibn Ādi se contente du premier niveau d’abstraction dans le cas de la connaissance des choses créées et du statut aristotélicien par rapport aux universaux. L’attitude aristotélicienne concernant la relation entre la première et la seconde substance est montrée par la citation de son œuvre *Sur la nécessité de l’incarnation*.[[102]](#footnote-102) L’orientation aristotélicienne de sa philosophie support Dieu comme cause créatrice effective séparée du reste de la création. L’existence est inséparable de la substance première aristotélicienne et les universaux sont reconnus en dehors des choses existantes. L’existence dérivée des universaux est prouvée par le *modus tollens* utilisé pour défendre la prédication catégorique d’Aristote contre les néoplatoniciens.[[103]](#footnote-103) La métaphysique d’Ibn Ādi rejette les entités hypostasiées du troisième genre. Ces existants seraient placés au niveau de la première substance, qui est un pur non-sens. Il adhère à l’attitude catégorique de son maître formée par deux interprétations de *Cat*. 2a11–16 (ch. 2.1). Porphyre suivit le procédé très similaire (ch. 1.3). Citons la défense de l’abstraction d’Aristote à partir de son texte clé, qui analyse les différentes formes de l’existant. Ibn Ādi défend l’être séparé de la première substance pour fonder la prédication catégorique universelle. Il ne peut pas être dérivé de la définition de l’homme en tant qu’individu, qui a été créé par la division des choses générales dans le cadre de l’arbre de Porphyre.

« Ceci est si évident et manifeste que l’on ne cherche pas à le prouver et qu’on n’est pas obligé de le rendre clair. Il faut que cette chose en question doive [1] soit s’accorder en tout point avec l’homme existant qui est composé d’une matière et d’une forme (et cela entraîne une absurdité, car le composite [substance première] avec sa matière et son corps, sera en nous-mêmes, et cela reviendrait à ce que la chose occurrente existe en nous-mêmes ; et cela est manifestement inadmissible… » [[104]](#footnote-104)

Ibn Ādi rejette l’idée que le concept d’existence soit pris au même niveau que la première substance. L’individu donné par la division universelle n’est pas la première substance, car ils n’ont pas la même forme d’existence. Ce qui était évident pour l’aristotélisme critique, est devenu absolument confus au cours du temps. La citation témoigne sur la première arrivée des *Modernorum* occidentales dans la Maison de la sagesse, qu’Avicenne représente dans la génération suivante. L’existant objectif duplique la première substance actuelle. Le *tertium ens* a été introduit dans l’Occident latin par les porrétains de la lignée d’Avicenne. Le groupe des porrétains à Oxford l’a combiné avec l’hylémorphisme universel. En accord avec Aristote, Ibn Ādi affirme que l’existence des universaux requiert une preuve supplémentaire par la voie de l’abstraction et de la déduction. Les universaux ne sont pas donnés par l’expérience directe comme une substance hyparchique. Par conséquent, la thèse aristotélicienne soutient que les universaux ne peuvent pas se trouver dans les substances hylémorphes existantes, car leurs formes sont actuelles et matériellement données.[[105]](#footnote-105) Le principe de la *destructio primis* confirme le fait que sans la première substance, il n’y aurait pas de sens au niveau de la prédication catégorielle faite par les substances secondes.

Mais grâce à la participation à la Vérité et à l’Un, le concept universel signifie beaucoup plus pour cet académicien de Bagdad qu’une simple représentation de l’essence dans la pensée cognitive. Al-Farabi fonde la doctrine de l’essence hypostatique en mettant en place un système de double abstraction et en créant une nouvelle forme d’*aliud esse* comme existant du troisième genre (ch. 2.1.2). Ibn Ādi n’a pas besoin d’une hiérarchie néoplatonicienne ou amphibolique de formes hypostasiées pour créer la prédication *per prius* comme son maître Alfarabi. Ibn Ādi introduisit les déterminations catégorielles directement dans l’intellect et l’intentionnalité de Dieu trinitaire. De cette façon, un nouveau type de prédication ontothéologique apparut. Il fait une imposition catégorielle en dehors de l’existence d’une première substance réelle et de l’intellect humain (*neutrum*). La neutralité ontologique est principalement donnée dans Dieu moderne. La sphère de son intentionnalité et de sa pensée englobe les existants comme pure possibilité. Cette neutralité divine et objective est transmise à la création en tant que volonté divine et sa puissance créatrice. La nouvelle interprétation des relations dans la Trinité divine fonctionne sur le mode particulier *per prius*. De cette façon, un nouveau type de prédication ontothéologique est né, qui génère l’imposition catégorielle au-delà de l’existence d’une première substance réelle. Ce procédé influença de manière fondamentale le concept d’objectivité d’Avicenne. Le « *neutrum* » divin et objectif descend sous forme de formes créatives dans la création. La conception philosophique de la Trinité divine constitue la deuxième raison pour laquelle cet apologiste chrétien et représentant important de la falsafa reste sur la liste des auteurs établissant l’objectivité. Cet aristotélicien et chrétien souligne que les personnes de la Trinité sont une seule substance séparée de la création. Il fournit une défense originale de l’unité et de la multiplicité dans la Trinité divine. Le deuxième étage de la prédication *per prius* est composé de telle manière qu’elle défend philosophiquement contre l’islam monothéiste la multiplicité et l’unité en un seul Dieu, y compris la dépendance différente des trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. L’essence divine demeure en elle-même et elle est une ; par conséquent, Dieu dans son essence est un. Mais l’essence divine est donnée dans trois relations hypostasiées (c’est-à-dire des « personnes »), qui sont distinctes par rapport à l’acte de la réflexion.[[106]](#footnote-106) Citons maintenant la partie essentielle du *Traité* *sur l’unité de la Trinité divine*. L’intellect se reflète dans sa propre activité et se perçoit ainsi simultanément comme l’objet de l’auto-réflexion.[[107]](#footnote-107) L’intellect de Dieu est l’un et il se donne par lui-même (*'aql, intelligere*). Au cours de l’autoréflexion, il fait apparaître la personne du Fils comme une nouvelle détermination au sein de l’essence divine (*'āgil, intelligens*). L’achèvement de l’autoréflexion procède à la fois de l’intellect et de son action réfléchie et ils donnent naissance à la personne du Saint-Esprit. Il revient au Père et au Fils car il est l’objet interne du Père et du Fils et en même temps fait la consommation de leur pensée (*mā'gūl, intelligibile*). Les relations immanentes des personnes divines entre elles et au sein d’une essence divine sont nécessaires, éternelles et par là même hiérarchisées (*processio*) dans le cadre de la prédication *per prius*.[[108]](#footnote-108) L’extrait cité du *Traité sur la Trinité* souligne que la différence entre les personnes est donnée dans le mode *per prius*, mais assume la relation donnée par un triple mode de pensée et pas du tout par la pluralité de trois substances (*Traité I*, p. 22). La nouvelle forme de prédication primordiale permet l’unité et la multiplicité directement au niveau de la Trinité divine, c’est-à-dire dans la sphère de l’Un différentié. Le modèle de dédoublement autoréflexif de l’intellect provient des *Ennéades* de Plotin. L’analyse de la cinquième *Ennéade* étudie le processus de la vision double. Ibn Ādi a pu connaître la cinquième *Ennéade* par la paraphrase dans l’œuvre *Theologia Aristotelis* et aussi par son application dans le commentaire de Porphyre sur le dialogue *Parménide*. Ce dialogue introduit la forme de l’Être doublé de l’Un (ch. 1.3.1). Le passage suivant de la *Theologia Aristotelis* montre le dédoublement néoplatonicien de l’Intellect hénologique, qui est présenté comme un acte de compréhension réflexive.[[109]](#footnote-109) Cet enseignement arriva aux écoles philosophiques de Bagdad à travers les écrits du *Corpus Plotiniana Arabica*. Ibn Ādi, suivant le modèle de la différence interne de Plotin (ἕτερον ὂν), souligne que le Fils et l’Esprit sont seconds dans l’ordre de cette prédication, mais sont néanmoins impliqués dans le génitif subjectif de l’essence unique (τοῦ εἴδους) comme il en est le cas dans les *Ennéades* citées plus haut (*Enn*. 5.5.7.4). Nous trouvons une triade similaire de relations au sein de l’intellect divin déjà dans l’écrit *Al-Madīna* d’Alfarabi, d’où elle a probablement été adoptée par Ibn Ādi.[[110]](#footnote-110) Le sage maître jacobite influença les théologiens et les philosophes d’orientation aristotélicienne (al-Ghazālī, Averroès) notamment sur la question de la création du monde *ex nihilo*, de l’existence des attributs divins, de la résurrection du corps et de la cognition divine des choses individuelles (Périer 1920a, 222). La nouvelle prédication des Personnes de la Trinité divine sert d’argument clé contre al-Kindī. Ibn Ādi défend le concept de Dieu unique dans le cadre de la Trinité chrétienne qui semble être polythéiste. Le traité *Défense de la Trinité contre Al-Kindi* réfute la possibilité de compositions en Dieu au niveau de la substance, de l’accident, du genre ou de l’espèce (éd. Périer, p. 118–28). Ibn Ādi crée une nouvelle forme de l’Être dupliqué de Porphyre, qui n’est pas du tout liée à l’Être prohyparchique de l’Un, mais à l’Être hyparchique de la première substance d’Aristote (ch. 1.3). La substance divine est déjà donnée dans le mode *per prius* comme une triple modalité (*hypōstasis, persona*) d’une essence. Grâce à l’acte triple de l’autoréflexion divine dans l’unique substance divine, ils sont donnés dans un mode prédicatif différent par rapport à l’unité substantielle. Ibn Ādi laisse en vigueur la différence existant au niveau des propriétés transcendantales secondaires du type Bien (Père), Sagesse (Fils) et Puissance (Esprit saint). La détermination des personnes dans le triple acte de penser établit dans l’essence divine la première réduplication moderne de l’existant au niveau de l’ontothéologie. La définition de l’Esprit saint comme intelligible forme un nouveau genre d’entité représentationnelle, qui est liée au double acte de pensée du Père et du Fils sur le mode de la relation hypostasiée (*esse ad*). Cette relation hypostasiée aura un grand avenir dans la version moderne de l’objectivité depuis 1280. Mais cette appropriation latine sera inspirée par la réception du *Commentaire sur les Catégories* de Simplicius (ch. 1.3.2). Ibn Adi élargit le concept d’*aliud esse* inventé par Alfarabi et il donna à cet existant un statut ontothéologique au niveau de l’autoréflexion divine. Dieu moderne garde l’intention du monde avant même de le créer. L’individu objectif atteint la détermination absolue dans le mode *semel—semper*, qui existe directement dans le Dieu moderne. Ce que le Dieu moderne conçoit dans son intellect, cette chose garde une durée éternelle. Dieu contient en lui la possibilité objective de l’incarnation future du Fils de Dieu dans le monde matériel sous la forme de l’intention divine. La vision intentionnelle divine de l’Incarnation est donnée par l’autoréflexion trinitaire, qui est donnée au niveau de l’unique Essence divine. La vision des formes futures de la création est donnée sur le mode de la réflexion créatrice, qui contient en elle-même l’intention des choses créées. Celles-ci, par contre, contrairement à l’Incarnation, sont données simplement comme des accidents de la pensée divine. Leur « exsistence » se déroule dans la neutralité ontologique qui ne fait pas encore l’objet de sa volonté créatrice. Cette détermination de la création procède de Dieu dans le mode *intellectum secundum*.[[111]](#footnote-111) Elle retient une signification essentielle pour la détermination ultérieure de l’objectivité donnée par Avicenne.

Cette démarche offre une double prédication *per prius* qui concerne deux plans des relations qui se trouvent dans le Dieu moderne : 1) trois Personnes dans la substance divine ; 2) l’existence objective de la création dans l’esprit divin. L’acte créateur ultérieur lie cette prédication prohyparchique des relations au sein de la substance divine et à l’essence objective de la création dans l’esprit divin. Cet acte trouve son expression dans la prédication causale *per posterius* pour l’origine de la création et l’incarnation du Verbe de Dieu dans le monde (*Traité VII*, p. 89–91). La création et l’Incarnation procèdent au niveau de la substance sublunaire, qui s’actualise dans la substance ou dans le corps et est dotée d’accidents associés. Contrairement au statut ambivalent de la substance chez Alfarabi, Ibn Ādi se contente de l’existence de deux ordres de substances (Être incréé et substance créée). Dans ce point clé, il reste sur le plan aristotélicien de la métaphysique. Après la déduction ontothéologique primaire du Fils et de l’Esprit à partir du Père (*processio*), ce philosophe arabe et chrétien effectue une nouvelle apologie de l’incarnation de Dieu, autre pierre angulaire du dogme chrétien. Le monophysisme jacobite d’Ibn Ādi met l’accent sur la position co-essentielle du Verbe incarné, qui possède la nature divine. En Christ, il n’y a pas de distinction entre la divinité et l’humanité. Un passage clé pour l’émergence d’un contenu objectif dans la pensée divine est assuré par le traité cité plus haut sur la défense de l’Incarnation (*Traité VI*, pp. 81–83). Avicenne utilise cette section pour construire la première version objective de la métaphysique ontothéologique (ch. 2.3.3). La place originale de l’objectivité dans la pensée divine a été inventée par le Second Maître, voir chapitre précédent. Une nouvelle version se trouve dans le traité d’Ibn Ādi sur les modes diverses de l’existence des étants. Ce traité décrit l’existence des formes dans la pensée divine comme suit :

« Dans la mesure où c’est leur existence divine, qui est leur existence réelle (j’entends par là leur étant dans l’essence divine), et si aucune autre détermination ne s’y ajoute, ils n’ont besoin de rien d’autre en dehors d’eux-mêmes. (…) Les trois autres états d’existence doivent nécessairement être reliés à cette manière. Cette voie est donnée aussi longtemps que le Créateur le désire, loué soit son nom. » [[112]](#footnote-112)

Une fonction clé vient à la définition du nouveau type de l’existant, qui a une forme essentielle et ne contient aucune autre détermination de l’être (« *they are not clothed with anything else*»). La prédication définit une nouvelle forme des objets au sein d’une substance divine. Faite de cette façon, une autre sphère ontothéologique d’objectivité est née. La prédication univoque aristotélicienne se rapporte à l’autoréflexion divine d’origine néoplatonicienne. Ce Dieu reflète en lui-même de manière trinitaire la création inexistante, qui est donnée d’une manière prohyparchique. L’intention et la réflexion divines fondent en Dieu une nouvelle sphère d’ontothéologie. L’acte d’intentionnalité se trouve directement dans l’intellect divin. Le terminus *aliud esse* d’Alfarabi reçoit une nouvelle forme selon le schéma de l’intentionnalité produite par Dieu moderne. Cette audacieuse opération moderniste permet d’appréhender la totalité de l’existant à partir de la position située au niveau de l’œil divin. L’intentionnalité créatrice sera plus tard reflétée par le terme « *esse ad*». Ce terminus joue le rôle majeur par l’entremise du *Commentaire sur les Catégories* de Simplicius, en fondant la métaphysique objective d’Olivi, Henri de Gand et Duns Scotus. Le chemin mythologique fait l’unité des illuminés avec la pensée de Dieu moderne. Un tel *Ge-Stell* totalement illusoire fonda la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) qui dirige la vision objective du monde. L’autoréflexion divine donnée dans l’essence trinitaire pense quelque chose, entreprend une intention objective et veut ensuite réellement créer quelque chose. Le nouveau *factum* de l’ontotéologie est divinement conçu, objectivement voulu et choisi pour être créé. Cette procédure ingénieuse créa la nouvelle possibilité de la prédication concernant *tertium ens*. Les choses créées et les universaux en pensée sont séparés de l’aspect substantiel de la Trinité divine. Les pensées intentionnelles en Dieu reçoivent une nouvelle forme d’« *exsistence* », qui est principalement orientée *ad extra* et qui « exsiste » (*exsistere*) dans l’intentionnalité et potentialité divine. Cette non-existence mythologique est liée à l’être divin (*esse ad*). Les concepts neutres demeurent dans la pensée divine sous la forme des objets intentionnels, car les choses n’ont pas encore été créées. Faite de cette manière, la première définition objective de l’existant surgit sur le mode de l’intentionnalité archétypale démiurgique. Les premières entités objectives préexistent dans l’intentionnalité archétypique fondée du Dieu moderne qui est absolument séparé du monde. La définition d’un tel neutre « pas–encore–existant » n’est séparée que du pur néant. Ainsi, une nouvelle figure de l’individu de Porphyre apparaît, qui détient les caractéristiques de l’existant minimal (*esse diminutum*). Cette substance atomique en tant qu’*individuum* réside dans la sphère de l’éternité et elle est prédite par les déterminations ontothéologiques de l’existant. L’individuum objectif garde une nature absolument immuable, qui existe directement dans Dieu moderne. Le nouveau type des illuminés fait un compagnon divin au niveau de l’Esprit saint. Ils observent directement le déroulement de l’intentionnalité divine. Ibn Ādi introduisit une nouvelle forme d’existence et il établit une nouvelle forme de diacosmos et une nouvelle forme de *tertium ens*. La transformation de l’individuum néoplatonicien en pensée divine sous la forme de l’objet intentionnel d’Alfarabi (*ma'qūl ṭhānī, intellectum secundum*) fonda un nouveau type de prédication amphibolique sur le plan ontothéologique « *semel—semper*». L’école porrétaine de l’Occident latin se servit de cette prédication pour créer la métaphysique de *tertium ens.* Elle marche aujourd’hui par le déguisement de *mathesis universalis*. Le passage de la trinité néoplatonicienne des propriétés transcendantes (γνῶσις, δύναμις, ἀγαθότης), qui avait été adoptée dans l’ouvrage *Stocheiōsis theologiké* de Proclus, va à la triade aristotélicienne « intellect — sa performance — son objet ». Cette transformation peut être datée dans l’ouvrage d’Ibn Ādi autour de l’année 965 (Lizzini 2003a, 500). Cette année constitue la date approximative de l’émergence de l’objectivité en l’Occident.

Avicenne transfère cet existant pur dans la pensée divine dans le monde. Il se laisse manifester dans l’intuition directe de l’objectivité (*hoc esse tantum*, ch. 2.3.1). Installé dans la Maison de la Sagesse de Bagdad dans la seconde moitié du Xe siècle, le prototype de Dieu moderne acquiert un ensemble très spécifique des caractéristiques aristotéliciennes. Le nouveau diacosmos se place en dehors du néoplatonisme et des formes polythéistes d’ontothéologie données par l’émanation néoplatonicienne. La pensée intentionnelle des objets non-créés a été ajoutée à l’essence actuelle de la Trinité divine. Ibn Adi créa une nouvelle *Lichtung* de la vérité et non-vérité, où des « exsistants » potentiels se trouvent dans leur neutralité ontothéologique primaire. Ainsi, une nouvelle forme d’inconditionnalité de l’existant du troisième genre (*alètheia*) émerge dans la philosophie occidentale. Ce *tertium ens* fonda la métaphysique de l’objectivité. Avicenne commence à prédire ces propriétés hypostasiées déjà au niveau des substances premières par la comitation objective (ch. 2.3.2). L’émanation graduelle des formes à partir de l’Un, qui est donnée dans le néoplatonisme de Proclus *modo geometrico*, est abolie dans la nouvelle ontothéologie de deux manières à la fois. Premièrement, l’unité primordiale de la substance divine et dans la multiplicité des trois Personnes est complètement séparée des consubstantielles émanations néoplatoniciennes. Deuxièmement, l’acte de création sépare l’essence de la Trinité divine de l’existant objectif conçu par Dieu et donné sur le mode des accidents potentiels, qui sont faits sur le plan de l’intentionnalité divine (*esse ad*). L’acte originel de la pensée créatrice est fondé de manière *per prius*. Il crée *per posterius* une sphère de l’existant objectivement voulu par Dieu. Ces existants, ils dépendent entièrement du premier acte de la pensée divine et ne sont séparés qu’en ce qui concerne leur être individuel. Ceci répond à la définition de base de l’individu dans l’*Isagogé*. La distinction se fait au niveau de l’espèce supérieure (ici, l’esprit divin) et les individus ne sont distingués que les uns des autres (*aliis*, ἐν ἄλλοις, ch. 1.3). Cela conduisit à une nouvelle définition de la substance indivisible et neutre (ἄτομος οὐσία, *individuum*) donnée par la subdivision finale du sens universel que le Dieu moderne entend en lui-même pour toujours. Avicenne fait usage de l’autoréflexion divine proposée par Ibn Ādi. Il définit le Dieu moderne comme le Donneur productif de formes (*Dator formarum*) qui sont séparées de son existence. À la fin du Xe siècle, la prédication des états possibles comme contenus intentionnels dans l’intellect divin établit une sphère mythopoétique de la pensée humaine et divine en mode *esse ad*. Tous les deux types de pensée sont analogues et ne diffèrent que par l’actualité et la potentialité, l’infinité et la finitude. Cette intuition de l’essence divine joue un rôle clé dans l’émergence de la forme occidentale de l’objectivité dans la philosophie de Duns Scotus. Après l’an 1280, les penseurs du second averroïsme utilisent la prédication transcendantale de l’existant, qui est donnée au niveau de la réflexion divine (*ens diminutum*). Les modernistes latins ne savaient pas qu’Ibn Adi est auteur de ce type de prédication. Leur inspiration vient des commentaires d’Avicenne sur la *Métaphysique* et de son commentaire sur *De anima*. Ibn Ādi insiste sur la différence fondamentale entre l’intellect divin et l’intellect humain. Mais il garde l’analogie des deux intellects basée sur des opérations qui sont formellement identiques. Sa doctrine de la cognition reste dans le schéma ambivalent d’Alfarabi des intelligences et des formes cosmiques ascendantes et descendantes que nous recevons par l’*intellectus adeptus*. Sur ce point, ce philosophe chrétien reprend la tradition mystique du néoplatonisme, qui professe la connexion de l’intellect actif avec le monde divin des formes intellectuelles (*ittiṣāl, ittiḥād*). Cette tradition est confirmée par son maître Alfarabi dans le traité cité *De intellectu et intellecto* (ch. 2.1.2). L’intellect humain actualisé et éclairé peut atteindre l’essence divine, car il possède la même structure de pensée que la Trinité divine.[[113]](#footnote-113) Grâce à la structure identique de la cognition, cette intuition philosophique complète la contemplation mystique des prophètes qui est directement infusée par le Créateur. Ibn Ādi comprend la similitude de l’intellect créé et incréé dans le fait que les deux intellects possèdent formellement la même structure de réflexion. L’analyse précédente des relations dans la Trinité divine montre une nouvelle sorte de la prédication transcendantale *per prius*. Elle est basée sur l’autoréflexion doublée qui crée une sphère ontologique neutre de l’Être trinitaire. Le nouveau diacosmos dans l’esprit divin permet une différenciation intemporelle des Personnes divines sur la base de divers actes cognitifs et réflexifs de l’intellect.

La similitude formelle de l’intellect humain et de l’intellect divin fonde la construction ontothéologique de la métaphysique esquissée par le Second Maître (ch. 2.1.2). L’intellect humain, grâce à l’acte d’illumination, obtient la capacité de voir les propriétés transcendantes de l’existant, qui sont en quelque sorte communes à Dieu et à l’homme. Cette ligne de vision est donnée selon la vision mystique du cinquième livre des *Ennéades* cité plus haut (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5). La nouvelle manière de voir se lie à l’hénologie donnée au sein de l’acte divin de réflexion. La vision ouvrit la voie à l’unité analogique de l’existant, car elle établit une prédication commune pour réunir Dieu et la création sur le plan *esse ad*. Le penseur perse chrétien, qui présidait l’université de Bagdad, fait évoluer de manière décisive le néoplatonisme vers une nouvelle forme de métaphysique objective. Ibn Ādi trouva une nouvelle forme de prédication catégorique des attributs divins qui se trouvent directement dans la sphère de l’Un. Le Dieu monothéiste reste enfermé dans l’unité substantielle originelle. Néanmoins, à l’intérieur de cette unité, une nouvelle forme de l’existant neutre et l’acte de voir dupliqué émergent à travers la structure trinitaire des Personnes divines et de leurs relations. Ces deux phénomènes sont donnés par la structure trinitaire des Personnes divines et de leurs relations, qui résultent d’abord de l’action intentionnelle, puis de l’action créatrice de Dieu envers la création. Cette structure se retrouve à son tour de manière analogique dans la création. La prédication de Dieu séparé du monde correspond aux revendications du monothéisme strict. Elle établit *creatio ex nihilo*, qui se place en dehors des émanations du néoplatonisme. L’émanation est substantiellement donnée par la sortie des formes hypostasiées de l’Un, ce qui est inacceptable pour le monothéisme. La nouvelle prédication de la création objectivement définie discerne entre la substance du Créateur et les contenus intentionnels issus de sa pensée créatrice. Ces contenus gardent un caractère accidentel par rapport à la substance divine. Ibn Ādi pleinement utilise les différences aristotéliciennes entre l’existence réelle de la substance première donnée en soi et la prédication potentielle et accidentelle des significations universelles données au niveau de l’intellect. Cette substance atomique d’un genre particulier occupe la dernière place dans l’ordre de l’universalité conçu par Dieu et elle se trouve à la frontière du non-être pur. La nouvelle structure trinitaire donnée par l’acte de l’intellect divin établit la première détermination objective de l’étant, qui fait un mélange de la prédication néoplatonicienne et aristotélicienne. Cette forme d’objectivité est découverte par la scolastique moderne pour l’Occident latin autour de l’année 1280. La métaphysique avicenniste est adoptée par la métaphysique postmoderne nihiliste à travers la *via Modernorum*. La Maison de la Sagesse de Bagdad (*Bajt al-Hikma*), fondée à l’époque du calife Harun al Raschid de la dynastie perse des Abbassers, devient le lieu d’émergence de l’objectivité occidentale à travers la pensée œcuménique d’Alfarabi et d’Ibn Ādi. Ce mode de réflexion est complété par le néoplatonicien Avicenne et rejeté par l’aristotélicien Averroès. La philosophie d’Avicenne joue le rôle majeur dans la construction ontothéologique de l’existant du troisième genre. Ibn Ādi plaçait *tertium ens* dans la sphère neutre de l’être divine. Avicenne élargissait la neutralité ontothéologique de Dieu moderne pour qu’elle englobe toute la métaphysique objective.

## 2.3 Métaphysique de l’existant objectif (Avicenne)

Le premier tour de la gigantomachie sur la substance se prolonge de l’antiquité tardive jusqu’au début de la première bataille dans l’Occident naissant. La Maison de la Sagesse à Bagdad est devenue le lieu qui décida le destin de métaphysique occidentale et du coup la civilisation occidentale aussi. Pour éclairer la *Lichtung* de la vérité et non-vérité de la falsafa, il faut faire la relecture rapide de la position herméneutique initiale. La gigantomachie suit les transformations de l’intellect moderne qui permet de manifester le sens objectif de l’existant. L’archéologie de l’objectivité explore la question fondamentale de l’existant et sa manifestation à partir de l’évènement caché de l’Être. Sa manifestation passe par l’*a/lètheia* archaïque et musicale et ensuite de manière ontique par la donation métaphysique (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*, ch. 1.1). Le point de départ de l’enquête est donc la substance première réelle, car elle forme le fondement de la métaphysique aristotélicienne. L’herméneutique résume cet acte de donation de l’existant comme datif métaphysique (*dativus metaphysicus*). Cette façon de manifester l’existant métaphysique dans le cadre de *Lichtung* doit être distinguée d’une entité isolée. Celui-ci est donné par la détermination métaphysique de la substance comme « cet ici » (τόδε τι). Heidegger sépare la tâche originelle de la pensée de la métaphysique. La compréhension par les formes de l’intellect moderne fait le cadre cognitif (*Vor-blickbahn*) qui manifeste le sens de l’existant sur le plan ontologique. L’herméneutique de l’objectivité n’enquête pas sur une sorte de relation « sujet—objet » dans le cadre d’une chose connue ou d’un contenu mental de la cognition (*ens rationis*). La recherche concerne l’ensemble métaphysique de l’existant et l’intellect humain en fait partie. Le mot grec παρουσία indique une manifestation originelle de l’Être liée à l’existant par les termes « la présentation ontologique » (*das Anwesen*) et « la présence ontologique » (*die Anwesenheit*). Les deux termes expriment la révélation originelle sur le mode *a/lètheia*. L’Être caché place l’existant dans sa manifestation historiale de la vérité et de la non-vérité métaphysiques, puis il se retire dans son royaume originel de l’oubli (*Léthé*). L’interprétation des différents modes et manières de la présence originelle de l’existant (*Anwesende in seiner Anwesenheit*) appartient aux caractéristiques fondamentales du nouveau type de pensée herméneutique (*Vernehmen, Andenken*), qui s’oriente vers l’évènement originel de l’Être. Le domaine caché de la présentation (*Präsentation des Präsenten*) constitue la condition fondamentale pour que chaque existant soit présent en tant que telle ou telle entité. La présentation herméneutique de la métaphysique dans la perspective de l’Être est donc différente de ce que l’on trouve comme une entité individuelle (*das Präsente, Seiendes*) dans ce domaine de la sphère primordiale.[[114]](#footnote-114) Le processus de la présentation est un évènement d’un autre ordre que le produit de cette révélation cachée. Cette disposition de l’existant est définie dans le cadre de la métaphysique positivement déterminée comme *veritas*. Les chapitres précédents décrivent l’actualisation ontologique de l’existant dans la métaphysique faite par l’éclairage du sens par-devant ou par-derrière. Cette voie de la non-dissimulation ontologique de la métaphysique (*alètheia*) montre la perspective ontologique (*Vor-blickbahn)* qui détermine la compréhension fondamentale de l’existant dans les différents projets de métaphysique. La question « comment » telle ou telle vision de l’existant se manifeste dans le champ de la *Lichtung* reçoit ainsi une réponse préalable. Cet évènement du non-voilement (*a/lètheia*) de l’Être entraîne la double vérité musicale ou tragique de la pensée au niveau de l’historialité (*Geschichtlichkeit*). Le commencement (*Anfang*) de l’Être dans la métaphysique occidentale donne le sens de l’existant ontique de manière musicale ou tragique. L’effet du commencement de la première philosophie de l’Être se présente par la double donation du sens par la substance platonicienne ou aristotélicienne (*Seinsverlassenheit*). Son essence ou sa quiddité (*quidditas*) n’est plus donnée sur le mode du datif principal de la première philosophie (*dativus principalis*), mais par la donation métaphysique (*dativus metaphysicus*). Il y a donc une double donation de la substance, qui se présente comme parousie non dissimulée (*alètheia*) et trompeuse (*Irrtum*) de la substance première. Ce dévoilement (*alètheia*) crée le sens de l’existant ontique dans l’historicité (*Geschichte*) de la métaphysique occidentale qui est soit vraie (*veritas* aristotélicienne) ou trompeuse (objectivité moderne comme *Irrtum* de Heidegger). Le mode archaïque de la double donation détermine la gigantomachie moderne de la métaphysique liée à la manifestation de la substance aristotélicienne (*Seinsvergessenheit*). Une telle historicité de la métaphysique est positivement révélée dans l’histoire de la pensée occidentale.

L’herméneutique doit interpréter le mode ontologique qui présente l’exposition de l’objectivité dans la métaphysique d’Avicenne. Sa définition de la substance contient l’existant objectif en mode d’*Irrtum* métaphysique (ch. 1.2). Alfarabi créa un nouveau concept de l’existant sans élucider le statut métaphysique de cette opération. Sa substance fait un quasi-substrat de déterminations métaphysiques qui représentait un compromis très problématique et litigieux (ch. 2.1.2). Le Second Maître met ensemble la prédication transcendantale et catégorielle *per prius*. Il n’a pas assez profondément expliqué la détermination ambivalente du *tertium ens*, qui a été incorporée dans la nouvelle structure de sa métaphysique. La précarité de cette attitude est prouvée par la réaction d’Avicenne et d’Averroès à la neutralité métaphysique d’Alfarabi analysée ci-dessus. Les deux célèbres disciples du Second Maître prennent l’ambivalence de la substance et la vision intellectuelle du monde comme une dispute entre deux déterminations de la métaphysique. Chacun choisit l’une ou l’autre perspective métaphysique (*Vor-blickbahn*). Averroès résolut l’ambivalence de la substance en abolissant tout existant du troisième genre. Il revient à la différence aristotélicienne entre la première et la seconde substance. Avicenne, quant à lui, prit l’*aliud esse* d’Alfarabi et il l’a transformé en substance du troisième genre. La nouvelle forme de *tertium ens* fut intégrée au projet ontothéologique de la métaphysique et à la gnoséologie correspondante. Ibn Sina, selon ses propres mots, fit une grande aumône aux pauvres le jour où il enfin saisit, à travers des écrits d’Alfarabi, l’objet visé (*ġaraḍ*) de la métaphysique d’Aristote comme première science. Une analyse contemporaine du chemin parcouru par Avicenne pour comprendre sa métaphysique étudie deux mentions dans son curriculum vitae (Bertolacci 2001). La première lecture concernait principalement les livres II.1–2 (*Alfa elatton*) et XII.6–10 (*Lambda*), où la métaphysique est présentée comme *theologia naturalis* basée sur l'action du Premier moteur compris comme *causa prima*. La première lecture s’est faite sous l’influence du livre d’al-Kindi sur la philosophie première (*Kitāb fī al-Falsafa al-ūlā*). La métaphysique en tant que *theologia naturalis* (*Met*. II et XII) est transformée en une science première conçue de manière transcendante, liée à la Cause première et à l’Être premier par la prédication de l’*ens inquantum ens*. La deuxième lecture suit la période intermédiaire d’incertitude interprétative jusqu’à ce qu’Avicenne saisisse pleinement l’intention métaphysique d’Alfarabi, qui est donnée sous la forme d’une ontothéologie. Celle-ci est liée à la nouvelle forme d’*aliud esse* (ch. 2.1.2). Avicenne fonda le sens générique de l’existant sur une nouvelle forme de neutralité ontologique construite en dehors de la substance première. Cette nouvelle synthèse de Platon et d’Aristote établit la conception moderne de la *metaphysica generalis* depuis Suárez et l’objectivité postmoderne depuis Kant.

Il faut d’abord examiner la prédication *per prius* qui porte sur la métaphysique d’Avicenne. Son projet de la première science fait une nouvelle unité d’existant et de connaissance. La substance objective et sa connaissance objective se rassemblent pour trouver le but ultime de la *Métaphysique* d’Aristote. Cette triple objectivité du monde, du sujet et de leur correspondance fonde la vision occidentale du monde sur l’erreur d’époque (*Irrtum*) dénoncée par Averroès. Une nouvelle unité de l’existant et de la connaissance émerge, en accord objectif avec la métaphysique d’Aristote. Le projet de la première philosophie s’accorde avec l’aristotélisme d’Alfarabi sur trois points fondamentaux. Ces points ont déjà été discutés dans le chapitre précédent. La manifestation de l’existant en métaphysique doit être contemplée à travers une forme supérieure d’intellect reliée à la forme hypostatique de la substance. Le *tertium ens* ainsi compris doit être intégré dans le nouveau schéma de la science première que le Second Maître proposa en forme ontothéologique de la métaphysique. Ibn Sina répond au défi de l’existant dans son neutralité métaphysique qu’Alfarabi et Ibn Ādi élaborent pour la première fois dans la falsafa. Confrontation entre Avicenne et Averroès dévoile vérité et fausseté de la métaphysique du Second Maître. Averroès rejette en principe la conception moderne de la vérité comme spéculation et assimilation de contenus formels et il défend la conception aristotélicienne de la vérité comme *adaequatio*. La conception d’Avicenne de la vérité et de l’intellect est mise à jour à partir de l’année 1240 par le groupe de *Modernorum* à Oxford et à Paris qui établirent le premier schéma d’objectivité en Occident latin. Rufus, un avicenniste acharné, nomme cette théorie de la vérité comme assimilation par le terme *coaequatio* (OBJ II, ch. 3.3.2). Cette double forme de la vérité métaphysique donnée par la gigantomachie d’Avicenne et d’Averroès détermine l’histoire de la civilisation occidentale.

### 2.3.1 Vision objective de l’existant

La controverse entre l’aristotélisme et le néoplatonisme montre que la réception de l’existant dans l’intellect provient soit de la chose réellement existante, soit des formes intelligibles totalement autonomes. La nouvelle figure de l’abstraction et de l’intellect reprend la mythologie de l’intellect-soleil, qui passe de l’allégorie de la caverne faite de Platon à la philosophie d’Avicenne. Aristote refuse d’établir une preuve scientifique sur les idées subsistantes de Platon, que l’intellect contemple au moyen de l’illumination ou de l’anamnèse. Sans une substance réelle donnée en dehors de nous, aucun acte de cognition sensorielle (διὰ τί ἄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν) n’est possible, car la faculté des sens est en soi une simple puissance et pas du tout une actualité (τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, *De anima* 417a3–7). L’activation des sens commence par la chose réelle. Les organes sensoriels doivent être initiés par la source extérieure actuelle, tout comme une substance combustible ne peut être enflammée que par un feu déjà allumé. Primordialement, les sens et l’intellect sont en puissance par rapport à la connaissance de la substance première et ils gardent un caractère réceptif. Seules les substances premières existantes *simpliciter* et *per se* fondent la prédication catégorielle qui fournit la connaissance véridique du monde (ch. 1.3). Sans l’actualisation de l’intelect faite en face de la première substance, il n’y a aucune correspondance entre la chose et l’intellect, seulement une similitude analogique d’une forme intellectuelle avec une autre. La réceptivité universelle des sens et de l’intellect, qui est donné en dehors de la substance réelle, pose la question fondamentale du « comment » (*Wie* de Heidegger, πώς d’Aristote) l’âme humaine peut recevoir toute cognition (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). La partie précédente montre que l’antiquité néoplatonicienne et la première falsafa superposaient la composante active et agissante de l’intellect à sa réceptivité, ce qu’Alfarabi rejette avec l’introduction de l’*intellectus in potencia* (ch. 2.1.1). Les aristotéliciens prennent l’intellect et les sens comme les potences de l’âme, car ils n’existent pas par eux-mêmes. Ils forment une partie du corps comme ses organes sensoriels ou une composante de l’âme comme une forme immatérielle d’un organisme vivant. L’intellect activé par les sens garde la primauté de la cognition. L’âme est actualisée d’abord par les *species sensibilis*. La partie intelligible de l’âme est réceptive par rapport aux choses données actuelles ou potentielles afin d’être capable de la cognition universelle. Cette différence fondamentale entre les composantes réceptives (γίνεσθαι) et actives de l’intellect (ποιεῖν) se trouve dans un passage importante *De anima*. Aristote décrit la double composante de la cognition dans l’âme (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Le commentaire de l’Alexandre Aphrodisias sur *De anima* donne des désignations canoniques à ces composantes de l’âme. La composante réceptive de l’âme est exprimée par l’intellect matériel et la composante active par l’intellect actif (ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν; *Alex. in De anima* 88.23‒24). Le Second Maître refuse d’hypostasier l’intellect comme Alexandre. Alfarabi créa une intersection de la première et de la seconde abstraction par le diaphanum et par une nouvelle conception de l’intellect passif (*intellectus possibilis*). La nouvelle forme de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*) suit au contraire le scénario néoplatonicien de la connaissance.

Avicenne avait devant lui le traité d’Alfarabi *De intellectu et intellecto* avec les faits mentionnés ci-dessus. Il devait résoudre la question fondamentale concernant la manière dont nous reconnaissons le monde. Contrairement à son maître, il revient à la solution néoplatonicienne, qui met l’accent sur la conception de l’âme comme une substance autonome et actuelle qui dirige le corps comme un moteur supérieur. Le point de départ de la nouvelle forme de cognition devient l’*intellectus adeptus* proposé par le Second Maître qui opère une vision directe des formes du troisième genre (ch. 2.1.2). Avicenne rejette la primauté faite par l’actualisation de l’intellect dans le scénario aristotélicien de la cognition par la chose réelle. La chose réelle retient seulement les formes potentielles de la connaissance, et elles ne sont pas suffisantes pour générer une intellection vraie. La vérité n’est pas entièrement donnée dans le scénario de la correspondance aristotélicienne, mais correspond au deuxième stade d’abstraction dans le scénario d’Alfarabi. Ce type de cognition présuppose la pleine autoréflexivité de l’intellect. Il s’assure par lui-même lorsqu’il reconnaît quelque chose. L’actualisation de l’existant dans la métaphysique d’Avicenne ne provient pas principalement de la chose actuelle, mais de la forme immatérielle et actuelle. Cette forme se communique à l’âme comme source de son acte de connaissance. L’ouvrage *Kitāb al-Najāt* commente le passage ci-dessus du *De anima* 417a3–7, qui définit l’activité de l'intellect à partir de la cognition sensuelle. Avicenne rejette la perspective d’Aristote basée sur l’actualisation faite de face. Le traité *De anima* présentait la réponse à la question cruciale comment l’âme intellectuelle peut être capable de tout connaître de manière humaine (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Avicenne résume correctement l’actualisation de la connaissance selon *De anima*, mais la rejette comme une solution insuffisante. La cognition ne peut pas se fonder sur la réception des sens, mais sur l’acceptation des formes intelligibles. Celles-ci existent déjà dans leur actualité et peuvent rejoindre l’intellect humain bien disposé. Le dixième chapitre du *Kitāb al-Najāt* avance une triple série d’arguments contre la conjonction de l’âme intelligible et du corps sensuel dans une unité hylémorphique de la première substance. Avicenne fait une conclusion dualiste, donc très moderne.

« Nous tenons donc que l’âme dispose de deux activités : une activité par rapport au corps qui est son gouvernement et son contrôle, et l’autre activité par rapport à elle-même et à ses principes, qui est l’intelligence. Ces deux activités sont tellement opposées l’une à l’autre et s’obstruent mutuellement que lorsque l’âme est occupée par l’une, elle se détourne de l’autre, ne pouvant pas bien combiner toutes les deux. » [[115]](#footnote-115)

Avicenne introduit le dualisme fondamental entre la cognition empirique et la cognition rationnelle. Cette thèse, reprise par les modernistes dans le second averroïsme et par les penseurs postmodernes comme Descartes, constitue la base du dualisme actuel entre l’intellect et le corps. Le commentaire de Rahman sur les passages cités du *Kitāb al-Najāt*, ch. 10, montre les différentes positions d’Avicenne et d’Aristote sur la question de la cognition basée sur les données sensorielles (*Kitāb al-Najāt*, p. 103). Dans le mode complet de la cognition, l’intellect effectue la *denudatio* de la forme universelle déjà existante. Le véhicule de cette cognition est l’intellect acquis. La dévaluation de la connaissance sensuelle annule le concept de l’intellect réceptif. Il est déterminé à partir de la chose réelle qui est reconnue par les sens. Avicenne n’a pas besoin de la pleine réceptivité de l’intellect (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, *De anima* 430a14) comme c’était le cas chez son maître. Une telle réception et synthèse se fait à partir des sens qui produisent les *species sensibilis* dans l’imagination. Ce procédé ne représente pour Avicenne qu’un niveau animal de la cognition. Dans le scénario moderniste, les espèces sensuelles ne provoquent pas l’émergence des *species intelligibilis* dans l’intellect. Chez une personne divisée en deux sphères, la cognition sensuelle n’a aucune possibilité d’atteindre le niveau immatériel de la cognition. Il n’y a pas de connexion de la réception sensuelle et intellectuelle, car l’intellect est exposé à l’actualité des formes universelles. Dans la cognition des modernistes, il n’y a pas la composante pleinement réceptive de l’intellect, qui assumerait l’actualité du monde extérieur médiatisé par les sens. L’âme n’est donc pas *quodammodo omnia* (*De anima* 431b21), car elle est une substance ou une forme actuelle (*hoc aliquid*). Avicenne propose un nouveau modèle de vérité comme une réflexion théorique (*speculatio*) de la forme intelligible dans l’intellect humain. Il reçoit et reflète les formes cosmiques comme un miroir immatériel et substantiel (*speculum*). La cognition se déroule comme une assimilation des formes hypostasiées, qui sont actualisées en vertu de la similarité avec la hiérarchie universelle. L’actualisation moderne de l’existant dépend de la métaphore de l’intellect-soleil, qui manifeste le sens de l’existant selon le schéma d’Alfarabi (ch. 2.1.1). Avicenne n’a pas besoin d’un diaphanum parce que l’intellect acquis est séparé des sens et il reconnaît directement les formes immatérielles. L’intellect matériel est lié à l’objet sensuel ou au contenu mental de l’imagination ou de la mémoire. L’appréhension sensorielle abstrait les formes sensuelles, car l’intellect matériel est basé sur les sens et il fait partie de l’âme animale. Cette capacité à tirer des conclusions instinctives (*wahm*) est matérielle. L’abstraction sensuelle construit l’acte d’abstraction sur la forme individuelle de la chose que les sens perçoivent par l’intentionnalité. Cet ensemble forme la capacité animale de synthèse (*vis aestimativa*). L’intention animale produit la capacité de conclusion instinctive, qui est donnée sur la base de la cognition sensuelle individuelle. La brebis voit le loup grâce à l’acte d’imagination animale, car elle produit sa propre forme sensuelle par abstraction sensuelle. Il concentre ensuite son attention sur cette impression sensuelle et en tire la conclusion qu’il est nécessaire de fuir. Le commentaire d’Avicenne sur *De anima* abolit à la fois la conception réceptive de l’intellect et la conception de l’intentionnalité que Alfarabi gardait fermement. Avicenne adopte l’illumination néoplatonicienne dans l’intellect acquis, qui est activé par l’*intellectus agens* cosmique. La communication dans le cadre de l’intellect solaire est déplacée d’un pas en avant par rapport à l’interprétation d’Alfarabi (ch. 2.1.2). L’actualisation de l’intellect humain n’est pas donnée par l’*intellectus in effectu* aristotélicien. Donc, aucune médiation n’est nécessaire dans le nouveau schéma d’illumination. La lumière provient de l’activité réflexive de l’intellect mentionnée ci-dessus. Il réalise la connaissance de manière tout à fait autonome, par rapport à lui-même et à ses principes internes.

« La comparaison de l’intellect par rapport à l’âme humaine est comme le rôle du soleil par rapport à la vue. Il est évident que le soleil existe réellement par lui-même et peut être vu par un rayon de soleil, même si le soleil n’est pas perçu directement dans son actualité. La connaissance intellectuelle occupe la même position par rapport à nos âmes. » [[116]](#footnote-116)

Avicenne ne s’intéresse qu’à la relation entre le soleil et la capacité de voir (*comparatio solis ad visus nostros*). Par conséquent, la théorie de la cognition en tant que comparaison n’inclut pas la médiation par le diaphanum attesté dans la traduction exacte de l’œuvre *De intellectu* par Alfarabi. L’école de Tolède reprit le schéma d’Avicenne. Le rôle médiateur du diaphanum dans la traduction latine disparut et fut remplacé par l’irradiation des rayons du soleil ou de l’intellect (*comparatio irradiacionis*, ch. 2.1.1). À cette relation correspond la disposition de l’âme par rapport à l’intellect actif supérieur (*intellectus agens*). Par opposition au procédé original *De anima*, la version citée suive la ligne néoplatonicienne de Thémistius : le soleil (*causa prima*) — le rayon (*intellectus agens*) — l’œil (*intellectus adeptus*) — la couleur (*intellectum*). La couleur reconnue comme cognition intellectuelle relie à la fois le processus réceptif et le processus actif de la cognition. L’œil reçoit les rayons du soleil actif directement à travers la surface exposée, ce que la postmodernité adopta par la voie de Descartes et d’Arnauld (ch. 2.4.4). De même, l’*intellectus adeptus* agit dans l’âme autonome. Nous reconnaissons la substance réelle donnée en dehors de nous-mêmes directement, à travers des formes hypostatiques autonomes. Il n’y a pas de médiation réelle entre le rayon de soleil et l’œil, seulement une analogie mythopoétique du soleil et de l’intellect. En premier lieu, il y a la lumière réelle provenant d’une source transcendante, qui est tout à fait actuelle et existe de manière subsistante (*sol per se in effectu*). La cognition humaine est déterminée par un mode analogue d’illumination, et l’intellect est actualisé d’une manière similaire.

L’herméneutique analyse l’actualité d’intellect faite en mode *per se* qui constitue le processus de la cognition. Dans le scénario moderne, cette réalité détient une forme séparée et hypostasiée, qui est une substance du troisième type (*intellectum primum*). Il s’agit d’une différence fondamentale par rapport au procédé aristotélicien fait par l’*intellectus in effectu*. Sa médiation commence par la première substance hylémorphique réelle (*intellectum secundum*). Elle est reçue d’abord par les sens et ensuite par l’intellect réceptif. L’intellect moderne entre en relation immédiate avec le soleil à travers le rayon solaire. C’est un non-sens, et même selon l’enseignement d’Avicenne, qui privilégie la séparation de la connaissance sensible et intellectuelle. Le schéma aristotélicien de la connaissance médiatisée par *species sensibilis* et *intelligibilis* ne peut jamais reprendre directement la réalité d’une chose extérieure dans son actualité originelle. L’arbre hors de nous n’a pas le même mode d’existence que notre connaissance de cet arbre et il en va de même pour le rayon du soleil. Le scénario d’Avicenne abolit la médiation par le diaphanum, puisque la connaissance effectuée par les sens ne peut pas affecter l’intellect immatériel. La métaphore de l’intellect solaire montre que l’âme a besoin de la cognition sensuelle seulement indirectement. L’actualisation finale de l’intellect commence à partir du monde des formes séparées actuelles. L’herméneutique considère ce scénario comme l’actualisation du sens de l’existant par-derrière. Alfarabi introduit ce procédé dans le mode « *aliud esse* »quand l’intellect possible est actualisé par l’intellect acquis (ch. 2.1.2). L’actualisation de la cognition faite *per prius* et selon le scénario d’illumination faite par-derrière. Il s’agit de l’effet causé par les formes néoplatoniciennes ou par l’amphibolia d’Alfarabi comme existant du troisième genre. Le commentaire d’Avicenne sur *De anima* V.5 donne une *Lichtung* de la vérité et non-vérité où émerge une nouvelle conception de l’existant objectif. Nous utilisons la traduction de l’original arabe, mais le commentaire suivant de ce passage utilise les termes clés de la traduction latine de ce passage (*Liber de anima* V.5, 127.39–47). Cette partie contient le schéma de base de la cognition moderne que l’on retrouve chez les représentants de l’avicennisme latin, y compris Descartes et Husserl.

« Lorsque la faculté intellectuelle considère les particuliers qui sont déposés dans l’imagination et que la lumière de l’intellect actif susmentionné les éclaire en nous, alors les particuliers sont transformés (*istaḥāla*) en quelque chose d’abstrait de la matière et des attachements matériels et ils s’impriment dans la partie rationnelle de l’âme. Mais pas dans le sens où les particuliers eux-mêmes sont transférés de l’imagination à notre intellect ni dans le sens où le concept enfoui dans des attaches matérielles — qui en lui-même et en ce qui concerne son essence est abstrait — produit une copie de lui-même. C’est que la vision des particuliers dispose l’âme pour qu’une abstraction (*al-muğarrad*) provenant de l’intellect actif pour qu’il puisse influencer l’âme. » [[117]](#footnote-117)

L’intellect réceptif introduit par Alfarabi est inutile pour Avicenne, car la cognition sensorielle est séparée de l’intellect. Une mémoire adaptée assume le rôle de l’*intellectus in potencia*, ce qui diffère fondamentalement du concept de la mémoire chez Aristote. La mémoire moderne garde les entités singulières en tant qu’espèces hypostasiées (*singula quae sunt in imaginatione*). Dans le scénario d’Avicenne, ce sont des substances du troisième genre. Le terme du second averroïsme « *locus specierum »* désigne cette mémoire hypostasiée comme le lieu d’où part la cognition faite par l’intellect moderne (OBJ III, ch. 4.3.1). La substance hylémorphique reconnue par les sens peut en peu disposer l’âme à tout reconnaître par abstraction (*aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio*). La connaissance plénière est définie comme une émanation des formes de l’intellect actif séparé. Les formes intelligibles cosmiques imitent le rayon solaire, car elles possèdent l’actualité de la même manière. Avicenne sépare la cognition sensuelle de l’abstraction qu’il réalise à la manière néoplatonicienne. La citation affirme que la détermination universelle des choses existe déjà dans la réalité sous forme indistincte et qu’elle est liée à la première substance hylémorphique réelle. Mais il n’y a en aucun cas d’idées platoniciennes, que le platonisme et le néoplatonisme conçoivent comme des substances ou des formes réelles. L’âme n’est pas déterminée directement à partir des sens, mais par l’*intellectus agens* séparé. Celui-ci éclaire l’âme, qui active alors les espèces des choses individuelles, qui sont déjà données de manière imprécise dans les choses. De là, les essences des espèces sont abstraites d’une manière spéciale (*istaḥāla*) et déposées dans notre mémoire intelligible. Cette mémoire ne peut pas avoir la forme de la mémoire sensuelle. La *reminiscentia* d’Aristote fait partie de la cognition animale et humaine. Cette mémoire (*memoria*) d’Avicenne est éclairée par l’intellect actif, elle garde donc une nature mythopoétique. La connaissance sensuelle selon Avicenne ne fait qu’une disposition psychologique de l’âme. L’âme humaine se perfectionne par l’acte inférieur au niveau des formes sensuelles également données aux animaux (*cogitatio*). Elle reconnaît ses possibilités supérieures, qui sont données dans le processus d’illumination. La phrase clé montre que l’âme n’a pas besoin de contempler les objets singuliers de la cognition donnés en imagination. Ils ne font que disposer (*aptatur*) l’âme à entamer le processus cognitif. Ni la chose réelle ni la connaissance effectuée par *species sensibilis* n’ont une influence déterminante sur le processus cognitif. Les intentions empiriques n’ont pas la causalité effective pour établir la connaissance intellectuelle. La forme intelligible est donnée à l’avance et elle fait une cause effective de la cognition. L’âme est exposée chez Avicenne par-derrière, par la lumière de l’intellect actuel, qui agit comme un donneur des formes actuelles reconnues. La citation exclut la connexion avec les formes réelles dans la première substance. Elles ne peuvent pas atteindre la cognition supérieure, parce qu’elles manquent de l’actualité immatérielle pour le faire. L’âme humaine hypostasiée n’a pas non plus la possibilité de reconnaître directement ces formes immatérielles dans les choses matérielles, car sa reconnaissance est immatérielle par principe. Les espèces sensuelles ne forment pas une cause de la connaissance, parce que la causalité conçue de façon néoplatonicienne doit aller de la forme supérieure à la forme inférieure. Le résultat de l’illumination représente un nouveau type d’abstraction, qui considère directement les formes immatérielles (*al-muğarrad, denudatio, spoliatio*). Par conséquent, la métaphysique avicenniste reconnaît les essences ou les espèces dans les choses directement par l’illumination et n’a pas besoin de la reconnaissance sensuelle pour le faire. L’intellect des illuminés sépare de la matière les formes universelles déjà existantes en soi. Il ne les crée pas en pensée par une abstraction aristotélicienne comme *species sensibilis* et *intelligibilis*. Avicenna propose une suppression fondamentale du datif métaphysique pour la connaissance de la réalité. La première substance hyparchique ne détermine pas la cognition par son actualité. Dans le schéma cognitif aristotélicien, cette actualité se retire au passé et le caractère universel du concept prend sa place. Un illuminé moderne tel qu’Avicenne reconnaît le monde sous la forme de la parousie donnée dans son esprit, qui est éclairé par les formes intelligibles cosmiques.

Avicenne accomplit la première éclipse moderne de la substance première, en opposition à la doctrine du Second Maître. Avicenne introduit dans la philosophie occidentale une nouvelle figure de l’oubli de la première substance (*Seinsvergessenheit*). La pensée activée à l’aide de l’intellect acquis se situe à un niveau similaire à celui de l’intellect actif cosmique, qui traite directement avec les formes séparées. L’abstraction comme illumination mythopoétique signifie que la connaissance de la chose existante ne passe pas par l’abstraction faite à partir des substances premières. L’acte d’abstraction proposé par Avicenne acquiert un double sens. Étienne Gilson le caractérise précisément dans son essai sur l’avicennisme latin. Citons la phrase clé qui formule avec justesse la forme moderne de l’abstraction séparée de l’expérience sensuelle : « Abstraire n’est d’ailleurs pas transporter dans l’intellect la forme qui était dans l’imagination. » [[118]](#footnote-118) L’esprit éclairé peut voir directement l’essence éternelle et objective de toute chose dans le même mode que l’*intellectus agens* cosmique la contemple. Chez Avicenne, l’analyse de la perception et de la cognition peut être expliquée comme une dénudation progressive de la matière jusqu’à la forme universelle pure.[[119]](#footnote-119) Le processus de la cognition commence par l’effet causal sur l’intellect humain par les formes supérieures de l’intellect cosmique. Les passages clés de la citation montrent que dans l’âme il y a deux procédures presque complètement indépendantes : la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle. L’impression sensuelle ne joue que le rôle d’accident, car elle ne vient que modestement à l’aide de l’âme pour qu’elle puisse voir quelque chose de nouveau. Que doit regarder l’âme au-delà de la forme commune d’abstraction, qui est donnée au niveau de l’intellect matériel ? La deuxième partie du processus cognitif décrit l’abstraction conceptuelle prise dans le mode *per se*. Le nouveau mode de connaissance ne vise que la simplicité formelle ou essentielle, qui est donnée en dehors de la multiplicité sensuelle des choses uniques. L’intellect actif illumine le contenu sensuel de l’âme par-derrière à partir de la forme supérieure de l’intellect (*illuminatur luce intelligentiae agentis in nos*). Cette activité de l’intellect est désignée dans la traduction latine par le terme *abstractio*. Il y a une référence explicite à la direction de l’illumination effectuée à partir de l’intellect actif comme source originale de la cognition (*ab intelligentia agente abstractio*). Avicenne, dans la *Métaphysique al-Shifa*, commente le processus d’abstraction d’une manière similaire. La capacité active d’autoréflexion de la partie intellectuelle de l’âme (*ipse intellegit seipsum*) rejoint l’actualisation de l’âme par l’intellect acquis.[[120]](#footnote-120) Le schéma cartésien de la cognition en dehors des sens est maintenant complet. L’intellect supérieur éclairé recueille les formes dénudées dans l’acte de sa propre autoréflexion. Voir la dernière phrase de la citation ci-dessus, qui parle du type spécial d’une « collecte » (*iltaqaṭa*) des formes universelles. Cette conception de la référence réflexive à la réalité est adoptée par les écoles avicennistes de l’Occident latin dans le terminus *collectio*, et après elles, à partir de 1280 environ, par tous modernistes latins. Aujourd’hui, nous collectionnons des simulacres numérisés que les *illuminés* nihilistes nous présentent comme dignes de révérence et d’admiration mystique. L’intellect surnaturellement éclairé recueille secondairement ou vérifie dans les substances hylémorphes les universaux qu’il a déjà appris à connaître de manière directe. La cognition n’est pas donnée dans l’intellect acquis par l’émanation directe des formes de l’*intellectus agens* cosmique, car Avicenna est influencé par Alfarabi. Il préfère la vision eidétique des formes immatérielles dans l’acte de l’intellect acquis qui considère les significations amphiboles du *tertium ens*. Cela correspond au troisième type de cognition chez Alfarabi, réalisé dans le cadre d’un nouveau *Ge-Stell* métaphysique (ch. 2.1.2). La nouvelle donation de l’existant produit la forme moderne de l’*aliud esse*, qui s’inscrit dans le cadre de la première ontothéologie occidentale.

Pour Avicenne, deux processus parallèles se déroulent dans l’âme et tous les deux dépendent de la faculté réflexive opérée par l’intellect actif. La cognition donnée par l’abstraction aristotélicienne et perçue par le mouvement de l’âme (*cogitationes et considerationes motus*). Elle dispose l’âme à accepter les formes supérieures de cognition (*ad recipiendum emanationem*). La cognition se déroule sur le mode du jugement scientifique, où le membre moyen dispose l’âme (*termini medii praeparant*) à contempler immédiatement la conclusion universelle nécessaire (*ad recipiendum conclusionem necessario*, *Liber de anima* V.5, 127.48–50). Avicenne voit les formes et les essences dans les choses avec la perspicacité eidétique et intuitive du jugement cognitif, ce que Descartes et Husserl adoptent à leur tour. Selon le *Deuxième Analytique*, le jugement déductif postule, dans des cas exceptionnels, le type d’intuition directe des prémisses du jugement et, par conséquent, la formation d’une conclusion intuitive (*Anal. Post*. 88b37). La pensée éclairée possède la capacité instantanée de percevoir la conclusion sans syllogisme, car elle est immédiatement donnée dans les prémisses (*ibid.* 89b10–11). Avicenne utilise ce modèle de syllogisme aristotélicien pour abolir le scénario néoplatonicien de l’union avec l’Un par les émanations et les hypostases. Dans le syllogisme bâti sur l’intuition directe, l’actualisation du moyen s’acquitte des *species sensibilis* qui fournissent la causalité dans le schéma aristotélicien. Cette procédure est plus tard répétée dans le sophisme de l’*Oxfordian Fallacy* développé dans l’école des avicennistes (OBJ II, ch. 3.1.1). La nécessité n’est pas donnée causalement à partir de la réalité des substances premières, mais grâce à la nécessité logique qui dirige le monde des formes abstraites. Avicenne, un dualiste bien avant Descartes, souligne que la composante immatérielle de l’âme est fondamentalement différente du corps matériel grâce à la capacité d’autoréflexion. La nouvelle interprétation *De anima* exclut la possibilité causale de l’émergence de *species intelligibilis* qui sont actuellement déterminées par la connaissance sensorielle. Pour Avicenne, la cognition immatérielle commence à un niveau séparé du corps. À ce lieu émerge un nouveau type d’intuition des formes pures, grâce à la propre actualité de l’intellect et à sa capacité d’autoréflexion. Avicenne sépara l’intellect des sens et en fit une puissance et une substance angélique grâce à la forme intuitive de la preuve scientifique (*demonstratio*). La cognition par l’intellect n’est pas une formalisation de l’expérience sensuelle dans l’âme. Cette expérience est définie comme *tabula rasa* d’Aristote.[[121]](#footnote-121) L’âme dotée de l’intellect avicenniste détient quelque chose qui appartient à l’intellect d’une manière actuelle et substantielle. Cette substance de l’intellect existe avant l’expérience acquise par les sens. La cognition s’oriente vers les formes cosmiques, qui sont décrites par la troisième forme du système de l’ontothéologie d’Alfarabi. L’intellect est actualisé par la reconnaissance de la substance hylémorphique (*abstractio*) et forme en même temps un quasi-substrat spécial qui permet une forme plus élevée d’abstraction (*denudatio*). La cognition par la dénudation et par l’intellect acquis participe à l’unité cosmique des formes grâce à l’illumination directe par l’intellect actif (*intellectus agens*). L’illumination rappelle l’anabasis de la pensée à la source originelle des formes (*ittiṣāl, ittiḥād*). L’essence est reconnue à partir de la substance première, mais elle existe simultanément comme forme absolue et intemporelle dans la pensée divine. L’écrit d’Avicenne *Kitāb al-Nağāt* fait une distinction précise entre la conception aristotélicienne de l’abstraction et l’aperception directe du monde des formes.[[122]](#footnote-122) Les formes universelles proviennent des choses matérielles reconnues par les sens, soit elles sont prises en compte par une intuition directe. La composante supérieure de l’intellect regarde le monde des formes pures et les perçoit par l’acte d’intuition intellectuelle. Avicenne définit les deux formes d’abstraction, mais il les place dans la hiérarchie néoplatonicienne des formes, où la forme supérieure détermine la forme inférieure. Contrairement à la synthèse d’Alfarabi, l’intuition des illuminés n’a pas besoin d’être déterminée à partir de l’*abstractio* aristotélicienne pour arriver à la *denudatio* moderne. Étienne Gilson décrit exactement la différence entre la *denudatio* d’Avicenne et l’abstraction classique, qui est donnée par rapport à l’expérience sensuelle et à l’intellect passif et actif dans l’âme. Si une forme supérieure d’abstraction est donnée, alors la connaissance des choses individuelles est inutile pour l’intellect. La connaissance sensuelle n’a qu’un caractère propédeutique. L’abstraction des sens est incapable de l’acte d’autoréflexion, qui est réservé uniquement à l’intellect actif et acquis. En suivant Avicenna, Descartes définit la capacité d’abstraction comme déduction probante et transfère la *denudatio* dans la métaphysique postmoderne. Pour les deux penseurs, les formes cognitives procèdent du champ actuel de l’intuition réflexive, qui est actualisée par l’intellect acquis (*intellectus adeptus, res cogitans*). Il est donc clair que le *cogito* de Descartes est l’*intellectus in effectu* d’Avicenne sont actualisés par l’illumination de formes intelligibles autonomes. Les attributs reconnus « exsistent » (*exsistere*) dans l’esprit comme *tertium ens* hypostasié. L’intellect acquis le considère sous cette forme amphibolique.[[123]](#footnote-123) La faculté de l’intellect acquis se réfère à l’existant du troisième genre, ce qui établit le dualisme cartésien connu depuis l’expérience de pensée d’Avicenne du soi-disant « l’homme volant ». La version complète de cet argument est donnée dans le *Liber de anima* I.1 et les auteurs scolastiques le connaissaient par ce livre.[[124]](#footnote-124) L’âme intellectuelle humaine, séparée du corps, participe à l’intellect actif séparé. L’intellect-humain moderne flotte librement dans l’espace et grâce à l’âme en tant que substance, il a une conscience de soi, même sans la connaissance de son propre corps et des sens. La fable philosophique a été adoptée par le postmodernisme et nihilisme contemporain à travers une fabulation nommée « cerveau dans une cuve » (*Brain in a Vat*). Cette schizophrénie moderne a été critiquée de manière fondamentale par Averroès en référence à l’*intellectus in potencia* d’Alfarabi (ch. 2.4.2) et au diaphanum grâce à la conception aristotélicienne de l’intentionnalité.

Avicenne sépara la cognition sensuelle de la cognition rationnelle, que son maître Alfarabi tenait encore dans une unité ambivalente. Les deux processus de cognition définissent deux activités mentales différentes. Selon l’interprétation *De* *anima* I.5, la cognition est décrite comme un processus dans lequel apparaît une relation de plus en plus adéquate (*niṣab*) aux formes abstraites. L’interprétation d’Avicenne qui fait de l’écrit d’Aristote *De anima*, elle montre la hiérarchie descendante et ascendante des quatre formes d’intellect (*materialis, in habitu, in effectu, adeptus*). Elles sont successivement impliquées dans le processus de cognition (Hasse 1999, 29–31). L’intellect humain (*intellectus materialis*) se réfère d’abord aux formes autonomes et préalablement données comme contenus potentiels. La pensée représente la pure capacité de réception, qui est donnée depuis que nous sommes nés en tant qu’êtres humains. Ensuite, une relation à la forme apparaît dans la puissance possible (*possible potentiality*) comme la capacité humaine à former des jugements analytiques du type suivant : « Tout est plus grand que sa partie » (*intellectus in habitu*). Vient ensuite le processus d’acceptation des formes en pleine potentialité (*perfect potentionality*), qui est lié au processus de cognition à base sensuelle actualisé par la composante supérieure de l’intellect (*intellectus in effectu*). Finalement, l’intellect est capable de percevoir la plénitude de la forme actuelle dans l’acte actuel de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). L’intellect acquis produit la cognition de la forme immatérielle, car il est éclairé par l’intellect actif détaché (*intellectus agens*). Cette illumination, Avicenna la prend pour l’acte actuel et individuel de la cognition. La différence du schéma faite par Alfarabi est évidente, car celui-ci est basé sur la médiation par le diaphanum et l’intellect possible. Le schéma d’Avicenne rejette la dépendance causale des sens et de l’intellect, car leur union est incapable de produire la forme plus élevée de la cognition. Étant actualisé à partir des sens, l’*intellectus in effectu* n’a aucune possibilité d’influencer la cognition au niveau de la correspondance entre l’*intellectus adeptus* et l’*intellectus agens*. La fonction propédeutique de la connaissance empirique d’Avicenne n’est pas en mesure d’établir une chaîne causale pour éclairer la connaissance de la réalité sensible. La connaissance sensorielle effective n’actualise pas l’*intellectus adeptus*. Par conséquent, les adeptes de l’école de Blund rejettent le modèle de connaissance d’Avicenne et décrivent le cours de la connaissance de manière phénoménologique selon la manière dont l’intellect fait l’acte de cognition à partir de la première substance (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). L’école du premier averroïsme construisit le procès de la connaissance sur l’interprétation *De anima* faite par Averroès. Il tient l’actualisation de la puissance de l’*anima intellectiva* par les sens. Basée sur l’autoréflexion d’Avicenne, l’âme n’est pas universellement réceptive au sens matériel et immatériel. Albert le Grand comprend la conception de l’intellect d’Avicenne selon l’écrit d’Averroès CMDA, qu’il reçoit à la manière de l’école sicilienne. Selon Albert, les formes d’intellect d’Avicenne ne montrent que le degré d’autoréflexion néoplatonicienne de l’intellect (*quattuor sunt gradus*). Le processus réel de la cognition, selon la vue aristotélicienne, était donné par l’exécution des actes individuels faits par trois facultés de l’intellect (*tres sunt species*; OBJ II, ch. 2.4.2). En séparant l’intellect de la cognition sensuelle, Avicenne établit l’ascension de l’*intellectus adeptus* dans le monde des formes pures. L’intellect acquis ressemble au Donneur de formes dans l’acte d’unification opéré par l’*intellectus sanctus*. L’*intellectus possibilis* et *agens* séparés opèrent la connaissance immatérielle dans l’âme humaine. Les avicennistes modernes attribuèrent de manière sophistiquée ce schéma « averroiste » de la connaissance à Averroès. Néanmoins, il rejette fondamentalement le néoplatonisme des soi-disant « alexandrins » et celui d’Avicenne sur ce point crucial.

Le processus de la cognition décrit par Avicenna accomplit un changement fondamental de la manière par laquelle l’intellect est actualisé. Cette façon d’illuminer l’existant établit un nouveau champ de la révélation de la substance dans sa non-dissimulation (*alètheia*). La réceptivité universelle de l’intellect est donnée en dehors de la substance première parce qu’elle est illuminée à partir des formes eidétiques du troisième genre. Avicenne donne une nouvelle réponse à la question de base : comment (*Wie*, πώς, De anima 431b21) l’âme peut-elle recevoir la connaissance universelle du monde ? La réponse a un caractère objectif et donc pleinement mythologique. L’intellect supérieur (*intellectus agens*) transforme l’intellect matériel individuel de manière à ce qu’il puisse recevoir les formes provenant des intelligences séparées. L’abstraction définit une donation nouvelle à l’âme réceptive qui élève l’intellect humain dans le monde des sphères immatérielles. Le processus d’abstraction est devenu un évènement mental lié à l’autoréflexion de l’âme, tandis qu’Alfarabi, suivant le sens aristotélicien *De anima*, insiste sur la réception passive des espèces sensuelles dans l’intellect matériel. L’intentionnalité portée par la partie passive et donc pleinement réceptive de l’intellect (*intellectus in potencia*) se tournait vers les sens selon l’énoncé susmentionné « *anima est quodammodo omnia* » (*De anima* 431b21). La nouvelle forme d’abstraction annula le primat de l’abstraction aristotélicienne. Avicenne apporta une nouvelle forme de la cognition basée sur l’interaction entre l’*intellectus adeptus* etl’*intellectus agens*. À cause de l’illumination faite par-derrière, c’est-à-dire par l’intellect actif séparé, l’intellect avicennien garde une actualité et la capacité d’autoréflexion au même niveau que l’*intellectus agens* cosmique.

La double forme d’imagination joue un rôle clé dans la transformation de l’intellect en hypostase subsistante donnée dans l’âme (*res cogitans* de Descartes). La forme supérieure de l’imagination est liée au monde des âmes cosmiques et constitue la base de la vision prophétique.[[125]](#footnote-125) Cette connaissance directe des formes a le caractère d’une connaissance mystique. Le sujet de connaissance mystique est l’*intellectus sanctus*, qui connaît le monde à travers la *virtus sancta*. Cette cognition a lieu dans le cadre de la plus haute forme d’illumination, qui est donnée comme *modus prophetiae*.[[126]](#footnote-126) Avicenne conçoit aussi le mouvement de la cognition humaine selon la puissance et l’actualité de l’âme selon l’actualisation dans *De anima*. Il a besoin de la forme inférieure de l’abstraction pour bâtir la nature individuelle de la connaissance. L’acte réel de connaître en première personne ne pourrait jamais survenir dans le monde des formes universelles. L’*intellectus agens* détaché est une forme cosmique actuelle et universelle ; par conséquent, il n’a aucune possibilité d’individualisation, qui est donnée seulement par l’acte de la pensée humaine dans le corps. L’âme animée par l’intellect actif serait la seule forme actuelle de tout ce qui est pensé à la manière de l’*intellectus agens* cosmique détaché. Mais alors elle ne pourrait pas être un principe passif de cognition, qui absorbe aussi les formes sensuelles par l’intellect matériel. Suivant son maître Alfarabi, Avicenne laisse l’abstraction aristotélicienne dans le schéma de la cognition. Il assure l’individualisation de l’intellect sur le plan de substrat hypostasié qui porte la cognition autonome de l’âme intellectuelle. Par conséquent, l’*intellectus materialis* garde un caractère individuel à la manière de la matière primaire.[[127]](#footnote-127) L’enfant apprend progressivement la cognition et établit son habitus intellectuel unique par sa propre activité. De plus, nous avons une structure de cognition sensuelle au niveau instinctif similaire à celle des animaux. Leur cognition est sensuellement individualisée. Mais le premier niveau d’abstraction, qui est donné passivement par les sens, ne peut établir une véritable cognition des formes autonomes, puisque l’individuation sensuelle se donne matériellement. L’avicennisme, issu du néoplatonisme, présente un scénario du sens de l’existant différent de l’abstraction aristotélicienne. La différence est donnée par le fait qu’Avicenne postule la saisie du lien moyen (*medium*) du syllogisme de reconnaissance (*demonstratio*) comme une affaire purement intuitive. Cette matière purement intuitive est donnée au niveau des premiers principes innés de la cognition, qui reçoivent directement l’intelligibilia primaires. Le chapitre précédent décrit le terme *fiṭra*, qui représente chez Alfarabi la capacité intuitive et naturelle de l’esprit à connaître des conclusions correctes (ch. 2.1.1). En raison de l’abstraction imparfaite des sens, la forme inférieure de la cognition actualisée à partir des sens forme seulement une similitude du jugement sensuel (*wahm, cogitatio*) et de la chose connue. L’intellect actif externe (*intellectus agens*) comme donneur des formes assure que la cognition purement sensuelle de la réalité (*similitudo*) devient une connexion réelle de l’intellect avec le monde des formes universelles. C’est seulement à ce niveau de cognition (*intellectio*) qu’émerge la vérité des formes réellement connues. La conception de la vérité n’est pas sur le mode de l’adéquation aristotélicienne, mais de l’unification néoplatonicienne de l’*anima intellectiva* avec le monde des formes actuelles et intelligibles. Avicenne commente la conception de l’abstraction d’Aristote sur un mode néoplatonicien et parle de deux faces de l’âme (D’Ancona 2008, 55–56). La première occurrence de ce terme se trouve chez le néoplatonicien Proclus. L’interprétation de *Timée* 35a (ἀμφιφαὴς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὖσα, *Procl. in Tim*. 130.24) aborde pour la première fois la doctrine des deux faces de l’âme (Buffon 2007, 91–92). Le dualiste Avicenne prétend qu’une partie de l’âme considère le corps et que la seconde partie est tournée vers le monde des formes immuables et immatérielles. Cette partie de l’âme n’a pas besoin de l’expérience sensorielle pour l’abstraction, car elle reconnaît les formes dans l’acte d’intuition directe. La chose extérieure n’appartient qu’au premier étage de l’abstraction intellectuelle, qui est marqué par les erreurs sensuelles et les illusions. Par contre, le deuxième et plus haut niveau de l’intellect ou la deuxième face de l’âme est dirigé vers le monde pur des formes. La définition de l’abstraction avicennienne montre que la partie théorique de l’âme absorbe les formes abstraites universelles directement dans l’acte de sa propre autoréflexion et se connecte avec elles sur le même niveau d’actualité immatérielle. Sur un tel niveau, l’*intellectus agens* détaché les donne à l’intellect acquis. Cette conjonction de la forme cognitive dans l’intellect acquis avec la source cosmique des formes établit le concept moderne de la vérité comme assimilation avicenniste des formes. L’acquisition des species hypostasiées et complètement autonomes n’a pas besoin d’une substance réelle et première réelle pour établir une correspondance véridique de la pensée et du monde réel. L’actualité primaire de l’intellect connaissant se tient en dehors de la capacité passive de l’âme aristotélicienne comme *anima intellectiva*. L’intellect supérieur d’Avicenne est actif par lui-même, étant en contact avec le monde autonome des formes immatérielles.

Le processus d’abstraction selon Avicenne fit le changement majeur dans la vision du monde. L’*epokhê* moderne supprime le sens de la substance hyparchique (*Seinsvergessenheit*). La connaissance sensorielle se change en forme de compréhension entièrement formalisée qui est actualisée par soi même. La citation de *De anima* V.5 montre que la partie intellectuelle de l’âme est capable de recevoir des formes actualisées immatérielles, qui sont imprimées dans l’âme (*imprimuntur in anima*) par l’intellect actif qui se trouve dans le monde des intelligences pures (*ab intelligentia agente*). La source originelle de la cognition humaine n’est pas l’intellect matériel, qui est actualisé à partir des choses réelles, mais l’intellect actif. Voir la citation ci-dessus, où l’intellect actif façonne, par sa propre lumière, une nouvelle scène de la révélation de ce qui existe (*illuminatur luce intelligentiae agentis in nos*, *Liber de anima* V.5, p. 127.41). L’intellect actif sert d’instrument pour illuminer l’âme (*luce intelligentiae agentis*) afin qu’elle devienne l’outil de cette forme supérieure de l’intellect. Grâce à la connexion avec l’intellect actif sur le plan de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*) qui est individuel, la partie intellectuelle de l’âme est élevée au niveau des intelligences cosmiques. L’intellect acquis fonctionne comme une substance indépendante grâce à la capacité d’autoréflexion. La conscience de soi de l’intellect hypostatique provient de la réception des formes émanant de l’*intellectus agens* cosmique. Cette autoréflexion fait de l’intellect une espèce actualisée comme hypostase. La faculté intellectuelle inférieure de cognition, qui est donnée par l’actualisation aristotélicienne à partir des sens, manque de cette autoréflexion intellectuelle actuelle.[[128]](#footnote-128) De cette façon, une nouvelle substance dans les êtres humains est venue à la lumière de la raison mythopoétique moderne. L’intellect acquis reprend comme substrat individualisé les formes immatérielles pures, qui sont données par l’émanation de l’intellect actif dans l’âme avicennienne, et plus tard cartésienne. L’âme moderne fait son devoir propédeutique au niveau de la cognition sensuelle pour actualiser les premiers principes de la cognition. Elles ont été mises dans l’âme dès la naissance comme germes de l’intellect supérieur. À ce premier cercle d’autoréflexion s’ajoutent les formes de cognition partiellement actualisées qui sont produites par l’intellect matériel individualisé. Il effectue une abstraction sensuelle et fait des inférences au niveau de l’imagination, qui est mise dans la mémoire. Maintenant il est possible d’entrer dans le monde de la contemplation directe des formes cosmiques. La citation suivante montre l’émergence d’une nouvelle vision du monde à partir du sujet démiurgique. En premier lieu, l’âme des illuminés effectue réflexion sur ses propres contenus de connaissance. Elle parvient à l’actualisation de l’intellect dans l’acte d’autoréflexion. Dans un deuxième temps, elle contemple les formes intelligibles cosmiques qui se présentent en vertu de cet acte d’autoréflexion accomplie.

« Lorsque l’âme passe par sa propre réflexion, elle connaît ce qui fait une composante de l’intellect supérieur réfléchissant (*intellecto inquisito*) ; l’âme se tourne vers ce qui est intellectuellement contemplé. Cette aperception n’est rien d’autre que la conversion de l’âme au principe qui donne l’entendement (*ad principium dans intellectum*). De cette manière, l’âme peut se connecter avec les intelligences cosmiques séparées (*coniungi intelligentiae*). Elle fait émanation de faculté cognitive de ces intelligences à son tour (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*), après quoi suit l’émanation de l’ordre des choses dans le monde (*quem sequitur emanatio ordinandi*). » [[129]](#footnote-129)

L’intellect avicennien et cartésien aborde l’*inquisitio* moderne, qui est séparée des sens insolites. L’investigation procède sur la base de l’acte d’autoréflexion (*conversio animae*) qui fait reconnaître les premiers principes. Ils accordent la compréhension d’eux-mêmes (*ad principium dans intellectum*). Ces principes sont originellement installés dans le monde des formes cosmiques. Dans l’acte d’une conjonction mystique, l’intellect illuminé se lie à l’*intellectus agens* des sphères supérieures (*solet anima coniungi intelligentiae*). Par la conjonction avec l’intellect actuel externe dans l’acte d’autoréflexion éclairée, il se produit la conjonction de l’intellect connaissant non pas avec la chose matérielle, mais avec le monde des formes pures (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*). Ces formes pures existent dans l’ordre des émanations cosmiques provenant du *Dator formarum*. L’intellect humain les reconnaît dans le propre intellect acquis et change le monde d’après eux par la suite (*quem sequitur emanatio ordinandi*). La définition établit une nouvelle activité démiurgique, qui bâtit un nouvel ordre fondé sur la cognition ainsi illuminée. La modernité ne cherche pas à connaître le monde comme c’était le cas des millénaires précédents. Elle procède à l’inquisition du monde à la lumière de principes préétablis. Cette tâche inquisitoriale est devenue le devoir sacré de l’impérialisme occidental. De cette manière, une forme radicalement nouvelle de *Ge-Stell* (ch. 1.2) a vu le jour. Le monde doit perpétuellement se justifier devant le sujet moderne en raison de son existence nue. L’éthique capitaliste protestante prit cette trajectoire de compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) pour la base de la doctrine sécularisée de justification. Les deux volumes suivants montrent comment cette activité démiurgique prit son cours dans l’avicennisme latin fait par Bonaventure et après lui par Olivi. Ainsi, la conquête pseudo-mystique et capitaliste du monde a été née en même temps, en suivant le cours des présupposés fausses. La citation montre la nature du savoir moderne basé sur l’inquisition, car l’intellect détient sa capacité autonome en dehors de réalité sensible. Dans le processus d’autoréflexion, l’âme s’assure de la certitude primaire provenant de l’intellect actif et son autoréflexion est donnée sans la médiation du corps sensuel. De cette façon, l’actualité des premiers principes de la cognition fournit la certitude et l’évidence nécessaires (*certitudo*). Cette cognition moderne est spéculative au sens vrai (*veritas*). Ces principes fondent ensuite la compréhension dans la structure hiérarchique du savoir qui reflète la hiérarchie des intelligences cosmiques (*rectitudo*). L’ordre fonde sur les premiers principes de connaissance qui font un miroir (*speculum*) de l’ordre cosmique. Il garde la primauté des principes organisateurs. L’intuition se réfère aux premiers principes et des formes subsistantes, qui sont exposés par-derrière. Ce concept de connaissance représente les fondements de la modernité. Son potentiel démiurgique passe par l’organisation de la cognition qui naît par intermédiaire de l’*intellectus agens* séparé. L’intellect acquis (*intellectus adeptus*) entame le processus de l’illumination faite à partir du sujet humain (*intellectus in effectu*). L’illumination de l’intellect se fait par-derrière, par l’intellect actif séparé qui forme le principe effectif du savoir. Le nexus causal, qui produit le savoir moderne, il est complètement mythologique. Par l’autoréflexion de l’intellect actualisée par avance sur les premiers principes de la cognition, la première forme de cognition surgit comme l’intuition directe dans les premiers principes et les formes de cognition (*ipsa inspectio*). Cette intuition directe des principes cognitifs hypostasiés établit une *Lichtung* où la vérité et la non-vérité de la modernité occidentale sont révélées. Avicenne sépara la connaissance de la science catégorielle aristotélicienne qui se fait par le datif métaphysique. L’avicennisme latin adopte l’interprétation du monde par rapport à la connaissance illuminée. Grosseteste propose ce type de connaissance en forme de *scientia simplex* (OBJ II, ch. 3.1.1). L’intuition de la première science absolument simple est suivie par le processus de déduction des conclusions empiriques dans le cadre de la *scientia cogitabilis* aristotélicienne. Dans le cadre de la cognition, la chaîne de déduction organise les données empiriques individuelles dans la structure de la cognition hypostatique donnée par avance. C’est la base pour voir le monde dans le mode de l’objectivité moderne comme émanation des formes objectives dans l’intellect humain (*emanatio ordinandi*). Faite de cette double manière, la nouvelle vision du monde produit l’objectivité moderne. La différence par rapport à la vision susmentionnée *De anima*, où l’âme apparaît comme une *tabula rasa* aristotélicienne, garde un caractère fondamental. L’intellect actif d’Avicenne ou le *cogito* cartésien fait le sujet primaire et hypostasié de la cognition. Le savoir suit la réception du contenu généré dans l’âme du sujet connaissant qui s’actualise par l’*intellectus agens* séparé. L’époque de l'Anthropocène est le résultat nécessaire et tragique de cette erreur métaphysique.

La dévalorisation de la connaissance du monde réel des substances premières est confirmée dans l’écrit déjà cité d’Avicenne, *Kitāb al-Najāt*. Le chapitre conclusif est le plus important (ch. XVI). Il traite la liaison de l’intellect actif et passif dans l’âme. Avicenne refuse l’approche directe de l’intellect à la cognition donnée sensuellement. Le commentaire de Rahman souligne ce fait.[[130]](#footnote-130) La phrase clé dit que les images sensuelles n’ont aucune connexion causale avec le contenu intelligible. Les *Mediationes de prima philosophia* (1641) de Descartes suivent une approche similaire. La pensée actualisée dans l’acte de *cogito ergo sum* et éclairée par Dieu moderne et elle va ensuite à la réalité de la première substance dans le monde. La véracité de la cognition n’est pas assurée par la première substance perçue sensuellement. L’intuition directe de l’essence passe par la déduction ontothéologique, qui se fonde sur l’idée innée de Dieu moderne dans la pensée humaine. La chose perçue empiriquement n’est pas fiable pour la cognition évidente et certaine de Descartes. Elle doit donc être entièrement supprimée dans la première étape de la cognition. Cette *epokhê* postmoderne fait écho à l’éclipse de la substance première d’Avicenne. La réalité hylémorphique ne forme pas un substrat de la cognition. La réalité empirique est problématique en raison de son statut flou de simple ressemblance avec la forme originelle de la pensée. Elle est acquise par l’émanation de la direction des intelligences cosmiques (Avicenne), ou par l’idée innée de Dieu (Descartes). Cette idée objectivement actuelle remplaça un donneur objectivement actuel de formes cosmiques (*Dator formarum*). L’illumination dans le *cogito ergo sum* est liée au rejet de la cognition inférieure. L’acte de réflexion cartésien remplit tous les aspects fondamentaux de la *denudatio* d’Avicenne, qui est lié à l’autoréflexion de l’intellect. La méditation cartésienne commence par la séparation de la cognition des illusions des sens (1re méditation). L’intellect est placé en dehors des sens en tant que substance indépendante (*res cogitans*) ; par conséquent, dans la première intuition autoréflexive, le *cogito* reconnaît sa forme pure (2e méditation). Cette intuition évidente de l’*intellectio* primaire (*cogito*) se rapporte à l’actualité de l’existence moderne en dehors du corps (*ergo sum*). Cette autoréflexion de « l’homme volant » d’Avicenne établit la norme fondamentale de la vérité claire et distincte (3e méditation). Le nouveau cadre de la révélation de l’existant existe directement dans l’âme du moderniste. Il fait l’actualisation du monde par-derrière, dans la direction de l’intellect actuel précédemment donné qui agit comme l’*intellectus adeptus* d’Avicenne. Le point d’Archimède pour l’acquisition de la connaissance est établi par l’acte du *cogito*. L’autoréflexion de l’esprit hypostasié et mythopoétique sans le corps assure l’île de l’existence objective révélée dans l’acte de la pensée pure et immatérielle. Avicenne fit la premiére *Lichtung*, qui manifeste vérité et non-vérité de l’existant moderne du troisième genre. Les intelligibles primaires sont habituellement donnés comme les premiers principes de la pensée (*intellectus in habitu*). La vision de ceux-ci décrit le terminus *ilhām* d’Avicenne traduit en latin par *illuminatio*. La vision des illuminés postmodernes est fournie par le terme de Descartes, « *clare et distincte percipio* », que l’ouvrage *Principia philosophiae* (1644) donne comme base du jugement véridique.[[131]](#footnote-131) L’idée innée de Dieu remplace en nous l’*intellectus agens* détaché d’Avicenne. Cette idée assure la connexion de l’intellect humain avec la réalité sensuelle extérieure (*intellectus adeptus*). Puisque l’idée innée de Dieu moderne existe en nous et puisque nous existons, les premiers principes habituels de la cognition sont actualisés dans l’intellect par l’autoréflexion (*intellectus in effectu*). L’acte de cognition primaire actualise dans la philosophie moderne le premier principe analytique du *cogito*, qui est actuel et immanent par rapport à la cognition sensorielle (*res extensa*). Le schéma aristotélicien de la connaissance est secondaire, car il est fondé sur la connaissance empirique et synthétique selon le modèle du Second Maître (*intellectus in potencia—in effectu*). Sa première actualisation au niveau des substances hylémorphes commence au niveau du corps. L’intellect avicennien, cartésien ou husserlien garde déjà son actualité soit de lui-même, soit de la direction de l’*intellectus agens* séparé. L’herméneutique rappelle que dans ce schéma dualiste d’Avicenne et de Descartes disparait la réceptivité universelle effectuée par l’*intellectus possibilis* aristotélicien. La signification clé de cette réceptivité a été défendue par Alfarabi en introduisant l’intellect possible et le diaphanum dans l’interprétation d’Alexandre. Mais, il y a déjà une certaine ambivalence de *quasi-subiectum* (ch. 2.1.1). Le rôle l’*intellectus possibilis* dans le nouveau schéma n’est pas causal comme chez Aristote. La réceptivité garde une fonction auxiliaire et elle vient *ex post*, après l’acte primaire d’autoréflexion. Avicenne écarta la médiation empirique et intellectuelle de la compréhension du monde, afin de créer le scénario moderne de l’éclipse de la substance première hylémorphique. La forme modifiée de la métaphysique fait la conséquence nécessaire de la nouvelle vision du monde.

### 2.3.2 Naissance de la métaphysique objective

Avicenne changea la manière fondamentale de *Vor-blickbahn* phénoménologique concernant l’actualisation de l’existant à l’intellect. Il était nécessaire de concevoir la nouvelle figure de l’*anima intellectiva*, car l’âme moderne était impliquée d’une manière radicalement nouvelle dans le processus de la connaissance. La modernité latine adopta la définition de l’âme hypostasiée à travers la traduction du *De anima* d’Avicenne en latin. La scolastique connaît le commentaire d’Avicenne sur le *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus*) grâce à la traduction réalisée par Avendauth et Dominicus Gundissalinus entre les années 1152–66 à Tolède. L’avicennisme se répandit dans l’Occident latin grâce à la paraphrase de cet écrit par Gundissalinus dans l’œuvre *De immortalitate animae*. L’âme devient la perfection du corps (*perfectio prima corporis naturalis*) et en même temps la substance immatérielle (*hoc aliquid*). L’actualisation préalable de l’intellect faite par l’actualisation par-derrière transforma l’âme intellectuelle en une forme subsistante (*hoc aliquid, res cogitans*). Cette conception de l’âme définie comme la substance hypostatique du troisième genre est fondamentale pour l’herméneutique de l’objectivité. Avicenna fonda un nouveau sujet de connaissance à la manière de l’intellect acquis d’Alfarabi (*intellectus adeptus est quasi subiectum*, ch. 2.1.1). Avicenne acheva cette voie du Second Maître et changea la conception de l’intellect acquis en une forme hypostasiée. L’homme moderne reçoit un nouveau type d’*anima intellectiva* comme une substance du troisième genre. La scolastique occidentale adopte cette intellectuelle composante de l’âme définie par Avicenne sous la forme de l’habitus hypostasié.[[132]](#footnote-132) La deuxième détermination concernait donc nécessairement l’âme en tant que substance indépendante (*hoc aliquid*). Cette voie prit Dominicus Gundissalinus en complétant la traduction du *De anima* d’Avicenne dans l’esprit du néoplatonisme.[[133]](#footnote-133) La nouvelle interprétation de la cognition fait jour à l’école naissante des *Modernorum*. Un nouveau type d’intellect propagé par l’école de traducteurs de Tolède possède l’activité démiurgique principalement de lui-même. Avicenna, le premier maître de la modernité, créa un monde parallèle de l’esprit à la manière du diacosmos de Jamblique (ch. 1.3.1). Les modernistes latins déterminèrent l’existant de manière objective par rapport au diacosmos de Avicenne. L’intellect hypostasié d’Avicenne continuera à jouer un rôle clé dans les étapes ultérieures de l’objectivité jusqu’à nos jours. L’objet connu est maintenant une forme pure qui « exsiste » (*exsistere*) en elle-même par le fait qu’il y a eu une union mythologique de l’intellect humain avec le monde des formes cosmiques actuelles émanant de Dieu moderne ou de l’intellect cosmique actif comme Donneur de ces formes (*Dator formarum*). L’intellect moderne est devenu une substance indépendante à la manière des émanations et des formes intellectuelles néoplatoniciennes. Il s’est produit dans la falsafa une nouvelle éclipse de l’existant réel, qui suit l’interprétation des *Catégories* par Porphyre (ch. 1.3). La nouvelle voie de la compréhension (*Vor-blickbahn*) crée une unité de l’existant en dehors de la position hyparchique conservée par la première substance. Cette procédure détermine la cognition par l’*intellectus possibilis* dans le schéma aristotélicien. Quant à la modernité, la substance première réelle est invalidée tant du côté du sujet connaissant que du côté de l’objet connu. L’intellect est devenu aveugle à la réalité, lui-même devenant une substance ambiguë. La puissance réceptive universelle de l’âme comme la forme aristotélicienne du corps est devenue obsolète. La transformation de l’intellect en une substance indépendante et l’éclipse de la substance première sont achevées à la fin du XIIIe siècle dans les écoles des *Modernorum* latins. L’avicennisme moderne passa dans le postmodernisme de Descartes ; il devint ensuite une métaphysique vide du nihilisme occidental contemporain.

Avicenne aborda de nouveau la question : comment (πώς, *De anima* 431b21) l’âme peut-elle recevoir universellement toute cognition ? L’ambivalence contenue dans la définition du noema reconnu (*aliud esse*) d’Abunaser, elle disparut complètement. Dans l’intellect, un existant du troisième type vit le jour, et en plus, il est directement contemplé. Les néoplatoniciennes de falsafa abolirent la primauté hyparchique de la première substance. Ils étaient engagés dans la même lutte concernant la substance, comme c’était le cas dans l’antiquité tardive. Les passages clés de la transformation de la substance en *tertium ens* concernent les commentaires d’Alexandre sur Aristote. Cet aristotélicien séparait l’existence réelle du corps matériel de la prédication des universaux du type du genre, qui n’est donnée que dans l’intellect. Les penseurs arabes connaissaient depuis le milieu du IXe siècle l’écrit *Questiones naturales*. Il est attribué à Alexandre et traite de la question de la matière et du genre.[[134]](#footnote-134) Aphrodisias soulignait le statut secondaire du genre par rapport à la composition hylémorphique, en accord avec Aristote. Cependant, la traduction arabe donna à ce passage l’accent néoplatonicien, ce qui est confirmé par Avicenne dans l’écrit *Kitāb al-Šifā*.[[135]](#footnote-135) Le genre et l’espèce hypostasiés reçoivent le statut d’un corps du troisième genre dans le néoplatonisme des Asharites et dans la prédication amphibolique d’Alfarabi. Avicenne accorda le caractère de substance première à la nouvelle substance générique. Les propriétés comme alimentation et sentiment appartiennent à l’« animal » en tant que substance générique universelle et pas seulement à un chien ou une chatte individuels. Ce point de vue a été résolument rejeté par les aristotéliciens et les successeurs d’Alfarabi dans l’École de sagesse de Bagdad, par exemple par Ibn Adi (ch. 2.2). Ces prédicats hypostasiés transcendent fondamentalement la prédication amphibolique d’Alfarabi, qui se limite seulement aux propriétés sélectionnées de l’Un (ch. 2.1.2). Les genres hypostatiques au sens de Plotin modifièrent la prédication catégorielle. Le sens générique donné par la seconde substance a été rapporté au niveau de la première substance hyparchique. La prédication du « corps » en tant que concept universel perdit son imposition de la première substance hyparchique (« ce chat ») et fusionna avec elle en une unité de sens donnée de manière univoque (« le chat objectif »). Ainsi, une nouvelle forme d’univocité objectivement donnée a été créée entre la première et la seconde substance. Le nouveau sens de l’existant se sépare à la fois du sens universel, qui se fait dans le processus d’abstraction aristotélicienne, et du monde des idées platoniciennes. Le passage bien connu de la *Métaphysique al-Shifā* clarifie la différence entre le concept général donné par l’abstraction aristotélicienne et la nouvelle forme d’abstraction, qui forme un autre type d’universalité. L’aventure de l’objectivité occidentale commence dans la citation suivante. Elle établit la première forme de l’existant objectif dans la philosophie occidentale en constituant un nouveau concept de *tertium ens*.

« La définition de la chévalinité (*equinitatis*) est donnée en dehors de la définition des universaux ; une telle universalité n’est pas contenue dans la définition de la chévalinité. Elle détient sa propre définition, qui n’a pas besoin d’universalité, car l’universalité fait son accident (*non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas*). La chévalinité n’est en soi rien d’autre que ce qui est comme tel (*non est aliquid nisi equinitas tantum*). En soi, elle n’est ni multiple ni unique, elle n’existe pas non plus dans les choses sensuelles uniques ni dans l’âme. Elle n’est pas non plus donnée comme quelque chose de potentiel ou d’actuel de telle sorte qu’elle appartienne à l’essence du cheval ; la définition est donnée uniquement par le fait qu’il y a de la chévalinité en tant que telle (*est equinitas tantum*). » [[136]](#footnote-136)

L’unité substantielle singulière est appréhendée par les sens et l’unité essentielle et universelle est synthétisée par l’intellect abstractif. Elles sont rejetées au profit d’une nouvelle définition de l’universalité. Avicenna créa une nouvelle catégorie de l’existant métaphysique. La chévalinité (*equinitas*) est proclamée comme une nouvelle forme d’universalité. Elle produit la définition du cheval au moyen d’une nouvelle détermination métaphysique. Cette détermination se sépare de la prédication catégorielle, qui est liée à la substance seconde. La prédication catégorielle d’Aristote ne forme pas l’essence de la nouvelle définition. La détermination aristotélicienne est univoque et universelle dans le contexte du genre comme signification de la substance seconde. Dans la nouvelle définition, cette universalité générique ne fait qu’un accident secondaire (*est cui accidit universalitas*). La chevalinité n’est pas contenue en tant que forme dans la substance réelle perçue par les sens (*nec est existens in his sensibilibus*) ; elle n’est abstraite non plus par l’intellect passif à partir des substances premières (*nec in anima*). Une nouvelle forme de l’existant ne fait pas une abstraction universelle comme concept générique ni une détermination essentielle de la chose unique (*nec est multa nec unum*). La nouvelle universalité surpasse les anciennes déterminations catégorielles par une simplicité absolue. Cette entité n’est pas abstraite des choses individuelles, mais elle est directement vue par l’intellect dans son ipséité (*ipsa equinitas*) et dans sa forme pure (*equinitas tantum*). Cette intuition, cependant, ne crée pas une nouvelle forme d’idée subsistante à la manière du platonisme. Si *l’equinitas* était définie comme une idée platonicienne subsistante, alors un cheval considéré de cette manière n’apparaîtrait que dans une seule instance comme la plénitude de l’existant. Mais la citation ne mentionne aucune participation de chevaux individuels à l’idée du cheval. Elle exclut directement la *méthexis* platonicienne en séparant la nouvelle détermination de la multiplicité sensuelle et aussi de l’universalité donnée par l’abstraction aristotélicienne. La nouvelle détermination de l’existant établit la dernière unité indivisible de la substance du troisième genre, en dehors de la chose singulière et hors des universaux. Ainsi, une nouvelle forme de l’unité atomique du sens (*individuum*) a été formée, qui se produit originellement à la fin de la division du sens universel dans l’Arbre de Porphyre. Avicenne est historiquement le premier homme qui a « vu » l’individu objectif par sa vision intellectuelle. Cet *illuminé* moderne contemple la forme générale du cheval d’une manière complètement nouvelle. La vision est donnée en dehors de l’existant idéal platonicien et en dehors de la prédication aristotélicienne, qui est déterminée par l’imposition du sens de la première substance réelle.

Avicenne observa la première entité nommée « le cheval objectif » et il fit sa description métaphysique. La définition est devenue un nouveau mythe philosophique occidental, remplaçant l’arrière-monde dépassé de Platon, faite par le conte de fées philosophique à propos de la caverne habitée par les troglodytes et gouvernée par les académiciens illuminés. Le nouvel existant universel n’est pas une première substance qui existe dans la réalité. Il n’est pas non plus une seconde substance universelle qui est donnée dans le cadre catégorique du genre et de l’espèce. L’herméneutique doit expliquer la manière comment on arrive à une « accidence » de l’objectivité dans cette nouvelle forme de l’existant (*cui accidit universalitas*). Le datif singulier (*cui*) détient une valeur principale. Il présente le premier cas de donation de l’existant dans le cadre du *dativus obiectivus* (OBJ III, ch. 4). Le nouveau datif métaphysique définit la substance de troisième genre, à laquelle est attribuée (*accidit*) une signification universelle faite par un accident très particulier. La nouvelle donation d’universalité n’est pas universelle au sens de la substance seconde ni un étant singulière de la substance première. Une nouvelle forme de *tertium ens* naît du mélange de la singularité et de l’universalité. Avicenne se donne comme un don la substance faite d’une manière nouvelle qui se définit de manière pleinement objective. La citation montre que la détermination essentielle du cheval est considérée comme un absolu, c’est-à-dire dans la simplicité qui fait une nouvelle forme d’universalité en tant que telle (*ipsa in se*). La première vision de l’objectivité ne reconnaît pas la définition abstraite de ce qu’est le cheval dans son essentialité. Celle-ci est donnée par l’abstraction de la substance première. La nouvelle unité de l’existant est considérée en elle-même et pour elle-même dans la nouvelle forme d’universalité. Elle appartient à l’existant sous la forme de la simplicité absolue de l’individu (*equinitas tantum*). La nouvelle définition de l’existant surgit en raison de l’universalité transcendantale et de l’individualité unique. Ce *tertium ens* est situé au-delà de la substance seconde. Un nouvel existant ne fait donc pas le sujet de l’imposition directe (species) et de l’abstraction essentielle secondaire (genus). Prise individuellement, la nouvelle définition du cheval en tant que l’existant du troisième genre garde son propre contenu distinctif (*equinitas habet definitionem*). Les déterminations aristotéliciennes se font au niveau de l’essence et de la substance seconde, alors, de façon *per posterius*. Toutes les déterminations universelles manquent de la simplicité totale au niveau de la première substance qui se donne *per prius*. Ce n’est pas le cas d’Avicenne. La nouvelle détermination concerne l’existant considéré comme substance première predite « *inquantum est prius*».[[137]](#footnote-137) La philosophie première existe désormais dans l’ordre de la pure priorité de l’existant en tant qu’étant (*equinitas ipse*, *equinitas tantum*). L’entité objective reçoit une nouvelle détermination en dehors des catégories aristotéliciennes et des plus hauts genres platoniciens. Avicenne postule la prédication du sens individuel ultime de l’existant sur le mode du système de division de Porphyre (διαίρεσις, ch. 1.3). Cette nouvelle prédication *per prius* ouvre la voie à l’objectivité, car elle se situe en dehors de la détermination aristotélicienne de substance. Avicenne radicalise la prédication amphibolique d’Alfarabi et en fait un aspect universel de l’existant. La métaphysique de l’existant du troisième genre fait l’alpha et l’oméga de la nouvelle science première. Elle est fondée sur le genre particulier de l’essence qui est ontologiquement indifférent parce qu’il est en dehors de l’unité et de la multiplicité. Les déterminations aristotéliciennes de l’existant ne surgissent que dans les opérations postérieures de l’intellect. Elles ajoutent d’autres spécificités à la simplicité de la substance initialement donnée. L’identité du nouvel existant du troisième type est fondée sur le fait qu’il est donné absolument, dans sa simplicité logique. Avicenne créa un nouveau simulacre de l’Un individuel et du Multiple générique, qui s’est incarné dans le monde à la manière de l’incarnation de la Trinité divine par Ibn Adi (ch. 2.2). La simplicité de la nouvelle vision repose sur l’acte de l’intellect qui « voit » directement quelque chose qui n’existe pas dans la réalité et n’existera jamais. Cette vision intellectuelle dépasse dans sa simplicité la définition de l’essence.

Par conséquent, Avicenne, comme Alfarabi, distingue deux types d’intentionnalité. La première intentionnalité va à l’espèce empiriquement perçue (*repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui*) et elle contient la détermination universellement abstraite de l’humanité donnée en pensée (*Socrate et Platon sunt una intentio in humanitate*).[[138]](#footnote-138) La deuxième manière d’abstraction voit l’existant objectif par une vision nouvelle. L’humanité en tant que détermination individuelle et générique de l’existant peut être vue comme un accident (*aliquando cum illo accidente*) dans sa forme pure comme un existant du troisième type (*aliquando accipiat illam nudam*). À cause du processus d’abstraction comme *denudatio*, l’intuition du nouveau *tertium ens* diffère de l’*abstractio* aristotélicienne. Dans ce cas, l’humanité universellement donnée est reconnue sur la base de la perception sensuelle de Platon et de Socrate. La blancheur n’existe pour Aristote comme un universel que dans la pensée et sa prédication *per posterius* repose sur l’abstraction. Toute autre prédication de la blancheur en dehors de la substance seconde est purement homonymique et elle ne fait pas partie de la prédication catégorielle. Le nouveau l’existant fait une nouvelle sphère d’univocité. La blancheur et l’humanité ont la même forme de simplicité donnée *per prius*. Socrate et Platon sont pris au sein de la seconde intention dans l’unicité de la personne créée par le concept objectif d’*humanitas*, qui détient la même caractéristique que l’*equinitas* précédente. L’*humanitas* conçue objectivement a l’universalité du genre et est donc considérée à partir de l’individu de Porphyre, qui détient une universalité absolument minimale. Par conséquent, l’individu fait une entité située à la marge de prédication universelle (*esse diminutum*, ch. 1.3). Le nouveau concept d’abstraction et d’intentionnalité donne au cheval et à l’humanité la simplicité absolue. Cette détermination métaphysique faite *per prius* n’appartenait auparavant qu’à la substance seconde en vertu de l’imposition. Le sens objectivement conçu ne procède pas de la première substance à la seconde, mais de l’individualité transcendantale comme seconde substance objective (*humanitas*) à l’individu objectif (*Socrates*). Du point de vue de l’aristotélisme classique, il s’agit d’une paranoïa pure et dure, qu’Averroès rejette par principe. La nouvelle définition du genre est donnée par la prédication amphibolique universellement conçue. La seconde substance en tant qu’*humanitas* permet une division des déterminations objectives données *simpliciter*. La détermination générique (*humanitas*) descend par division jusqu’au niveau de l’individu objectif qui est conçu comme « première substance » (*Socrates*). Avicenne ne se soucie pas de la division originale de Porphyre ou l’*individuum* détient un sens catégoriel absolument minimal. La division des universaux d’Avicenne est principalement séparée de la prédication hyparchique. L’univocité objective ne va pas de la première substance à la seconde, car les déterminations transcendantales définissent objectivement le monde hypothétique, du genre jusqu’à l’*individuum*. Il y a un cadre nouveau de la prédication amphibolique. Avicenna fit un mélange de la prédication catégorielle *per prius* et *per posterius* qui est typique pour les néoplatoniciens comme Simplicius. Cette lecture erronée des *Catégories* est en plus mélangée avec la prédication amphibolique faite *per prius* sur le plan des transcendantaux hypostatiques provenant d’Elias. Le Second Maître n’aurait jamais fait une telle erreur grossière. L’individualité universellement conçue correspond sur l’axe de la division à tout individu doué d’un concept minimal de l’existence (*Socrates*). Puisque l’individu est universel au même titre de l’objectivité que l’*humanitas*, on peut poursuivre la division à travers l’existant de bas en haut, de l’individu au genre. Rappelons la sagesse de Parménide, qui rejetait cette voie erronée des bicéphales. La vérité originelle du datif principal (*dativus principalis*) est liée à la totalité de l’Être (ch. 1) et le soleil va dans une seule direction. Avicenne établit une version objective de l’Arbre de Porphyre en dehors de la prédication aristotélicienne résumée dans les *Catégories*. La vision de l’entité inexistante (*individuum*) nouvelle se fonde sur l’intentionnalité liée à la détermination générique de la deuxième substance. Ce croisement moderne (*sūmbolon, coniunctio*) de l’individualité et de la généralité établit une contribution principale pour l’émergence de l’objectivité. Avicenne voit le monde exempté de la réalité des substances premières et hors de la prédication catégorique qui suit la substance hyparchique. Le datif métaphysique (ch. 1.1) d’Aristote a été fondamentalement modifié. La modernité fit disparaitre l’univocité liée à la prédication de la substance seconde comme genre le plus élevé. Les accidents viennent à la substance seconde aristotélicienne uniquement *per posterius*. Ils n’ont pas d’existence indépendante, car ils font les déterminations de la deuxième substance. L’âme moderne éclairée par l’intellect actif voit les formes pures des choses avec une certitude absolue, qu’il s’agisse de la détermination d’un triangle, de la blancheur, de l’être humain ou d’un cheval. Cette certitude de la pensée éclairée se rapporte à la certitude de l’existant objectif qui se trouve au-delà des choses réelles. Cette entité inexistante est observée par l’*intellectus adeptus* à travers la seconde intention (*intellectum secundum*). La nouvelle vision du monde suit le modèle ontothéologique « *semel—semper* » proposé par Alfarabi et Ibn Adi exclusivement pour la définition de l’intellect divin (ch. 2.2). Le nouveau type d’abstraction et d’intentionnalité exige une nouvelle définition de la chose (*res*), dont l’être est lié à la certitude de l’existence du sujet connaissant (*certitudo*). La nouvelle définition de la chose n’est plus donnée en premier lieu par la connaissance, qui reproduit adéquatement, dans l’ordre de l’universalité, cet être externe et unique de la chose existante.

Les maîtres de la falsafa classique comme Alghazel et Averroès ont été choqués par la paranoïa de la modernité qui *de facto* proclamait voir le monde comme Dieu. La vision des illuminés entraîne une nouvelle essentialité de la chose, comme l’ont montré les citations ci-dessus. La nouvelle définition de l’existant réel n’est plus assurée par la cognition aristotélicienne. Elle reproduit adéquatement dans l’ordre de l’universalité une chose existante dans la réalité. Avicenne ajouta un nouveau sujet aux déterminations de la substance du troisième genre qui était produite par néoplatonisme. La certitude du sujet fait un avec la nature moderne de l’existant, qui est donnée dans la simplicité absolue. Le sujet moderne d’Avicenne est mené par les Furies académiques. Cette création mythopoétique prétend avoir un caractère divin de l’intellect et reconnaître le monde d’une manière divine. La première forme de diacosmos moderne a été faite par Jamblique et les néoplatoniciens suivants (ch. 1.3.3). Dans ce monde parallèle de l’esprit, le corps reçut les premières déterminations formelles et ontologiques, qui lui appartiennent comme quasi-substance (*materia, extensio, magnitudo*). Avicenne est le premier objectiviste de l’Occident, qui observa directement ce monde intermédiaire par le saut mystique de la pensée éclairée. Le Prophète sauta avec son cheval jusqu’au ciel, la modernité sauta avec la *equinitas* d’Avicenna jusqu’à l’anthropocène. En transférant la certitude donnée de manière univoque du sujet éclairé à l’objet connu et vice versa, une nouvelle définition de la vérité apparaît comme certitude du sujet éclairé. Or, l’imposition de la vérité comme *certitudo* se fait de manière « probalistique » (ch. 1.3.2), c'est-à-dire en sens inverse, du sujet vers la chose.

« Chaque chose garde sa certitude subsistante (*res habet certitudinem*) par laquelle elle est ce qu’elle est en elle-même (*que est id quod est*). Le triangle détient la certitude qu’il est un triangle, et la blancheur détient la certitude qu’elle est blancheur. On peut appeler cela l’existant propre de la chose (*esse proprium*) ; mais il faut entendre par ce terme seulement l’intention qui affirme cet être (*nisi intentionem esse affimativi*). » [[139]](#footnote-139)

La vérité comme *certitudo* modifia profondément la définition aristotélicienne de l’intentionnalité. Le sujet moderne considère directement l’*esse proprium* de la chose appréhendée comme l’*aliud esse* d’Alfarabi (ch. 2.1.2). Les illuminés observent une portion minimale de l’existant dans le cadre de l’individu, qui confine au non-être. Par conséquent, l’*esse proprium* entraîne la première certitude de l’existant dans la mesure où il est, puisqu’il « est » quelque chose d’individuellement défini. Chaque chose porte en elle la certitude de l’existant objectif d’elle-même (*res habet certitudinem*). La certitude du sujet a été hypostasiée et mise au niveau de la prédication amphibolique. Cette nouvelle détermination de la chose faite *per prius* prétend d’être équivalente au *modus essendi* actualisé dans le monde (*qua est id quod est*). La certitude désormais détermine l’être de la chose dans son existence « réelle » (*qua est*). Avicenne créa un nouveau sens métaphysique de l’existant dans l’ordre *per prius* qui précède la prédication catégorielle. Ce diacosmos des species amphiboliques comme substances du troisième type reçut le statut d’une « substance première ». Elle est déterminée par l’acte de la signification créée subjectivement et non par l’existence réelle des choses dans le monde (*Ge-Stell*, ch. 1.2). L’affirmation d’un nouvel « être de la chose » (*Seiendheit*) ne provient pas de la connaissance des choses réelles, reprises à travers la notion abstraite de la pensée universelle. L’individu objectif est une première substance produite seulement par l’acte de la signification logique et nullement par l’existence réelle des choses au monde. L’affirmation de l’objectivité n’est pas la connaissance de la chose par une notion abstraite et universelle. L’existant se manifeste par la certitude objective et complètement généralisée. Avicenna établit une nouvelle forme d’univocité. Elle est nécessaire pour faire la connaissance philosophique des entités objectives qui n’existent pas dans la réalité. Les connaisseurs de l’aristotélisme refusèrent catégoriquement l’argumentation d’Avicenne. L’ordre de l’existence (*modus essendi*) était remplacé par la certitude produite par le sujet (*modus cognoscendi*). Ce faisant, l’imposition catégorielle a été complètement oblitérée, alors tout le procédé intégral qui nous fait reconnaître réellement le monde (*modus intelligendi*). Le chapitre suivant examine la critique d’Averroès qui annula en bloc la métaphysique d’Avicenne comme une erreur capitale. La nouvelle métaphysique produisit une version mythopoétique du *modus ponens* qui fonda la connaissance apodictique. Avicenna établit une nouvelle forme d’univocité nécessaire à la connaissance scientifique d’une « première substance » inexistante. Le premier moderniste latin Rufus de Cornouailles revitalisa dans le terme « *scibile »* cette correspondance de la pensée à la chose objective (OBJ II, ch. 3.3.2). L’intentionnalité d’Avicenne considère les essences comme objectivement données. Elle est adoptée par Henri de Gand, puis par Scotus et Husserl. Le nouveau type de prédication suit la ligne de vision de l’illuminé mystique doté de la cognition éclairée d’en haut. La pensée ainsi illuminée observe l’individu avec son « exsistence » (*exsistere*) minimal, qui se manifeste à partir de (*ex*) la direction de la pure non-existence. C’est une sorte de perspective divine qui rappelle la *creatio ex nihilo*. Avicenne établit une nouvelle *Lichtung* du dévoilement métaphysique de l’existant. Le sujet ne considère pas l’existence des choses réelles, mais la présence certaine de ce qui réside dans le fondement même de l’existant en tant que tel (*ens inquantum ens*). La nouvelle forme de *Lichtung* révèle la vérité et la non-vérité de l’existant objectif. Faite en mode de l’*a/lètheia* métaphysique, la première apparition de l’objectivité fonda la première version objective de la vérité moderne comme *certitudo*. Elle concerne le non-existant aristotélicien qui est devenu un existant objectif. De cette certitude concernant le *tertium ens*, découlent la *rectitudo* de la scolastique moderne et l’évidence cartésienne ultérieure. Tout d’abord, la reconnaissance de l’existant en tant que « *res »* passe par une certitude objective. Elle repose sur l’aperception de la forme pure comme « *tantum esse* » ou « *esse proprium* ». Nous trouvons la connexion des deux termes dans la première déduction métaphysique de l’objectivité chez Scotus (*conceptus simpliciter simplex*, OBJ III, ch. 5.3.2). La certitude objective de toute chose n’est pas liée à l’existence de la première substance réelle. La première substance existe *actualiter, simpliciter, per se*. Par conséquent, elle n’a pas besoin d’une assurance supplémentaire de la part du sujet connaissant. L’existant objectif inexistant, par contre, a besoin de cette assurance en principe. Il est fondé en mode subjectif de la vérité comme *certitudo*. Selon les modernistes, il n’y a pas de vérité plénière dans la métaphysique aristotélicienne. Une métaphysique moderne se fonde sur une connaissance subjective certaine et indiscutable. L’actualité de la connaissance dans la pensée critique provient du monde réel des substances premières. La métaphysique aristotélicienne fondée sur le monde réel récuse la vérité exclusivement fondée sur l’intuition des formes essentielles. Par conséquent, le sujet moderne a fondamentalement besoin de sa propre vérité comme *certitudo*. Après l’éclipse de la substance première, le sujet moderne produit la certitude de la connaissance et il forme ainsi le fondement caché de la métaphysique moderne. Par conséquent, le sujet moderne a fondamentalement besoin de sa propre vérité en tant que *certitudo*. Le modèle de la vérité subjective est lié à la vision dont le moderniste dispose sur le plan de la vérité donnée *simpliciter*. Elle fait une source du Principe de la raison suffisante de Leibniz, que nous trouvons dans différentes variations au début de la modernité latine (OBJ II, ch. 3.5). La certitude de l’existence objective de la chose est donnée au niveau de la deuxième forme d’abstraction et de l’intentionnalité qui est liée à cette vision. La citation suivante montre une nouvelle *Lichtung* de l’objectivité comme parousie de l’intentionnalité moderne. Elle est dirigée vers le sens minimal et indubitablement révélé, qui est donné sous la forme de l’essence absolument simple.

« Chaque chose possède sa propre certitude d’être (*res habet certitudinem propriam*), qui constitue son essence (*est eius quidditas*). Il est alors évident que la certitude de chaque chose qui lui est propre est assurée en dehors de la notion de l’existant (*est praeter esse*), qui est donnée de manière équivoque dans les entités réelles (*multivocum est cum aliquid*). Si tu dis que la certitude de la chose ainsi donnée (*certitudo rei talis*) est donnée à la fois dans les choses particulières et dans l’âme et qu’elle est entièrement séparée ou qu’elle communique avec les deux déterminations, alors la certitude de la chose doit être saisie et comprise sur la base d’une telle [c’est-à-dire « objective »] intention (*haec intentio apprehensa et intellecta*). » [[140]](#footnote-140)

La certitude de la chose remplaça la connaissance déductive de sa *quidditas* reconnue par l’imposition catégorielle. Désormais, on contemple son *esse proprium* absolument simple, qui est séparée des autres formes de cognition empirique ou intellectuellement abstraite. La séparation de l’abstraction et de l’intentionnalité modernes du processus de connaissance aristotélicien crée le caractère particulier de la seconde intention. Une nouvelle forme du datif métaphysique s’est formée, dans laquelle l’*ousía* dans le réel et la *parousía* dans l’entendement fondent ensemble une unité du sens univoque. Le concept d’un tel *esse diminutum* fonda la nouvelle métaphysique. Avicenne créa une nouvelle forme d’*aliud esse*, très différente de celui du Second Maître. La nouvelle substance du troisième genre n’existe ni réellement ni universellement. Une connaissance de l’essence absolument simple naît de l’intuition directe de l’existence comme telle. Ce domaine mythopoétique doit nécessairement « exsister » (*exsistere*) au-delà (*trans*) de la prédication aristotélicienne. La cognition catégorielle et univoque de l’essence en tant que seconde substance est donnée dans les *Catégories* et dans les *Secondes Analytiques* par un datif métaphysique. Il suit la détermination de la cognition à partir de la première substance hyparchique. Avicenne refait une voie de compréhension métaphysique (*Vor-blickbahn*) dirigée vers la substance. Chaque chose modernisée possède désormais sa propre certitude de l’existant (*res habet certitudinem propriam*), qui constitue son essence (*est eius quidditas*). La certitude crée un nouvel existant du troisième genre, qui est donné *simpliciter* et *absolute*. Cette détermination est séparée à la fois de la substance première dans la réalité et du terme universel dans la pensée. L’affirmation de la nouvelle étantité dans la chose (et non l’être de la chose) part de la certitude objective, qui se généralise comme le caractère transcendantal de l’existant. Celui-ci est saisi par l’intention de son individualité essentielle qui précède la plurivocité donnée dans la pensée ou dans le réel (*est praeter esse quod multivocum est*). Cette entité nouvelle est contemplée dans son être pur. Elle n’est pas une substance actuelle, parce qu’il ne surgit que comme objet du type spécial de vision intellectuelle et mystique.

Pour cette raison, Avicenne doit modifier le concept de la première et de la seconde intention (*primum, secundum intellectum*), qu’il a repris d’Alfarabi. L’existant est saisi dans la nouvelle forme d’intentionnalité réalisée par l’acte d’abstraction comme dénudation. Avicenne affirme explicitement que cette forme particulière de l’essentialité possède sa propre forme d’existence séparée des substances premières réelles (*non habet esse in individuis*). L’intellect acquis actualisé par l’*intellectus agens* révèle la nature dite universelle des choses (*ad modum universalis*). Cette nature objective est fondamentalement différente de la nature particulière. Celle-ci est simplement donnée dans les substances premières et modifiée par l’imagination sensuelle (*ad modum particularis*). La nature universelle joue également le rôle de *causa finalis* dans la cosmologie d’Avicenne (Lizzini 2003b, 135). Dans la modernité latine, ce nouveau étant intentionnel est introduit par Rufus de Cornouailles dans le terme « *scibile »* (OBJ II, ch. 3.3.2). Husserl transfère cette vision dans la postmodernité par *Wesensschau* eidétique. Le fondement d’une nouvelle métaphysique se trouve dans les textes qui rapportent cette universalité et cette intentionnalité particulières à la cognition humaine (*Liber de philosophia prima* V.2–6). Avicenne modifia la prédication amphibolique d’Alfarabi (ch. 2.1.1). Avicenne transféra les amphibolia au niveau de la prédication catégorique de la seconde substance. Il produisit un nouveau type d’entité singulière, où la forme universelle est singularisée au-delà de la première substance et au-delà de la détermination universelle de la seconde substance. Elle est munie d’une nouvelle forme de nature essentielle. L’Occident latin s’est emparé de ce nouveau type de substance et l’école des porrétans l’a rendu victorieux contre l’aristotélicien Abélard (OBJ II, ch. 1.4). La citation suivante montre l’émergence du sens objectif en tant que substance atomique, qui acquit des propriétés similaires aux espèces cosmiques de Simplicius (ch. 1.3.1). Il rattacha l’indivisibilité à l’espèce cosmique primaire. En raison de son immatérialité, le corps cosmique détient la primauté métaphysique sur toutes les autres substances premières. Avicenne ensuite fonda une nouvelle détermination de la chose unique, qui n’est ni substance première ni substance seconde. La nouvelle détermination objective de l’existant établit une nouvelle substance indivisible du troisième genre (*individuum*).

« La nature est prédite soit sur le plan de la chose singulière, soit sur le plan de la chose générale. Ce qui est prédit par rapport à la chose particulière appartient à l’essence de la chose particulière et réellement existante. Ce qui est prédit sur le mode universel et de plus si l’universalité est conçue comme espèce, cela doit avoir une universalité donnée séparément (*absolute*). La nature absolutisée, elle est conçue en fonction de ce double mode de nature universelle. Elle n’existe pas dans les choses hylémophiques, parce qu’elle est une essence universelle existant seulement dans la pensée. Par conséquent, je soutiens que l’existant de cette nature absolue n’existe qu’individuellement (*non habet esse nisi particulare*). » [[141]](#footnote-141)

La cognition de la nature n’est plus liée à l’abstraction de la première substance, qui détermine l’émergence d’un sens universel (*universalis considerata ut species*). Cette nouvelle espèce existe séparément du processus de cognition à travers les universaux (*genera, species*). La nouvelle forme de l’existant est donnée en dehors de la chose unique et en dehors des universaux. Elle existe comme substance indivisible, c’est-à-dire comme individu objectif (*esse particulare*). Son existence du troisième genre est dans la pensée, car elle possède un caractère universel. La chose individuelle réelle avec son caractère singulier reste au niveau inférieur. Avicenne propose un concept de la nature pleinement (*universalis absolute*) séparée, qui porte un caractère singulier sur les individus en tant que l’unité du sens générique. La détermination de la chose va au-delà de la substance première réelle et au-delà des universaux. L’*individuum* dans la division des universaux aristotéliciens garde un sens spécifique, et aucune signification générique. Dans l’école aristotélicienne de Bagdad, Ibn Adi principalement rejeta ce concept contradictoire de nature hypostasiée comme une absurdité. Voire le traité cité sur la modalité ontologique de l’existant (ch. 2.2). Ibn Adi invoque la *Physique* d’Aristote II.1, 193a3–6, qu’il cite textuellement contre les interprètes néoplatoniciens du Second Maître (*Sur les quatre questions scientifiques*, p. 90). Aristote décrie ceux qui veulent prouver l’existence du monde réel des substances premières (*Phys*. 193a3). Avicenne est issu de cette école erronée une génération plus tard. La même critique est répétée trois siècles plus tard dans le tour suivant de la gigantomachie sur la substance par Roger Bacon et Albert le Grand contre la nouvelle vague d’avicennistes d’Oxford et de Paris. Ces illuminés progressèrent sur la *via Modernorum* établite depuis falsafa de l’école al-Kindīs à Husserl en passant par Avicenne et Descartes. La nouvelle métaphysique de species comme substance première fait l’objectivation de nature en dehors de la substance réelle et introduit le terme « l’indéterminé » ou « l’individu générique » (*šaḫṣ muntašir*). Les traductions latines de ce terme diffèrent selon les écrits : *species dilatata, individuum vagum, individuum perpetuum* (Libera 1999, 529–32). Cet individuum absolument vague et contradictoire, il devient une substance objective. Il achève victorieusement l’éclipse de la substance première dans la métaphysique nihiliste de l’Occident. Nous retrouvons certains de ces termes dans le deuxième volume, qui explore la doctrine des *Nominales*. Les avicennistes Latins reprennent la définition citée de la nature absolument donnée (*universalis absolute*) et en font une nouvelle substance indivisible (*individuum*). Cette école utilisa le terme *individuum* pour désigner une substance du troisième genre. Cette chose singulière apparaît dans la division des universaux dans l’Arbre de Porphyre, du genus à la *species specialissima* (OBJ II, ch. 1.5). La nouvelle forme de singularité ne se limite pas à l’existence intentionnelle au domaine de la pensée comme c’est le cas des universaux classiques. Le concept de l’intellect cosmique actif comme *Dator formarum* fait que la détermination des individus dans leurs *quidditas* part de la substance supérieure sous une forme générique.[[142]](#footnote-142) La définition de la première forme de l’existant objectif dans le cadre de l’intuition pure est adoptée dans la seconde moitié du XIIIe siècle par Pecham, puis par Henri de Gand, et après lui par Scotus. Ces avicennistes modernes divisent l’espèce en une entité objective et un concept universel (*species singularis, universalis*). Le sujet moderne doté de la certitude absolue de l’intuition s’est séparé (voir le verbe latin *absolvere*) de l’existence hyparchique de la substance première. L’absolution métaphysique accordée par Avicenne envoya la substance première dans la forme moderne de l’oubli de l’existant (*Seinsvergessenheit*).

La négation de la première substance dans la métaphysique moderne ne peut être autre que l’absolue ; dans la logique aristotélicienne, la loi du tiers exclu est catégoriquement valide. Si la philosophie première prédit l’existant conformément aux *Catégories*, il n’y a qu’une chose singulière et le concept universel. Rien d’autre ne peut se trouver entre la première et la seconde substance. Selon l’aristotélisme classique, il n’y a aucune manière dont un tel existant du troisième genre pourrait se constituer dans une quelconque nature substantielle. La logique aristotélicienne est déterminée par la *Physique*, puis par la *Métaphysique*, et selon le processus de cognition décrit dans *De anima*. Les illuminés modernes et postmodernes, contrairement aux aristotéliciens classiques, observent une autre chose que la substance première dans la réalité ou les universaux abstraits dans la pensée. Leur intuition directe remonte « aux choses mêmes » (Husserl) pour créer une correspondance de l’existant singulier du troisième genre avec le concept universel. On peut le faire parce que la substance atomique (ἄτομος οὐσία, *individuum*) garde depuis le néoplatonisme un caractère à la fois singulier et universel. La certitude dans la pensée moderne s’est séparée de toutes les autres déterminations de l’existant. Le moderniste compare la « chose » considérée à un acte de certitude absolument donné qui porte sur l’existant atomique et minimal de la même chose. Cet acte de la délimitation est un absolu, car l’« homme volant » d’Avicenne est séparé de la première substance et il en fait une nouvelle détermination ontologique. De cette façon, une double absolution est née, à la fois de la réalité de la substance première et de la connaissance sensuelle. Avicenne établit une nouvelle détermination de la vérité comme correspondance de l’entendement et de la chose. Elles sont objectivement considérées sur le mode de la *certitudo* moderne et de l’évidence postmoderne. La vérité du *Modernorum* représente une correspondance basée sur la certitude de l’existant du troisième genre avec la certitude du sujet du troisième genre. Le sujet moderne existe comme une « chose » (*res*) du troisième genre, c’est-à-dire comme un intellect incarné, qui existe en nous comme une substance indépendante (*res cogitans*). L’*intellectus adeptus* moderne reconnaît une espèce autonome, qui existe objectivement dans le diacosmos démiurgique. La nouvelle conception de la vérité repose sur la coïncidence (*sūmbolon, coniunctio*) de deux types de certitude. La *certitudo* de la « chose » objectivement donnée est comparée à la *rectitudo* de la logique paranoïaque faite par le sujet moderne. Il forme une autre substance du troisième type, car il constitue un ensemble de *tertium ens* schizophrène et complètement disparate. L’intellect de l’« homme volant » n’a besoin d’aucune connaissance de la réalité matérielle actuelle. Le sujet moderne crée les significations *ex nihilo*. La donation de l’existant dans une nouvelle forme de *dativus metaphysicus* passe au sujet moderne par une erreur logique appelée *circulus vitiosus*. Avicenne créa la métaphysique *ex nihilo* et exposa pour la première fois une forme complète de la paranoïa spécifique de la modernité. La métaphysique d’Avicenne établit une relation « sujet—objet » liée au processus de cognition objectif et à la vérité objective. Elle fonde la première forme connue de nihilisme occidental. La détermination catégorique de l’existant est nécessaire pour la vérité comme *adaequatio* et pour la fondation d’une science critique. La nouvelle forme de la première science n’est pas fondée sur l’existence de la première substance, mais sur une distinction spéculative et logique entre une portion minimale d’existence générique dans une substance objective (*individuum*) et le pur néant. Avicenne fonda une nouvelle métaphysique en créant le concept de l’existant littéralement *ex nihilo*. L’herméneutique doit interpréter le caractère de cet « existant minimal » qui passa aux étapes ultérieures de l’objectivité. Cette « substance » jouera un rôle clé dans la métaphysique objective de la modernité latine (*esse diminutum, ens diminutum, res a reor reris*). La chose considérée dans l’intuition eidétique directe détient une certitude accordée *per prius*. Cette perspective se passe de l’existence réelle de la substance première.

L’introduction de la *Métaphysique al-Shifā* définit la chose à partir des accidents (*comitantia*), qui se rapportent nécessairement à la chose en mode *per prius*. Le verbe *comitare* (accompagner, aller avec) désigne la comitation par rapport à une nouvelle manière de l’existence faite dans le mode de l’univocité. La comitation établit l’intuition eidétique par laquelle la substance objective est révélée. Cette certitude reflète notre cognition ainsi que la chose comme substance du troisième genre. L’herméneutique relie la comitation objective au terme *Ge-Stell* de Heidegger. Dans l’époque de la métaphysique nihiliste, l’activité du *Ge-Stell* fait le supplément démiurgique de l’existant fait par l’intellect scientifique et technique du démiurge occidental (ch. 1.2). Le sujet opère comme fournisseur général du sens du monde. Il fonda une nouvelle affirmation de l’existant objectif faite par *modus ponens* de la comitation. La perspective de la compréhension moderne entend l’être de la chose dans sa certitude essentielle comme A, qui se distingue de l’autre certitude singulière donnée dans la chose B. Cet existant objectif, donné sur le mode de l’identité objective (A=A) et de la différence (A≠B), est vu dans le nouveau mode d’intentionnalité dont nous connaissons la version postmoderne depuis Descartes et Husserl. La logique moderne rejoint la métaphysique néoplatonicienne, dans laquelle les hypostases génériques et les transcendentalia existent comme propriétés primaires (*passiones entis*). La première science de l’existant contourna la logique classique, qui est donnée par l’exclusion du troisième genre entre la première et la deuxième substance. Le cadre de la nouvelle intentionnalité définit la détermination métaphysique de l’existant comme la chose (*res*). Il y a une définition singulière et universelle de *res* comme détermination objective de l’existant. Celle-ci est reprise plus tard par la théorie des transcendantales.

« Car si cette proposition n’existait pas, ni cette connexion entre les deux, nous ne savons pas quelle est la chose vers laquelle nous dirigeons notre intention. Nous ne séparerions pas non plus les déterminations données par la comitation de la compréhension de l’existant qui en découle (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*), car l’intellect ajoute toujours cette comitation comme détermination de l’existant à partir de la direction de la chose reconnue (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). L’entité garde son être soit dans les choses simples, soit dans l’imagination, soit dans l’intellect. Mais si elle n’avait pas cette identité de comitation qui lui est propre, il n’y aurait pas de la chose (*non esset ita, tunc non esset res*). »[[143]](#footnote-143)

Le passage clé montre d’où vient l’existant, qui est donné dans le contexte de l’« accompagnement » ou de l’« ajout » (*comitantia*) du nouveau type de l’existence surajoutée aux choses réelles. L’existant fondé de cette manière établit la compréhension de *res* objectivé comme substance du troisième type. Elle constitue une classe spéciale à côté de la triple forme classique de l’existant, soit dans les choses réelles, soit dans l’imagination sensuelle, soit dans l’intellect immatériel. L’intellect actualise non seulement la forme de la cognition, mais il conserve la portion minimale de l’essentialité qui constitue la chose en tant que telle (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). L’adverbe « *semper »* détient un sens essentiel, car il établit une nouvelle détermination de l’objectivité. Les porrétans en ont fait une prédication « *semel verum—semper verum* » (OBJ II, ch. 2.3.1). Henri de Gand assimile cette détermination en fonction du *Commentaire sur les Catégories* de Simplicius par la définition « *res a reor reris dicta »* (OBJ III, ch. 5.2.1). Il fonda le premier concept d’objectivité dans l’Occident latin. La comitation d’Avicenne remplaça la prédication catégorielle aristotélicienne. Au niveau de l’intentionnalité seconde, la nouvelle détermination de la chose objective correspond à la perspective donnée ci-dessus, dans laquelle émerge un nouveau concept de l’universalité (*accidit universalitas*, ch. 2.3.1). La chose est exposée à l’intellect par la portion minimale d’une étantité certaine. Une telle entité du troisième type se tient en dehors de toutes les autres manifestations de l’existant. Elles sont données soit dans les choses particulières, soit dans les universaux. L’intuition de la nouvelle substance du troisième type doit être prédite catégoriquement, ce qui est pris en charge par la comitation. L’existant minimal fait une propriété de chaque entité, qui est donnée comme « *ens »* et « *res »*. Ces significations amphiboles sont hypostasiées sur le plan de l’identité absolument simple, celle de la dernière signification indivisible comme *individuum*. Toute chose déterminable existe comme « cette *res* ici ». Il s’agit d’un contenu défini de la comitation, qui ne peut être séparé de l’être inteligible de la chose en question (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*). Cet existant du troisième genre dans le mode *per prius* accompagne nécessairement, toujours et partout l’être singulier ou l’existant universel. Cette existence minimale de la chose passe par le mode de la comitation susmentionnée (*cum illa ullo modo*). Cette substance irréelle et objective « exsiste » dans la chose réelle, dans le Donneur divin des formes, dans l’imagination ou dans la cognition intellectuelle (*in singularibus vel in aestimatione vel intellectu*). Si cette détermination objective de l’essentialité ne s’appliquait pas, la chose n’existerait pas, car elle ne serait pas définissable du point de vue de l’être minimal (*si autem non esset ita, tunc non esset res*). En introduisant la comitation dans la détermination de la substance objective, la sagesse de Parménide s’applique au monde des sujets modernes à deux têtes qui prennent le chemin du non-être. La chose qui n’est pas couverte de la comitation, celle n’existe même pas. La détermination objective de la chose comme nouvelle substance atomique est prédite dans le mode *simpliciter* qui traite aussi bien la première que la seconde substance. Une nouvelle forme de l’existant du troisième genre est née de la détermination classique de la substance seconde qui est nécessaire pour établir la prédication catégorielle. La prédication de la substance s’effectue dans le cadre de propriétés ajoutées de manière comitative sur la base de la primauté de *res* objective. Une telle « prédication » n’a pas besoin de la première substance actuelle et, consécutivement, d’une seconde substance catégorielle. L’existant objectif peut être considéré de manière directe, soit dans l’intellect, soit en Dieu moderne, soit dans le réel. La nouvelle vision de l’existant reçoit une « exsistence hyparchique » en vertu du mode *per prius* et à partir du sujet, c’est-à-dire en dehors de la chose singulière et des universaux. La définition de l’existant est donnée dans une mesure minimale et dans cette mesure elle est aussi évidente et entièrement certaine. La nouvelle forme d’être accompagne nécessairement dans le mode de comitation toute substance universelle et individuelle. Le modèle de la comitation catégorique se transforme en une prédication transcendantale et univoque de toute entité. Elle est connue de manière paranoïaque, c’est-à-dire objectivement. Cette forme est fournie au sujet moderne (*Ge-Stell*). Faite de cette manière, il est né le modèle inquisitorial déjà mentionné de la science moderne en tant que partie de l’intellect réfléchissant supérieur (*intellecto inquisito*). Tout savoir doit se justifier de son « exsistence objective » devant un tel tribunal paranoïaque de la « raison ». Le *tertium ens* d’Avicenne est donné comme « une chose » (*res*) et est appréhendé par la vision objective de l’existant dans son individualité générique et évidente (*esse tantum*). Il y a l’unité du voir et de l’existant faite par les illuminés au niveau de l’*individuum* (ἄτομος οὐσία) pour créer la nouvelle forme d’*ens, res* etc. Ces amphibolia sont liée aux intentions secondaires qui sont contemplées dans l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). La prédication du sens transcendantal de l’existant passe par comitation. C’est ainsi qu’est né la première forme de métaphysique comme *scientia transcendens*. Après l’éclipse de la première substance, cette métaphysique transcendantale ne peut avoir d’autre garantie de l’unité et du sens ultime que le Dieu mythique des *Modernorum*. La modernité paranoïaque créa une divinité à son image. Le Dieu moderne est apparu dans la pensée des illuminés comme leur *factum* fondateur pour fonder de façon ontothéologique la spéculation déductive. Voir la détermination de la métaphysique par Heidegger dans les termes « fondation » (*Gründung*) et « fondement » (*Grund*, ch. 1.2). Avicenne créa le Dieu des *Modernorum* qui est défini en termes de connaissance humaine et objective. Dieu devient un fait objectif dans l’ontothéologie métaphysique d’Avicenne et il acquiert le caractère de l’existant du troisième genre. Ce procédé amorça nécessairement et fatalement la mort ultérieure de cette construction ontothéologique. C’est la raison pourquoi Algazel et Averroès rejetèrent cette idole moderne en prononçant leurs fatwas contre le modernisme. La métaphysique monothéiste d’Avicenne présuppose, dans la ligne d’Ibn Adi évoquée plus haut, que l’existant dans sa forme spécifique objective doit être pensé au moins par le Dieu pour être une chose universelle dotée d’une certitude ontologique fondamentale. Par conséquent, Descartes a besoin de l’idée d’un Dieu agissant causalement et existant réellement en dehors de nous. La certitude de la cognition déductive et purement spéculative d’un troglodyte illuminé qui vit dans la caverne de son propre *cogito* doit être fondée sur la préexistence de quelque chose donné à l’extérieur en mode objectif, accordé *per prius*. L’herméneutique souligne le fait que ce mode de causalité divine est nécessairement objectif et pas du tout réel. Le schéma avicenniste de la connaissance, qui est donnée par *epokhê* du corps et des sens, s’est séparé de la causalité aristotélicienne. Celle-ci se donne par actualisation de face, c’est-à-dire par l’appréhension des sens et donc à partir des substances premières réelles. Après la mort de Dieu moderne, à l’époque du nihilisme accompli de la métaphysique et de la décadence de la pensée philosophique, ce rôle de garant objectif de l’existant est repris par les mathématiques et les neurosciences. Ce sujet paranoïaque de l’absolu objectif se donne à travers des avatars métaphysiques et toujours nouveaux, car le progrès moderne ne peut être arrêté à jamais. L’incarnation moderne de l’objectivité absolue est le nouvel « *Atlas Shrugged*»(Ayn Rand, 1957), qui porte sur ses épaules l’irrationalité mythopoétique de la postmodernité. Avicenne entama le chemin de la pensée vers le nihilisme post-métaphysique contemporain produisant le matrix actuel du pouvoir, de la finance et du savoir faux.

La métaphysique d’Avicenne est née comme *obiectum* d’une nouvelle intention cognitive. L’être de la chose existante se manifeste par une nouvelle perspective (*Vor-blickbahn*) qui révèle le sens ontologique de l’existant. Le regard de l’intellect éclairé (*ilhām, illuminatio*) fonde la métaphysique ontothéologique comme révélation mystique et philosophique du monde existant dans sa nécessité et sa simplicité divines. Grâce à la nouvelle prédication *per prius* liée à la comitation, le nouveau sens de l’existant précède toutes les autres déterminations de la métaphysique. L’Un néoplatonicien est devenu le corps, c’est-à-dire l’unité, qui objectivement commença à habiter parmi nous. Nous sommes charmés par sa certitude, que nous produisons nous-mêmes comme une nouvelle inconditionnalité du *tertium ens* (*alètheia*). La modernité occidentale inspirée par la métaphysique d’Avicenne fit une nouvelle forme de *philosophia prima* que nous connaissons dans une forme postmoderne réalisée par Descartes et Husserl. Le *tertium ens* proposé par Avicenne se manifeste d’une part par la substance absolument donnée (*equinitas tantum*) et, d’autre part, par une plénitude de l’existant rassemblée dans l’intellect actif. Avicenne prit l’essence individuelle pour une deuxième substance tout à fait nouvelle. La prédication catégorielle pseudo-aristotélicienne est née sur le plan de la comitation. La dernière signification non divisible concerne une « seconde substance ». Son « exsistence » fonda une nouvelle manière de faire la première philosophie. La détermination de la métaphysique reçoit une nouvelle forme, qui ne suit que partiellement la tradition aristotélicienne de la recherche de la première science.

« Le premier objet de cette science est l’existant (*primum subiectum huius scientiae est ens*), et ce que cherche cette première science, ce sont les implications [objectives] de l’existant (*consequentia ens*), dans la mesure où l’existant est comme tel, sans aucune détermination (*inquantum est ens, sine conditione*). » [[144]](#footnote-144)

La nouvelle métaphysique conçoit l’existant dans son être pur, tel qu’il se révèle dans la nouvelle forme de l’intuition dans le contexte de la dénudation et de la comitation (*ens inquantum ens*). Cet existant du troisième type est donné comme nécessaire et *sine conditione*, c’est-à-dire en dehors de la dissertation originelle des *Catégories* sur la première et la seconde substance. La définition de la métaphysique d’Avicenne en mode *ens inquantum ens* présente une nouvelle forme de déduction néoplatonicienne de l’être à partir de l’Un. Cette métaphysique fut rejetée en principe dans la falsafa par al-Ghazālī et Averroès. Dans l’Occident latin, cette déduction a été abordée par le second averroïsme et par Duns Scotus, le premier métaphysicien moderne. La citation suivante montre les possibilités de la nouvelle conception métaphysique. Son noyau fait une nouvelle forme de *tertium ens*. La perspicacité eidétique du premier illuminé en Occident objectivement « voit » une nouvelle substance.

« De cet existant ne surgissent ni le genre, ni l’espèce, ni la chose unique, ni l’un, ni le multiple ; mais de cet existant deviennent l’animal en tant que tel et l’homme en tant que tel (*ex hoc esse est tantum animal et tantum homo*). Mais à l’homme, comme la chose unique ou la chose commune, l’être réel est naturellement imputé (*comitatur illud sine dubio esse unum vel multa*), car il n’est pas possible que l’existant existe ou n’existe pas comme une chose réelle en dehors de cette double détermination. » [[145]](#footnote-145)

Dans la prédication *per prius* nouvellement fondée, Avicenne trouve une sphère de l’existant qui fait la source de toutes les significations ontologiques. L’existant du troisième genre « exsiste » (*exsistere*) avant l’existence réelle des choses simples et avant l’existence universelle des deux genres (*nec ... nec ... nec*). La substance n’est plus considérée comme essence réelle. La détermination d’Alfarabi dans le troisième mode d’*aliud esse* (ch. 2.1.2) devient un individu objectif. Il faut relier cette nouvelle détermination de l’existant à la détermination de la substance par Aristote comme « cette chose ici » (τόδε τι). Revenons maintenant à la prédication catégorique *per prius* de la seconde substance comme genre le plus élevé. Cette supposition garantit l’ultime univocité de l’existant (ch. 1.3). La nouvelle détermination exclut la seconde substance universelle de la nouvelle prédication en instituant le genre spécial de l’essence. Avicenne poursuit la détermination d’Alfarabi ci-dessus en développant une troisième manière d’interpréter *aliud esse* (ch. 2.1.2). La détermination de l’existant passe par la chose objectivement déterminée (*homo tantum*). Une nouvelle quasi-substance néoplatonicienne est née comme forme pure d’existant (*hoc esse est tantum*). Elle s’inséra entre la première et la seconde substance. La prédication nouvelle possède l’unité ultime, non plus divisible, qui fait l’analogie de la substance hylémorphique d’Aristote. L’herméneutique souligne le nihilisme total de cette définition. La nouvelle détermination de la substance est apparue en mode *absolute*, c’est-à-dire par une séparation principale de toutes les prédications catégorielles, qui sont faites soit par l’imposition à partir des choses uniques, soit par la supposition faite par les concepts universels. Encore une fois, la détermination fondamentale de l’individu donnée dans l’*Isagoge* (ch. 1.3) est valide, mais d’une manière moderne et totalement absurde. L’unité universelle indivisible du sens, contrairement à l’espèce, ne porte presque plus de sens universel. La nouvelle détermination de l’existant n’est ni le genre, ni l’espèce, ni la chose unique, ni l’un, ni le multiple. Elle ne sépare le dernier sens atomique (*individuum*) que du néant pur. La métaphysique donnée par l’identité classique de la première ou de la seconde substance n’apparaît que dans la seconde étape, lorsque la négation nihiliste absolument exclusive « *nec ... nec* » arrive au point ultime. La pensée atteint un niveau qui se trouve au-delà de la prédication catégorielle. Elle est déterminée par la science aristotélicienne basée sur la première et la seconde substance. Au niveau de la prédication classique par l’espèce ou le genre, l’existant du troisième genre perd sa simplicité originelle et la certitude de l’« exsistence » objective qui en résulte. L’existant commence à exister sur un substrat (matière, esprit, Dieu). Il est donc déterminé sur le mode du tiers exclu comme le veut une prédication classique. La détermination transcendantale de l’existant sur le mode « *hoc esse est tantum »*, elle est et elle n’est pas une substance. Elle est substance parce qu’elle remplace la substance classique. Néanmoins, ce remplacement se fait sur le plan de la métaphysique, qui n’est plus aristotélicienne, mais non plus pleinement néoplatonicienne. Le modèle de la comitation d’Avicenne à propos du mode objectif de l’existant, il faut le chercher dans le concept de Porphyre de l’Être dupliqué. Il fait la transition de l’Être néoplatonicien de l’Un à l’être hyparchique de la première substance (ch. 1.3). Avicenne introduit la comitation prohyparchique de la manière similaire à celle de Porphyre pour faire une nouvelle prédication prohyparchique de l’Un redoublé. La différence est seulement dans le fait que la nouvelle forme apparaît comme prédication transcendantale aristotélicienne de l’école du Second Maître et non comme vision mystique des illuminés dans l’école de Plotin. Par le dédoublement de l’être chez Avicenne la première forme de la métaphysique objective est née, qui s’appuie sur la détermination de l’existant du troisième genre. Au niveau de la comitation, le scénario d’Ibn Adi est valable, car il sépare les intentions de la création de l’existence de Dieu dans le mode *esse ad* (ch. 2.2). La capacité réflexive de l’intellect divin et humain chez Ibn Adi fonde une nouvelle prédication *per prius*, qui s’applique toutefois de manière catégorique. La multiplicité primaire prend son origine directement dans l’intellect divin, car les Personnes divines de la Trinité forment une seule substance et elles ne diffèrent que par l’acte de l’autoréflexion spécifique. Ce n’est que dans un deuxième temps, à cause de la pensée créatrice divine, qu’émerge une série de différences qui dépendent hiérarchiquement du premier acte de pensée. Avicenne adopte cette doctrine de l’intellect divin actif, qui produit des contenus immanents. Cette doctrine constitue une base de l’ontothéologie moderne. Le Dieu moderne crée objectivement le monde comme une bizarre *creatio ex nihilo* dans son esprit omniscient. Heureusement, au moins un académicien est présent et il participe assidûment à la deuxième étape de la *creatio* démiurgique et tout à fait objective. La prédication *per prius* sur le mode de l’existant objectif divine doit être suivie d’une prédication sur le mode *per posterius*, sinon il n’y a pas de métaphysique du *Modernorum*.

Avicenne, tout comme les néoplatoniciens, après avoir conçu la nouvelle détermination de la chose, devait aussi introduire une nouvelle forme de physique, qui se rapporte au corps du troisième genre (ch. 1.3.3). Sa détermination du corps objectif reprend la tradition néoplatonicienne de l’*Isagoge*, qui avait été donnée dans la falsafa depuis al-Kindī et Hunain Ibn Ishāq. La modernité islamique adopta la théorie de Simplicius, qui définit le corps dans l’environnement des déterminations objectives du diacosmos démiurgique, c’est-à-dire en dehors de la donation effective du corps matériel. Le principe clé a été introduit par Jamblique dans le mode « Limité—Illimité ». Le néoplatonisme et après lui la falsafa ont créé une matière du troisième genre en ajoutant une détermination substantielle de la nouvelle forme à la première matière indéterminée (ch. 1.3.2). Pour définir la détermination du corps objectif, Avicenne procède de manière similaire à Simplicius. Grâce à l’existant minimal mentionné ci-dessus et à la comitation des propriétés accidentelles données *per posterius*, une détermination objective du corps se présente en tant qu’une nouvelle substance du troisième genre.

« La certitude réelle sur le corps objectivement subsistant (*ipsum essendi corpus*) et notre cognition de ce corps objectif n’ont pas besoin du corps réel déterminé (*non eget ut sit finitum*). La finitude est une détermination accidentelle, qui est attribuée au corps matériel en mode de la comitation (*finitio enim accidentale est ei comitans*). Pour pouvoir imaginer un corps, il n’y a pas besoin de finitude. Celui qui imagine un corps infini ne crée pas un corps absurde, et il ne nie pas non plus un corps fini en créant une telle idée. » [[146]](#footnote-146)

La citation explique la finitude du corps comme un accident, qui est donné dans l’ordre de la détermination formelle, c’est-à-dire comme une propriété supplémentaire (*accidentale et comitans*). La comitation des déterminations substantielles se fait *per posterius*. Elle crée la détermination objective des choses uniques actuelles en mode subjectif fait *ex nihilo*. Ce mode de comitation mythopoétique remplaça la comitation d’Ibn Adi, qui est donnée au niveau de l’intention et de la réflexion du Créateur divin (ch. 2.2). Formellement, le corps peut être infini. Nous pouvons le concevoir comme tel en imagination même s’il n’existe pas dans la réalité. La seule condition formelle pour faire une telle création absurde d’un corps contradictoire est la différence théurgique entre l’existant limité et l’existant illimité proposée par Jamblique. Le concept de corps objectivement infini contient une définition subjective d’un corps quasi physique au moyen d’une différence formelle. Celle-ci est nécessaire pour établir une existence minimale, qui remplace le corps réel et la prédication hyparchique faite par l’imposition. La prédication objective est fondée sur la différence formelle qui distingue un corps objectif d’un autre. Cette intention du corps objectif est suffisante pour que l’intellect crée au moins un minimum d’étantité pour le corps infini. Un tel corps est donné par opposition au néant absolu (*non imaginat corpus non corpus*). Dans cette opération imaginative est cachée *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité du futur nombre infinitésimal fait par la dérivation et l’intégration (OBJ II, ch. 1.4). L’utilisation de la double négation « *non—non* » est d’une importance capitale. Un double négatif donne un positif. Cette opération logique établit un nouveau *modus ponens*, qui crée un corps objectif du troisième type. Le principe du tiers exclu fonctionne dans le mode dualiste de « l’existant minimal—le non-être ». Un sens complètement formel du corps est apparu dans le monde moderne et il a été créé *ex nihilo*. Aristote aurait certainement rejeté une telle version nihiliste de la physique, tout comme les aristotéliciens de falsafa et de scolastique. La détermination de l’existant selon Avicenne, par contre, a été acceptée par le Bonaventure moderne et par Olivi dans la prédication minimaliste de l’existant. Pour implanter cette définition, il suffit d’établir la différence formelle et définitive du rien (*non repugnat esse,* OBJ III, ch. 5.1.1). La division de la portion minimale de l’être (*corpus—non corpus*) se trouve au niveau de l’intention seconde (*ad imaginandum*). Ce procédé joue un rôle clé dans la métaphysique de Henri de Gand et Duns Scotus. En introduisant la dose minimale de l’existence objective, Avicenne fonda la « métaphysique des chimères », qui a été accomplie par Gandavus (OBJ III, ch. 5.2.1). Avicenne fit une définition objective de l’intuition provenant d’Alfarabi qui se fait sur le plan de l’*intellectus adeptus*. Il accorda à l’objet de la seconde intention un minimum d’existence et de signification. Cette entité est déterminée par un quantum minimal de l’être qui se détermine par l’acte d’opération formelle.[[147]](#footnote-147) La physique moderne n’a pas besoin d’avoir une voluminosité du corps effectivement donné, mais seulement une intention logiquement et formellement façonnée du corps objectif. Le corps moderne est défini comme une substance atomique indivisible du troisième genre dans le style du néoplatonisme (ch. 1.3.1). La citation d’Avicenne montre que le corps du troisième type peut aussi être doté de propriétés qui ne sont pas possibles dans la réalité. Le corps infini est possible, parce que l’infini en tant qu’hypostase moderne s’applique au corps du troisième type en vertu de la comitation. L’imagination objective d’Avicenne introduit le concept d’infini physique, qui est important pour la science objective occidentale. Bonaventure l’a établi pour la scolastique latine (OBJ III, ch. 4.1.1). Les corps réels sont caractérisés par la tridimensionnalité effective. Mais cette propriété peut être séparée de la nouvelle détermination de la corporéité donnée en dehors du corps réel. Simplicius et Philoponus accomplirent ce procédé pour la première fois (ch. 1.3.3). Le concept de la quantité comme forme pure hors de la réalité est déterminé par la logique formelle du type « A ≠ non-A ». Le corps infini imaginaire et inexistant est pris en lui-même et il reçoit une existence quasi actuelle par l’illumination de l’intellect actif. Celui-ci agit dans l’âme par l’intermédiaire de l’intellect individuel acquis. Avicenne établit une ligne métaphysique « Scotus—Descartes » en introduisant la détermination primaire de l’existant au niveau de l’intellect qui opère à travers l’imagination scientifique. Sous l’auspice des Furies, la mythopoétique platonicienne de l’allégorie de la caverne reçoit une variante objective et scientifique en raison de la disparition du corps physique (*Seinsvergessenheit*, ch. 1.2). L’intellect trouve une sécurité absolue et détachée de l’existence primaire des choses uniques et des universaux. Le cadre est fait par un aperçu direct de *quidditas* des choses (*denudatio*). Avicenne changea la conception aristotélicienne du datif métaphysique bâti sur la première substance pour accorder la priorité au Donneur mythique des formes objectives. La détermination combinant la première et la seconde substance d’Aristote détient une portion minimale, purement formelle, de l’existant individuel. Elle est donnée au niveau de l’identité comme une portion minimale de l’essentialité. La nouvelle physique commence au niveau de l’identité logique, lorsque l’individu objectif se manifeste d’une manière certaine (*est id quod est*).

« Le corps doit être compris comme une substance et par son acte formel d’existence objective (*qua est*) et il consiste en ce qu’il est en lui-même (*id quod est*). »[[148]](#footnote-148)

La forme subsistante devient la source de l’existence objective concernant le corps du troisième genre. Le corps a une détermination individuelle donnée objectivement par ce type de forme hypostasiée (*substantia cuius haec est forma*). Avicenne suivant Simplicius fit un nouveau type de l’espèce–substance. Il s’agit de *modus essendi* modernisé (*qua est*) qui dans la métaphysique classique définit uniquement la première substance hyparchique. La forme nouvelle est une entité subsistante dans le mode objectif de la *quidditas* aristotélicienne et elle établit ainsi l’existence du corps (ch. 1.2). La définition du corps du troisième genre comprend la forme objective permanente qui « exsiste » par son propre acte de l’être minimal. Ensuite, son occurrence contingente apparaît dans la matière. Avicenne proposa une nouvelle forme de comitation réservée à la sphère de l’intentionnalité divine prototypique. Il ainsi changea le concept aristotélicien de la matière. Elle reçut la forme dualiste soit celle de la pure puissance intentionnelle, soit celle de la chose unique réelle. Il en résulte que la matière fait soit le corps hylémorphique, soit le corps objectivement déterminé. La matière prend la forme dualiste soit celle de la pure puissance intentionnelle, soit celle de la chose unique actuelle. Ensuite, la matière est déterminée au niveau du corps réel, ou dans le système des formes cosmiques.[[149]](#footnote-149) La matière en tant que pure possibilité de réceptivité a été identifiée pour la première fois comme *hypodokhē* de manière prohyparchique dans le dialogue *Timée* (ch. 1.3.3). Avicenne reprit la réceptivité hypostasiée de la matière platonicienne et il l’a complétée par une nécessité objective et logique. La source de cette nécessité est Dieu moderne comme Donateur de ces formes. Le cosmos des modernistes représente une ellipse herméneutique avec deux pôles absurdes. Le premier pôle est une *materia prima* inexistante et le second pôle est le *Dator formarum* inexistant. La matière en tant que puissance objective a été utilisée plus tard par l’école des *Nominales*, où la matière du troisième genre forme un composant clé de l’existant objectif (OBJ II, ch. 1.4). Le concept de matière hypostasiée rejoint vers l’an 1240 l’enseignement de l’hylémorphisme universel, qui repose sur l’interprétation erronée de *materia prima* d’Averroès. Les modernistes ont interprété ce concept selon le modèle d’Avicenne de la matière comme pure puissance, qu’ils ont hypostasié sous la forme de substance du troisième genre (OBJ II, ch. 3.2). L’aristotélisme classique refusait le concept de matière et de corps comme substance du troisième type. Ibn Adi critiqua les néoplatoniciens qui ont hypostasié la détermination des substances physiques (ch. 2.2). Averroès rejette strictement la métaphysique faite par *tertium ens* d’Avicenne. Il la considère comme une erreur tragique de pensée (ch. 2.4.1). Averroès et al-Ghazālī critiquent les néoplatoniciens modernes et les avicennistes dans la falsafa. L’école des *Modernorum* latins est ensuite critiquée par Roger Bacon, Albert le Grand, Thomas d’Aquin et Siger de Brabant pour des raisons similaires à celles d’Ibn Adi.

La première substance existante aristotélicienne (τόδε τι) reçut un contenu purement formel, qui est logiquement différent d’un autre contenu formellement déterminé. Ce corps du troisième genre ne peut pas avoir une voluminosité actuelle. Il est devenu une forme subsistante objectivement déterminée, séparée du corps réellement existant (*ad hoc ut ipsum sit corpus in effectu*). La quantité est conçue comme la forme pure. Elle fait part de la forme spéciale de l’« accidence » qui, dans l’acte de la vision objective du monde, se rapporte à l’existant imaginé comme sa nouvelle propriété (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*).[[150]](#footnote-150) La définition du corps détermine l’existant minimal, ce qui suffit à la définition du corps comme substance objective. Avicenne est le fondateur de l’imagination scientifique, objectivement appliquée. Le corps imaginaire et son infinité objective envahissent la métaphysique occidentale chez Bonaventure et plus tard chez Duns Scotus. La prédication de la quantité minimale, universellement donnée (*sunt ea quæ accidunt quantitati ex hoc quos est quantitas*) n’a pas besoin d’une détermination donnée au niveau du corps matériel réel (*in definitione quarum non invenitur species materiae nec virtus motus, Liber de philosophia prima* I.1, p. 2.27–28). Il y a une différence fondamentale entre Simplicius et Avicenne. Le penseur perse n’a plus besoin du schéma « Limité—llimité » de Jamblique, qui forme la détermination formelle de la substance du point de vue démiurgique (ch. 1.3.1). Dans le rêve, dans la vision mystique, dans l’imagination scientifique, l’intellect illuminé d’Avicenne offre un regard direct dans le domaine des formes pures (*equinitas tantum*). L’objectivité fonde la substance dans l’ordre de l’existant en tant que tel (*hoc esse tantum*). L’intuition eidétique fonctionne dans le cadre d’une nouvelle intentionnalité après avoir dépassé le domaine de la réalité sensuelle. La forme objective de l’existant est fondée sur la différence formelle entre l’être possible de chose et le pur néant. Les illuminés observent le monde de l’œil divin pour prendre une descente mystique des formes subsistantes. Le moderniste doit rejoindre l’esprit démiurgique du Dieu moderne tel qui est au commencement de la création. Dans un tel esprit divin, la pensée est séparée exclusivement du non-être. La déduction d’Avicenne suit l’extraction de formes à partir de l’existence minimale. Ce procédé inspira l’avicennisme latin. Henri de Gand et Duns Scotus, suivant le modèle d’Avicenne, ajoutèrent une portion minimale de l’étantité à la pensée de Dieu. Cette identité mythopoétique de l’existant (*ens ratum*) créa la métaphysique objective. À la suite d’Avicenne, ils fondèrent la métaphysique objective de la modernité latine. L’avicenniste Duns Scotus, en réponse aux critiques de Roger Bacon, d’Albert le Grand et d’autres aristotéliciens, doit revenir au schéma de Jamblique « Limité—Illimité », mais il changea le statut néoplatonicien des deux principes en un statut aristotélicien. Les modernistes comme Avicenne bâtirent la première construction ontothéologique de la métaphysique en produisant Dieu moderne *ex nihilo*. Cette idole des modernistes fabrique la première détermination de l’être dans son esprit et dans son intentionnalité infinie. Il détermine ainsi la création finie. C’est ainsi qu’est né le concept mythique d’un corps objectivement déterminé, qui fonda l’histoire objective de la science occidentale.

Le processus de la dérivation secondaire (*comitatio*) se fait *per posterius* dans le cadre des déterminations catégorielles. Elles proviennent d’*esse tantum* et une telle dérivation et comitation peut être comprise de différentes manières. La détermination transcendantale de l’existant peut être comprise dans le style d’Alfarabi comme une manière particulière de prédication de l’existant pur qui va dans la direction de l’Un, vers les formes et les intelligences cosmiques éternelles. Ensuite, la prédication prend la direction des substances composites. Nous avons analysé la position moyenne de l’intellect entre le monde des formes matérielles et immatérielles dans l’œuvre *De intellectu et intellecto*. Alfarabi conçoit l’*intellectus adeptus* d’une nouvelle manière (ch. 2.1.2). Voir la citation citée de son œuvre *De intellectu et intellecto*, où l’existant connu est devenu quelque chose d’autre (*aliud esse*). Il en résulte une nouvelle signification de l’existant objectif, qui est placé au-delà la première substance classique et son existence hyparchique. Avicenne part de cette forme de l’intellect acquis et du diacosmos correspondant, qui est donné comme la troisième forme d’*aliud esse* par le Second Maître. Ceci est confirmé par l’ensemble du plan cosmologique de la première philosophie d’Avicenne, qui analyse le chapitre suivant. Le concept de *tertium ens* est généré à partir de la détermination ontothéologique de l’existant dans le cadre de l’émanation créatrice néoplatonicienne de l’Un en tant que Donneur des formes. Une nouvelle vision du monde émerge au moment où l’existant amphibolique d’Alfarabi se transforme en une nouvelle chose (*res*) de la métaphysique. Le sens de l’existant est donné par l’actualisation effectuée par-derrière. Voir le commentaire qui décrit comment une nouvelle forme de l’existence du cheval vient à la pensée (*accidit*). La nouvelle détermination de l’existant concerne aussi la détermination de l’homme, car elle établit une forme d’« humanisme » objectivement conçu. Le terme « *humanitas tantum »* se situe en dehors des universaux aussi bien qu’en dehors du personnage de Platon ou de Socrate.[[151]](#footnote-151) La détermination de l’humanité donnée sur le plan de « *esse* *tantum »* se situe en dehors du Socrate réel (*extrinsecum est*) et sa définition n’est déterminée que sous la forme de la pure intuition eidétique (*ex hoc quod est humanitas*). Ce troisième type d’existant a été mentionné pour la première fois par Alfarabi, sans que le statut métaphysique de cet *aliud esse* soit clairement défini. Ce que le Second Maître ne faisait qu’effleurer, son disciple le catégorisait comme une entité réelle. La cognition éclairée suit un cours à la simplicité individuelle du nouvel objet de la pensée, qui est donné par l’actualisation par-derrière (*abstractio ab intelligentia agente*). L’intellect adapté doit exposer correctement cet existant (*aliud esse* d’Alfarabi, *hoc esse tantum* d’Avicenne) afin qu’il puisse se révéler dans sa pure identité objective, c’est-à-dire dans la forme universelle séparée de l’abstraction sensuelle. Par la pensée et la vision objectivement illuminées surgit une nouvelle totalité de l’existant, qui est considérée par l’intellect acquis comme le quasi-substrat de la cognition du nouveau genre (*aliud esse*). Dans ce champ d’illumination, l’existant est exposé dans l’aspect objectif de l’existant en tant que tel (*ens inquantum ens*). La vérité comme certitude et *adaequatio* objective, elle présuppose que l’intellect donné comme entité du troisième genre doit aussi reconnaître l’existant du troisième genre. La métaphysique du *Kitāb al-Shifā* V.1 montre que le nouvel existant est placé en dehors de la détermination de la substance seconde qui est déterminée dans le cadre de l’univocité catégorielle. La nouvelle détermination de l’existant passe au-delà de la première substance et au-delà de l’universalité dans l’abstraction de la pensée. Mais cet existant ne peut pas être une nullité totale, car il détient sa propre définition et donc aussi un contenu minimal d’être. Avicenne souligne que cette forme universelle n’a d’autre existence que dans l’intellect (*haec universalitas non habet esse nisi in anima*, *Liber de philosophia prima* V.2, p. 239.71). La nouvelle prédication *per prius* détermine cette entité par la signification universelle et absolue. De nouveau apparaît une détermination du type « *humanitas tantum »* ou « *hoc esse tantum »* constitué par l’acte de comitation de l’existant objectif à toute chose. L’émergence de la substance du troisième genre peut être démontrée par le terme *species specialissima* (*nawʿ al-anwāʿ*). Ce type d’espèce jouera un rôle important dans les étapes ultérieures de l’objectivité. Avicenne réfère d’abord le terme espèce à l’existence de la chose dans l’intellect, où il est conçu sur le mode universel défini par la différence spécifique avec l’espèce. Mais l’espèce signifie de manière spéciale et univoque l’existant individuel (*per quæ natura indiuiduatur et fit designata*, *Liber de philosophia prima* V.4, p. 264.47). La conception néoplatonicienne de l’espèce comme substance atomique est actualisée par Avicenne en attribuant au nouveau substrat des propriétés formalisées qui déterminent la chose individuelle matérielle (*accident ei comitantia ex proprietatibus et accidentibus*, *ibid*. 264.46). La comitation de l’existant générique et en même temps individuel assure que chaque chose puisse exister dans une portion minimale d’être qui porte sur la certitude de sa propre existence. L’objectivité de la chose (*res*) est donnée dans l’ordre de la signification univoque, qui possède la capacité de définir la chose individuelle indivisible. La détermination objective se sépare de toutes les déterminations ultérieures de l’existant par la simplicité absolue. Les autres déterminations définissent la substance *per posterius*, car leurs significations ne se réfèrent qu’à un porteur (*subiectum*) positivement déterminé. Cette nouvelle conception prend une forme moderne dans la prédication faite « *per modum concretum »* de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). Le sens objectif se manifeste ainsi tout à fait « concrètement » et « individuellement », c’est-à-dire en dehors de substance universelle et en dehors de la chose réelle. L’être minimal se déploie de manière secondaire. On lui apporte d’autres déterminations par la prédication accidentelle aristotélicienne. La modernité fondée par Avicenne s’est séparée de la définition d’Aristote de la substance première comme la chose singulière réelle (τόδε τι). Elle existe séparément de la signification primaire de la substance et de ses accidents secondaires (πρός τι). Les porrétans et l’écrit *Dialogus Ratii et Everardi* daté de la seconde moitié du XIIe siècle saisissent la signification révolutionnaire de la détermination d’Avicenne pour créer l’individu objectif et de l’incorporer dans la division des universaux de l’*Arbor Porphyriana* (OBJ II, ch. 1.5). La procédure de négation de la nouvelle métaphysique sur le mode cité « *nec… nec… nec* » est très importante. Elle assure que la nouvelle détermination per prius se distingue de toutes les déterminations catégorielles positives de l’existant par une pure négation. L’acceptation de cette négation dans le nihilisme moderne donna naissance à une nouvelle forme de métaphysique fondée sur la définition « *omnis determinatio est negatio »*. Cette définition est développée par le moderniste Henri de Gand et après lui par le postmoderniste Spinoza (OBJ III, ch. 5.2.1). Le sujet moderne grâce à son intuition de l’existant du troisième genre garantit la détermination nihiliste après l’éclipse de la substance première. La cognition subjective de l’intellect, la certitude, l’évidence et l’intuition remplacent la cognition déterminée par l’actualité de la première substance.

La métaphysique nouvelle reçoit un caractère néoplatonicien, qui fait rejoindre la pensée avec la forme universelle. Cela se trouve confirmé sur le plan de l’abstraction, de l’intellect et de la vérité comme la certitude. L’intellect éclairé considère correctement les essences (*dispositio intellectus*) et il prédit leur identité (*significat dispositionem*). Cette disposition d’identité est, bien sûr, donnée *per prius,* car elle est contemplée directement. La véracité objective est fondée sur la certitude, qui est donnée éternellement et immuablement dans la chose extérieure et objective (*in re*). Les analyses précédentes montrent la détermination de la métaphysique dans le cadre de l’existant du troisième genre. La vérité n’est pas la correspondance aristotélicienne entre l’intellect et la chose réelle comprise par abstraction. Avicenne ne s’intéresse pas à la première substance changeante, car une telle détermination n’est pas assez vraie. La vérité n’est pas une correspondance de l’intellect avec la chose sensuellement perçue, mais une vision directe portant sur l’identité éternelle des formes eidétiques. La comparaison des essences objectives est accomplie dans le processus d’abstraction comme *denudatio*. La trajectoire de la compréhension (*Vor-blickbahn*) est basée sur l’actualisation de l’existant par-derrière, à partir de l’identité des formes éternelles. Celles-ci se trouvent également dans les substances matérielles. C’est pourquoi la vérité est fondée sur l’identité des formes objectives et non sur la relation de l’intellect et de la réalité matérielle. La définition moderne de la vérité est prise par l’école de *Nominales* au tournant du XIIe au XIIIe siècle dans la version canonique « *semel verum—semper verum* » (OBJ II, ch. 2.3.1). Cette théorie identitaire de la vérité est modifiée par Rufus de Cornouailles par le terme « *coaequatio »* (OBJ II, ch. 3.3.2). Aristote construit la métaphysique sur l’actualité de la première substance en recherchant l’unité « méta-physique » de l’existant fondée sur la réalité de la première substance. Avicenne propose une conception différente de la science première. Son concept s’appuie sur la certitude de la reconnaissance de l’être minimal visé par l’intuition eidétique. La vision de l’existant objectif établit la conception moderne de la vérité comme certitude de l’existant du troisième type. Elle est révélée dans l’intellect par l’intuition de l’objectivité comme vérité en soi (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*).[[152]](#footnote-152) Une telle certitude absolue naît de l’observation séparée de l’étant objectif, qui rétablit la chose en soi éternelle dans le sujet qui la reconnaît (*ipsa res*). Cette identité des formes hypostatiques éternelles peut également être obtenue par les sciences spéciales et en vertu de substances hylémorphes. Mais la certitude objective est séparée de la forme inférieure de la connaissance basée sur l’abstraction aristotélicienne de l’expérience sensuelle qui concerne les choses du monde. La modernité est vraie d’une manière paranoïaque et absolue, c’est-à-dire par une séparation complète (*absolute*) de toutes les définitions antérieures de la vérité. Le rôle de médiation faite par le diaphanum disparut définitivement et il a été remplacé par l’actualisation de l’existant par-derrière, à partir de l’intellect-soleil hypostatique (*comparatio irradiacionis*, ch. 2.1.1). Mise en mode *absolute*, la connaissance métaphysique forme le principe déductif de l’intellect solaire qui établit le fondement des toutes les autres sciences.[[153]](#footnote-153) La première science absolument fondée fait la déduction du principe évident qui détermine la connaissance ultérieure des sciences spéciales (*principium certitudinis sciendi illas*). Cet évènement établit la fondation moderne de la vérité (*Ereignis*) comme identité entre les deux pôles de l’ellipse herméneutique. Les deux pôles sont faits par le double concept de *tertium ens*. Le premier pôle de l’ellipse est l’intellect hypostatique en tant qu’une substance de troisième genre qui fait partie du sujet moderne ; le second pôle est le concept objectif de *tertium ens* produit par ce sujet qui est présenté comme une entité transcendantale. Cette relation moderne « sujet—objet » englobe tous les êtres possibles, y compris Dieu moderne et sa réflexion éternelle et analogique. La révélation de la non-vérité moderne (*Lichtung*) est d’une importance historiale fondamentale. Ce mode de l’*Irrtum* fait l’époque entière*,* car cette non-vérité a été expressément créée sur le plan de la vérité proclamée de manière dite *absolute*. Il en vient à l’identité de la vérité comme la certitude de l’existant objectif considéré dans sa pure simplicité avec l’existant abstrait de la substance du troisième genre. La vérité est déterminée *per prius* par la pensée directement éclairée du démiurge moderne selon la théorie identitaire de la vérité dans le mode *aequaliter*. L’intellect moderne crée l’identité éternelle de chaque chose reprise dans le mode absolu comme être minimal (*hoc esse tantum*). Cette identité éternelle est comparée à une autre occurrence de la même unité individuelle dotée du sens minimal : dans le substrat matériel, dans la pensée humaine, dans l’environnement des formes éternelles cosmiques, dans la pensée divine. La correspondance moderne (*adaequatio*) ne va pas à la substance première, mais à différentes formes hypostasiées. Alors, l’esprit illuminé ne cherche pas la vérité comme correspondance, mais une identité complète d’une forme avec une autre. Le nouveau concept de vérité se présente comme correspondance universelle des essences eidétiques. La vérité objective fait *Lichtung* originelle du non-voilement objectif de l’existant chez Alfarabi. Chez Avicenna, elle garde une nouvelle forme d’*alètheia* complètement subjective. La vérité est déplacée métaphoriquement d’un *tertium ens* à un autre (*Ge-Stell*, ch. 1.2). La définition de la vérité comme identité universelle des formes est garantie exclusivement par l’intellect humain et non par les choses extérieures. Le décèlement initial de la première substance chez Alfarabi (*a/lètheia*) est devenu le dévoilement complet (*alètheia*) apouiée sur le concept minimal de l’existant chez Avicenne. Cette entité mythopoétique inexistante fait l’identité universelle de la « chose » moderne (*res*) comme existant du troisième genre. La philosophie est arrivée à l’éclipse de la première substance (*epokhê*) par décèlement historial du *tertium ens*. Dans cette obscurité de la pensée critique est née la vérité subjective comme *veritas* moderne. Le concept de la *veritas* objective est fondé sur la *certitudo* subjective. Les illuminés comparent les essences individuelles entre elles dans le mode susmentionné de la pleine objectivité et identité (*respectu comparationis rei ad ipsam*). La fondation de vérité moderne entama la voie erronée des Modernes (*via Modernorum*). L’éclipse de la substance première constitue un autre évènement fondateur de l’historialité occidentale en tant qu’oubli pleinement développé de la première substance (*Seinsvergessenheit*). Une telle erreur fatale était impensable dans la métaphysique aristotélicienne. L’histoire de la civilisation occidentale est maintenant déterminée par *Seinsvergessenheit* à la manière de l’erreur métaphysique (*Irrtum*) qui provient de la pensée paranoïaque (*Irre*) faite par la modernité. Cet évènement réalisé au niveau de l’Être doublement caché fait une nouvelle époque de la pensée en établissant le nihilisme qui détermine la question de la vérité. Avicenne créa une nouvelle métaphysique qui inaugura l’âge de la modernité.

Résumons maintenant les résultats précédents dans le concept de la triade herméneutique (ch. 1.2). L’historialité cachée de l’Être (*Geschichtlichkeit*) établit la nouvelle historicité de la philosophie (*Geschichte*). L’histoire positive et objective de la modernité (*Historie*) naît de ce double décèlement de la vérité. Avicenne changea la conception de la vérité faite par le Second Maître en une nouvelle forme de non-vérité. La philosophie d’Alfarabi est devenue obsolète et elle s’est enfoncée dans le Léthé. Sa recherche d’une nouvelle forme de métaphysique caractérise l’équilibre compliqué entre les différents concepts d’intellect, de substance et d’essence (ch. 2.1.2). Avicenne trouva un nouveau début pour la première science parce qu’il a trouvé un nouvel objet de la métaphysique. La métaphysique moderne considère la révélation pseudo-mystique de l’existant objectif comme son objet (*ens inquantum ens*). L’âme intellectuelle s’actualise par la connaissance des formes immatérielles. L’intellect moderne contemple ces formes de deux manières. Premièrement, l’intellect est exposé dans la direction des choses sensuellement perçues. Secondairement, il contemple les formes actuelles et leur identité originelle dans l’acte d’illumination directe provenant d’en haut. L’*intellectus agens* céleste actualise l’âme de manière entièrement autonome à travers l’intellect acquis. Dans ce cas, l’âme ne reconnaît pas la première substance réelle en mode *per prius*. La compréhension des illuminés va à la « chose en soi » moderne qui est l’existant du troisième genre. Cette entité inexistante est contemplée à travers la vision eidétique. Le sujet moderne compare un existant objectif à un autre (*comparatio rei ad ipsam*) sur le mode de la vérité identitaire. L’identité n’est pas dérivée de la substance première aristotélicienne. L’intuition de l’identité court jusqu’à l’essence pure prise comme un existant individualisé. La figure de l’intellect possible ou matériel (*intellectus possibilis*) joue un rôle clé dans tout le processus de détermination de l’existant dans sa nouvelle forme d’être. Soit, la cognition est fondée par l’abstraction de la forme intelligible faite à partir de la chose réellement existante ; soit, l’intellect réceptif et le concept de diaphanum sont superflus parce que l’intellect acquis reçoit la forme intelligible de l’intellect actif dans l’acte d’illumination. Le datif métaphysique d’Aristote est incompatible avec la forme moderne du datif métaphysique, qui se fonde sur le sujet lui-même. Cette fondamentale loi du tiers exclu constitue *Lichtung* fondamentale de la métaphysique occidentale. La vérité naît sur le mode de l’aristotélisme authentique et des formes de science qui lui sont associées. Ou bien la métaphysique suit la voie de l’Apate (*Irre*) et elle fabrique le sophisme moderne, qui produit diverses formes de sophismes métaphysiques (*Irrtum*). L’évènement originel de la métaphysique moderne manifeste un triple type de détermination de l’existant (*Ereignis*). Introduit par Avicenne, cet évènement marque l’oubli moderne de la substance réelle (*Seinsvergessenheit*). Le sens métaphysique de l’existant aristotélicien se révèle dans l’âme de l’illuminé de trois manières différentes. Pris ensemble, ils forment le concept de la vérité moderne et de la vision contemporaine du monde.

* Le sens aristotélicien de l’existant est abstrait par la causalité de la chose existante. La chose est appréhendée par les sens et cette connaissance empirique actualise la cognition d’abord dans l’intellect passif (*intellectus possibilis*). Grâce à l’abstraction aristotélicienne, cette vérité n’a que le caractère contingent d’une correspondance donnée dans l’esprit, mais elle est déterminée par la causalité de la chose réelle médiatisée par les sens corporels.
* Jamblique considère la chose existante d’une manière gnostique et mystique à travers l’imagination prophétique. Une telle vision peut être actualisée directement et immédiatement comme connexion (*ittisāl, coniunctio*) avec l’intellect actif et par la faculté ou le don mystique individuel appelé *intellectus sanctus*. La vision du monde ou de Dieu établit la connaissance supérieure de l’illuminatus moderne ou du mathématicien théorique d’aujourd’hui, du physicien ou de l’expert versé dans la réalité virtuelle de toutes sortes. La connaissance mystique ou virtuelle n’a pas besoin de référence à la réalité hylémorphique pour obtenir la vérité. Leur esprit éclairé produit de manière spéculative l’assurance de la vérité. L’esprit des illuminés fait le miroir (*speculum*) de la réalité virtuelle.
* Alfarabius et Avicenne considèrent l’existant objectif au moyen de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). Il reçoit des formes actuelles de l’intellect actif externe dans le processus de la vérité comme certitude de l’illumination objective. La vérité passe par la reconnaissance directe de l’existence minimale de la chose (*esse tale, ens diminutum*). La vision de l’existant du troisième type établit la connaissance objective, puisque le processus de dénudation révèle les formes objectives de la réalité. L’intellect observe directement en lui-même cette forme minimale et certaine de l’essence. Il peut « voir » cette essence en tant qu’*individuum* objectif dans les choses réelles également, sans l’émanation et la théurgie néoplatoniciennes. La vérité identitaire comme assimilation et comitation a besoin du démiurge actif. L’objectiviste doit continuellement remplacer dans le mode de *Ge-Stell* un sens de l’existant objectif par un autre. De cette façon, le nihilisme métaphysique de la science et de la technologie fait partie de la métaphysique objective qui procède méthodiquement en mode de *circulus vitiosus* nihiliste.

Dans les deux cas d’illumination susmentionnés, la chose réellement existante perçue par les sens ne joue qu’un rôle secondaire dans les deux types de cognition (mystique, objective). Elle ne sert que de prélude à la seconde abstraction ou à l’observation directe, qui sont plus ou moins une activité autonome de l’esprit. Alfarabi insiste sur le fait que les formes individuelles de cognition issues de la première abstraction doivent actualiser le deuxième étage d’abstraction (ch. 2.1.1). Avicenne n’en a plus besoin, car il avait complètement séparé la cognition sensuelle et intellectuelle. Le rôle de l’*intellectus possibilis* a été ignoré dans le schéma de la cognition. Selon l’écrit *De anima*, l’intellect réceptif est nécessaire à la réception des *species sensibilis* pour être transformées en *species intelligibilis* formelles et universelles. Dans le nouveau schéma, la composante active de l’intellect (*intellectus agens*) agit directement et immédiatement sur l’intellect acquis. L’*intellectus adeptus* est actualisé dans l’âme non pas par sa propre activité ou par l’activité de l’intellect matériel en tant que cognition individuelle. Ce désavantage, cependant, est en même temps un grand avantage. L’âme actualisée par l’intellect actif est capable d’une forme supérieure d’autoréflexion et de conscience de soi. Cela ouvre le domaine de la certitude cartésienne postmoderne (*certitudo*) liée au démiurge moderne conscient de lui-même. Le nouveau créateur n’est pas lié par le principe de réalité constitué par la causalité de la première substance. La certitude du démiurge moderne vient d’en haut et ensuite elle est prédite d’en bas dans le mode de comitation. L’intellect illuminé ne reconnaît pas la totalité de l’existant à travers la causalité déterminée par le monde reconnu empiriquement. L’âme, tout comme l’intellect divin d’Ibn Adis (ch. 2.1), se contemple elle-même et perçoit dans la même actualité l’objet de sa pensée.[[154]](#footnote-154) Dans cette autoréflexion de l’intellect moderne placé hors du monde se trouve le fondement du dualisme cartésien connu depuis l’expérience de pensée de l’« homme volant » d’Avicenne. Dans cette conception de l’abstraction, la chose connue ainsi que l’activité de l’âme individuelle deviennent de simples accidents, car l’abstraction procède de la direction de l’intellect actif. Selon Avicenne, le prophète et le savant illuminé en tant que sage éminent se distinguent du simple praticien et du sage ordinaire par un accès instantané et presque spontané à cette forme supérieure d’intellect.

L’actualisation par-derrière établit la nouvelle figure de l’intellectuel occidental, qui est complètement différente de la version humaniste originale d’Alfarabi (ch. 2.1.1). La version d’Alfarabi a été mise à jour plus tard par Siger et Dante. L’intellect acquis d’Avicenne permet l’ascension vers le monde des formes pures (*intellectus sanctus*), où il rejoint le donneur intellectuel de formes (*Dator formarum*). Pour atteindre ce niveau de connaissance, il est nécessaire de permettre une connexion de l’imagination et de l’intellect avec le Premier Intellect Actif (*al-'aql al-awwal*). Le mystique intellectuel doit approfondir l’imagination spirituelle et l’illumination (*ilhām*) afin de passer à une connexion complète avec l’intellect actif des substances immatérielles (*al-'uqūlu al-fa'āl*). L’*intellectus agens* séparé fait entrer les formes immatérielles et actualisées dans l’âme humaine. L’âme acquiert ainsi la vision prophétique (*waḥy*), qui permet la communication du prophète avec le monde des êtres angéliques (Gardet 1951, 90–94). Dans la mystique du soufisme, l’intellect humain voit l’ange comme le messager de Dieu et écoute sa voix tout comme le prophète Muhammad. Le néoplatonisme considère l’imagination comme une activité secondaire liée aux sens. Avicenna accorde à l’imagination un rôle important dans le nouveau mysticisme. Les recherches d’Avicenne sont basées sur la révélation dans les rêves qui avaient une importance fondamentale pour lui.[[155]](#footnote-155) Avicenne souligne que dans le rêve il aurait obtenu une intuition directe du lien intermédiaire du jugement scientifique. L’herméneutique interprète le rôle du *medium* comme la base de sa métaphysique placée au carrefour de l’intellect acquis et actif. La recherche d’un aperçu intuitif de la forme objective de la cognition scientifique ne s’est pas déroulée dans la réalité, mais dans les rêves. Descartes créa son analogie postmoderne dans le *Discours de la méthode* en mentionnant ses rêves dans la nuit du 10 novembre 1619. Le fondement métaphysique de la science objective repose sur un double rêve du premier moderniste et du premier postmoderniste. L’objectivité est fondée par des puissances irrationnelles à travers le sens onirique de la réalité. L’herméneutique doit résoudre la question de savoir si l’onirologie moderne d’Avicenne et de Descartes est dirigée par les puissances musicales de la Vérité ou par les puissances divines de la Vengeance. La vision gnostique des modernistes néoplatoniciens a été condamnée à l’époque du nihilisme métaphysique par Nietzsche, qui rejetait en principe ce monde parallèle de « neurasthéniques » intellectuels dévoués aux diverses formes de platonisme.[[156]](#footnote-156) La métaphysique de la chimère d’Henri de Gand (OBJ III, ch. 5.2.2) achève la première figure de l’interprétation moderne du monde. Le fondement de l’objectivité à l’aide du rêve des deux illuminés montre que le pouvoir de la vision objective est indirectement proportionnel à l’influence de la réalité extérieure sur la pensée moderne.

### 2.3.3 Ontothéologie et Dieu moderne

Le tournant décisif d’Avicenne de la pensée jeta les bases de la première philosophie moderne, qui a été actualisée par Descartes et après lui par Husserl. Le modernisme opta pour la voie directe de la cognition vers les soi-disant choses elles-mêmes. Comme il a mis entre parenthèses la réalité sensuelle, il est clair que cette « chose » ne peut pas être la substance première aristotélicienne, mais le simulacre sophistique. La détermination objective des individus faite en mode singulier et universel à la fois établit la théorie objective de la vérité comme la certitude évidente de la cognition. Avicenne trouva une nouvelle voie de la correspondance de la pensée avec l’existant objectivement déterminé du troisième genre. Le premier moderniste transmet à l’Occident la théorie identitaire de la vérité. Elle a été introduite dans la scolastique par l’ouvrage *Summa de bono* (vers 1230) de Philippe Chancelier. Avicenne ne considère pas la vérité comme une similitude entre la chose et l’intellect, qui est donnée par l’imposition hyparchique du sens à partir de la substance première. Il n’y a pas de correspondance entre la réalité et la pensée chez Avicenne, mais une identité de deux existants du troisième genre. L’abstraction aristotélicienne est remplacée par la dénudation moderne, qui voit et compare les essences pures. L’identité est donnée comme un accord objectif dans le mode *per prius*. La vérité dans la modernité ne signifie pas du tout une abstraction des formes intelligibles existant dans l’intellect, mais l’égalité des formes objectives, qui sont considérées dans l’intuition directe et par dénudation (*aequatio*). La citation suivante établit la première théorie moderne de la vérité comme une correspondance objective *per prius,* au-delà de la chose réelle.[[157]](#footnote-157) La citation définit le concept de vérité chez Avicenne et confirme pleinement le sophisme moderne effectué par la plurivocité du terme « *res* ». La définition de la vérité commence par l’existant objectif qui est séparé des substances réelles (*esse absolute in singularibus*). La citation continue ensuite avec la théorie aristotélicienne de la vérité comme correspondance de l’intellect et de la chose extérieure (*dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis*). Mais cette vérité n’est pas définitive. La définition doit aller d’un niveau plus haut, qui définie la « vérité en soi » comme nécessité objectivement donnée (*necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper*). À ce niveau, un nouveau concept de vérité émerge, non plus comme correspondance aristotélicienne, mais comme pleine identité sur le mode de la certitude logiquement déterminée (*veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa*). Nous avons une nouvelle définition de la vérité comme *adaequatio*. Le terme « *ipsa* *res* » acquiert désormais un caractère objectif séparé de la substance première (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*). Logique et métaphysique forment une unité complète pour les modernistes. L’identité fondée sur la nécessité essentielle et la certitude gardent un caractère éternel (*dici vera cuius certitudo est semper*), puisque l’identité se substitue désormais à la correspondance (*dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima*). Cette vérité moderne fondée sur l’identité prend le pas sur la faible vérité aristotélicienne (*non per causam*). La vérité aristotélicienne est fondée sur la causalité, qui est déterminée par l’interaction réelle des substances premières. Le nouveau concept de vérité abolit la validité du datif métaphysique qui déterminait l’énoncé vrai sur la base du caractère passé de la causalité. Celle-ci était contenue par l’effet réel des substances premières dans l’énoncé catégorique. La vérité faite par Avicenne est déterminée principalement par la vision de l’intellect et pas du tout par l’actualité de la chose réelle, qui est reprise par l’imposition catégorique. Un rôle clé est joué par la supposition de l’existant objectivement conçu dans le mode de la parousie. Un tel sens se manifeste dans le sujet éclairé comme une parousie d’entités objectives. Ces entités du troisième genre apparaissent à travers la comitation des significations essentielles qui se trouvent dans l’intellect hypostatique et paranoïaque tout à fait moderne. L’existant manifesté par parousie intellectuelle détient un caractère universel et générique et amphibolique dans le mode *ens inquantum ens* ; on peut donc comparer toutes les essences simples objectivement données entre elles. Avicenne redéfinit la vérité comme l’égalité des *tertiums ens* observés qui sont prises par rapport à la position centrale de l’intellect éclairé (*cum est ei aequalis*). Faite de cette manière, la vision de l’homme divin Jamblique a été actualisée. Il rassembla tous les opposés dans une forme de perspicacité intellectuelle faite par l’acte de la synopse théurgique (ch. 1.3). Avicenne transforma la vision mystique des néoplatoniciens en une forme intellectuelle objective pour les académiciens plébéiens. Malheureusement, il leur manque cette forme supérieure d’illumination mystique donnée par l’activité de l’*intellectus sanctus*. Ce manque de l’esprit divinement illuminé est récompensé par l’éducation moderne, dont *apaideusía* (ch. 1.2) produit les académiciens presque divins.

Avicenne transféra la détermination ontothéologique de l’existant selon Ibn Adi (ch. 2.2) de la pensée divine à l’intellect humain. Le Dieu moderne commença à travailler selon le modèle de la théurgie néoplatonicienne pour être actif pendant environ un millier d’années. C’était une hérésie évidente selon l’enseignement aristotélicien de falsafa. La nouvelle théurgie détient un caractère objectif, car la première intention de la création non encore existante est donnée exclusivement dans l’intellect divin. Le philosophe monothéiste construit l’ontothéologie différemment du néoplatonisme de l’antiquité tardive, qui combine les mystères et les cultes divins des civilisations et cultures en un syncrétisme philosophique bizarre. Le concept de *tertium ens* existe sur le mode de la nouvelle univocité, qui s’insère dans la structure ontothéologique de la métaphysique monothéiste. Alfarabi et Ibn Adi fondèrent cette première science sur le mode de l’œcuménisme philosophique et selon le monothéisme strict. Le concept de la préexistence intentionnelle du monde en Dieu moderne est assuré grâce à la prédication amphibolique et la certitude de la connaissance. Les contenus intentionnels objectifs dans l’esprit divin sont soutenus par le sujet divin tout à fait unique. Avicenne logiquement et nécessairement ajouta au sujet divin aussi le sujet illuminé et moderne. Il observe une portion de l’existant minimal, objectivement comprise, à partir de la perspective divine. Les représentants critiques de la falsafa résolument rejetèrent un tel anthropomorphisme déchaîné. Le processus d’individuation effectué par Avicenne ne procède pas de la première substance donnée *simpliciter* dans l’actualité, mais du monde universel des formes. Il doit exister au moins une copie du monde dans l’intellect de *Dator formarum*. Rappelons l’utilisation de *modus ponens* pour une première substance céleste unique, qui garantit la permanence du sens universel pour l’empire des essences et espèces selon Simplicius (ch. 1.3.1). Le transfert de la déduction dans la sphère divine de l’objectivité provoqua la disparition de la substance hylémorphique dans la nouvelle métaphysique. La substance première n’a plus de caractère fondateur pour la pensée de la première science. La nouvelle substance du troisième type (*equinitas tantum*) existe dans le Dieu moderne en tant qu’entité objective (*individuum*). Le Dieu moderne et les académiciens protègent ensemble cette création miraculeuse des modernistes, qui est éternelle et absolument fiable. Cette forme intentionnelle s’offre comme merveilleuse création des modernistes de manière éternelle et certaine. Dieu moderne établit la permanence des intentions et des espèces par le flux des formes intentionnelles, qui sont données par rapport à la pensée divine dans le mode « *esse ad* ». Cet existant mythopoétique garde sa propre subsistance au sein du Donneur des formes. Il produit le flux des intentions et des espèces qui émanent constamment de l’intellect divin.[[158]](#footnote-158) L’herméneutique de l’objectivité ainsi trouva *Ge-Stell* originel de la modernité, à partir duquel se fait le flux des entités mythologiques dans le diacosmos académicien. La pensée divine fait un garant ultime de l’espèce universelle. La scolastique y ajoute la mémoire humaine sous la forme de *memoria* augustinienne, qui devient préservateur et fournisseur de l’espèce immatérielle (*locus specierum*, OBJ III, ch. 4.3.1). L’architecture des intelligences actives est donnée de haut en bas, car l’actualité des formes cosmiques procède de manière démiurgique selon le dialogue *Timée*. L’artisan cosmique et humain détient dans son intellect une idée créatrice qu’il pousse dans la matière de toutes sortes. Avicenne prit cette approche démiurgique de la cognition comme base de sa métaphysique selon l’œuvre *Liber de causis*. Dotés de l’actualité subsistante, les composants supérieurs de l’intellect dominent et déterminent le travail des composants inférieurs de la cognition.[[159]](#footnote-159) L’aristotélisme classique d’Averroès et la scolastique latine rejettent cette approche comme principalement erronée. La causalité et la prédication dans le mode *in artificialibus* constituent un domaine très spécifique de la cognition et de l’activité humaine. Ce mode de production démiurgique n’a pas un caractère universel. L’introduction de la dénudation et de l’intentionnalité objectivement conçue dans le schéma de la cognition établit un nouveau diacosmos. La traduction arabe de l’*Isagoge* au Xe siècle suivait la tradition du néoplatonisme à travers le *Commentaire sur les Catégories* d’Elias et abolissait la différence hyparchique entre la première et la seconde substance (ch. 2.1.2). L’école d’al-Kindīs concevait l’être comme le genre le plus élevé et elle prenait une telle substance comme le terminus de la prédication transcendantale, liée à l’Un de manière univoque. Une telle approche fonda la possibilité d’une prédication amphibolique des déterminations génériques et individuelles. L’école classique des aristotéliciens rejeta fermement un tel néoplatonisme, voire les arguments d’Ibn Adi. Le modèle de la prédication « *ad unum »* introduit par les néoplatoniciens dans la falsafa ouvrit la voie à une transformation moderne de la substance en existant du troisième type. Le mode de la prédication amphibolique d’Alfarabi inaugura la manière de le faire.

Avicenne proposa une nouvelle détermination de l’existant au niveau de la physique objective et de la mystique objective. Il ainsi créa une métaphysique moderne du monothéisme islamique qui transcenda l’horizon du néoplatonisme polythéiste. Avicenne conçoit une nouvelle version du diacosmos néoplatonicien, qui est composé de la version objective du *tertium ens*. Pour faire la nouvelle unité de la création, Avicenne a dû trouver un nouveau démiurge monothéiste et une nouvelle version quasi-aristotélicienne de la *causa prima* éternelle et entièrement séparée. Il intégra Dieu moderne en tant que Créateur objectif dans la nouvelle métaphysique. Une forme complète de prédication *per prius* et *per posterius* est née qui détient un caractère amphibolique et transcendantal. Elle subsiste au-delà de substance première et seconde aristotélicienne définie comme base d’une prédication métaphysique. La nouvelle version de la première philosophie doit contenir à la fois les déterminations causales prédites catégoriquement et la vision ultime, purement transcendantale, de l’unité de l’existant. Dieu existe absolument et éternellement ; il est donc nécessaire de tenir le Dieu moderne à l’écart de la métaphysique qui se fait au niveau de la prédication catégorique. Une analyse détaillée de la *Métaphysique al-Shifā* montre qu’Avicenne suivit l’indication des *Seconds Analytiques* concernant deux formes de preuve scientifique et il a distingué deux formes de la première science.[[160]](#footnote-160) Le Créateur monothéiste ne peut être un support substantiel (c’est-à-dire un sujet) de la nouvelle métaphysique du point de vue de son fondement ontique (*Grund*, ch. 1.2). Mais Dieu monothéiste appartient à la première science en tant que fondateur et en tant que base ultime de l’unité de l’existant à cause de la fondation (*Gründung*) de Heidegger. Avicenne produit la connaissance du Dieu des philosophes d’une autre manière que la « méta-physique » de la substance première donnée dans la *Métaphysique Lambda*. Il explore les propriétés du Moteur immobile séparé du schéma de causalité qui est valable pour le cosmos mobile. La métaphysique aristotélicienne vient à cette source du mouvement à partir de la physique. Avicenne refuse la méthodologie du livre *Lambda* et il rétient uniquement ses conclusions. Le mystique objectif cherche une définition philosophique de Dieu au-delà de la causalité des premières substances, c’est-à-dire « au-delà » (*trans*) la première science de l’existant comme substance. Selon Avicenne, le Dieu moderne ne peut pas être connu uniquement à partir du schéma de la causalité. La physique est liée à l’effet causal divin donné dans le cadre des substances premières. La science première doit enquêter directement sur l’être de la cause première, tel qu’il est donné en soi sur le mode de l’unité première au-delà de la substance (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). Ce procédé fonda la première ontothéologie moderne, à partir de laquelle Suárez forme le projet postmoderne de *metaphysica generalis*. Le diacosmos néoplatonicien a été transféré dans la trajectoire aristotélicienne de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*). La conception de la métaphysique comme première ontothéologie mythopoétique et dogmatique offre la solution. La citation montre une nouvelle façon du « comment » (le « *Wie*»herméneutique) l’existant dans le domaine néoplatonicien se transforme en *tertium ens* objectif.

« Les questions de cette science sont donc des causes, ainsi que tout existant est donné comme effet (*inquantum est esse causatum*), d’autant que les causes sont des accidents de l’existant (*sunt accidentalia esse*), et que les principes de la première science sont les principes des sciences spécialisées. Leur fondement est donné dans la doctrine susmentionnée (*in hoc magisterio*). Cette doctrine fait la première philosophie parce que sa connaissance concerne l’être de la première cause (*ipsa est scientia de prima causa esse*) et cet être est la première cause (*haec est prima causa*). Prise dans l’ordre de l’universalité, la cause première est être et unité (*prima causa universitatis est esse et unitas*)… »[[161]](#footnote-161)

La science première va à la cause première à travers la causalité des substances premières créées. La science première d’Avicenne doit rechercher l’être objectif de cette cause (*scientia de prima causa esse*). La métaphysique aristotélicienne de la substance ne va malheureusement pas jusqu’à l’*esse* ontologique pure et séparée de la cause première, mais seulement à l’existant ontique établi par la causalité. La définition confond de manière univoque la causalité réelle et sa connaissance faite dans l’ordre de la prédication (*accidentalia esse*). Cette univocité complètement fausse fonde une causalité objective qui peut être attribuée par comitation à n’importe quelle entité du troisième genre. La physique moderne est objective, car elle possède la fondation ontothéologique et néoplatonicienne. La connaissance de l’être objectif et de Dieu moderne (*prima causa universitatis est esse et unitas*) se situe au-delà de la causalité réelle. Le nouveau magistère de la modernité affirme dogmatiquement que la physique ne peut pas établir la métaphysique. L’être mythopoétique de la première cause (*prima causa esse*) est donné dans l’acte de l’intuition eidétique directe et pas du tout par l’abstraction aristotélicienne des substances matérielles. La copule « *est* » relie de manière univoque la détermination aristotélicienne et néoplatonicienne de l’existant dans une unité fondée sur l’homonymie logique. Une telle unité logique de l’existant ne peut être donnée que dans la pensée. Avicenne la considère à tort comme une unité métaphysique de l’existant réel au niveau des substances premières. Pour le développement ultérieur de la modernité, cette définition de la métaphysique comme hénologie objective est très importante. La métaphysique aristotélicienne est liée à l’existant reconnu comme la première substance agissant causalement. Modernité introduit l’ontothéologie mystique comme nouvelle forme de métaphysique. La connexion abstraite de l’être générique et de la pensée logique est donnée par la forme objective de l’existence dans la copule du jugement « exsistentiel ». La dogmatique savante se révèle (*exsistit*) dans cette *Lichtung* de la vérité et non-vérité historiale qui fait la modernité. L’erreur de la pensée moderne (*Irrtum*) provient de l’ambiguïté sophistique et de l’équivalence de l’existant du troisième type. Auparavant, l’être de la première substance réelle suivit la nécessité du datif métaphysique dans la métaphysique aristotélicienne (Alfarabi, Ibn Adi). La substance d’Avicenne est née dans le processus de suppression délibérée de la métaphysique classique, sur le plan de *Seinsvergessenheit* de la première substance aristotélicienne. En se séparant de l’école aristotélicienne de Bagdad, les *Moderni* suivirent la voie infranchissable de Parménide sur la totalité archaïque de l’Être (B 6.8, ch. 1.2). La totalité moderne de l’existant objectif et mythopoétique a été créée sous l’influence des Furies. Elles sont devenues totalement subjectives, donc totalement modernes. Le cosmos moderne devint un simulacre logique de la forme musicale de l’Être, qui avait été révélée sur le mode de l’*a/lètheia*. L’unité erronée de l’existant objectif n’existe que dans la pensée des illuminés. La version originale du datif métaphysique aristotélicien est passée dans l’erreur fatale qui fait une nouvelle époque de la métaphysique (*Irrtum*).

Avicenne créa un Dieu moderne qui se trouve au-dessus du principe de causalité aristotélicienne. Son unité hénologique et prohyparchique demeure dans l’ordre de l’être et de la vérité hors de la substance et hors du schéma de la cause première. Avicenne abandonne le schéma aristotélicien de la recherche du Moteur immobile et adopte le scénario d’un néoplatonisme modernisé. Dieu moderne existe en lui-même, mais heureusement il pense à travers une intentionnalité qui fait analogie avec la pensée académique. Il peut alors être séparé du monde créé et du principe de causalité, car il est objectivement reconnaissable. Avicenne proclame que Dieu moderne comme un but de la métaphysique (*quaesitum, ġaraḍ*) n’est pas défini dans le même sens que le premier principe de la science première aristotélicienne. Le Moteur immobile est déterminé par la physique qui fait la base originelle de la réalité causale. Avicenne, cependant, considère cela comme un état inférieur. L’unité ultime n’est déterminée que par l’existant comme première substance. Dieu moderne ne peut être le sujet de la métaphysique aristotélicienne (*impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae*).[[162]](#footnote-162) La plénitude de l’Être est illimitée et pleinement unifiée. La première science aristotélicienne est déterminée par le principe de causalité. Elle travaille donc avec l’existant muni des déterminations concrètes (*esse causatum*). L’Un moderne doit devenir le Multiple dans la sphère primordiale de l’Être. Avicenne revient à la conception autoréflexive de la Trinité divine et à la réflexion créatrice d’Ibn Adi (ch. 2.2). Le Premier Intellect établit la pluralité dans lui-même en réfléchissant ses propres idées archétypales sur le mode de la nécessité accidentelle (*lāzim, comitans*). Ces intentions de la pensée divine sont données objectivement et éternellement, car elles ne contiennent aucune limitation extérieure. L’ontothéologie de *tertium ens* est née dans la sphère de l’autoréflexion divine. Mise dans un tel lieu, chaque chose préexiste en forme des possibilités créatrices. L’introduction de potentialités objectives (c’est-à-dire intentionnelles) en Dieu moderne garde un caractère principal pour l’histoire ultérieure de l’objectivité. Le modèle de l’émanation objective d’Avicenne ne suit pas le scénario néoplatonicien, mais la différence aristotélicienne entre l’actualité et la puissance. Dans la sphère administrée par l’intellect actif divin, l’essence de toute chose incréée devient une simple possibilité, mais pas une réalité effective. La chose conçue dans l’esprit divin ne doit pas nécessairement exister réellement, mais seulement potentiellement. Il y a un limbo archétypal de l’objectivité, qui « exsiste » (*exsistit*) dans la simplicité absolue de Dieu. L’essentialité et la plénitude mythologique de l’être divin intentionnel produisent un *tertium ens* objectif qui est infini, éternel et nécessaire. La citation de la métaphysique *Kitāb al-Shifā* décrit la réflexion divine des premières formes créées comme suit.

« L’essence divine n’est affectée par rien de ce qui est simplement en puissance, comme nous l’avons montré plus haut. Dieu comprend tout dans l’unité originelle (*intelligens omnia ut unum simul*). De ce qu’il comprend ainsi découle l’ordre du bien dans le domaine de l’être (*ordinatio bonitatis in esse*). Dieu sait donc qu’il est fondamentalement possible et beaucoup plus beau d’exécuter la totalité de l’existant selon le jugement de son intelligence. » [[163]](#footnote-163)

La différence d’Aristote entre l’actualité et la potentialité détermine un nouveau sens de l’existant, qui est devenu un objet absolu de la pensée divine. Le monde jusqu’ici inexistant (*intelligit qualiter est possibile*) est co-essentiel avec l’Être divin et en même temps contient déjà la multiplicité fondamentale. Avicenne transfère la possibilité purement logique de la création dans la pensée divine pour la transformer en une possibilité quasi-métaphysique (c’est-à-dire mythologique) au niveau de l’imposition catégorielle aristotélicienne. Ce monde qui n’est pas encore créé doit avoir l’élégance et la beauté préférées par Dieu moderne. Par l’acte de comitation, Avicenne laisse entrer l’existant potentiel (*qualiter est possibile ... elegantius*) dans le domaine de la divinité. La citation montre la base du projet des mondes possibles de Scotus et plus tard de Leibniz. Cette solution changeait le statut purement actuel de l’Être divin. La première forme de l’« exsistence » des choses produites dans leur possibilité se sépare uniquement du néant. Le scénario de l’émanation s’est transformé en scénario de la création monothéiste, et même en forme de création *ex nihilo*, si nous prenons cette vision de l’existant du point de vue de l’actualité. Le projet avicennien du monde correspond à l’expression leibnizienne de l’« harmonie préétablie ». L’Un est le Multiple seulement potentiellement ; mais au niveau prototypique, il est possible de dériver l’ordre de l’existant de l’intention originelle du Dieu objectif et bien pensant. Philippe le Chancelier adopte et élabore ce point vers 1230 pour la première déduction moderne de l’existence conçue génériquement (*resolutio*). Néoplatonicien Philippe part de la simplicité objectivement conçue de l’existant en tant que tel. Il décompose cette unité primordiale en déterminations transcendantales sous la suprématie du Bien (OBJ II, ch. 2.3.2). La différence avicennienne entre l’actualité et la potentialité établit dans l’unité divine la multiplicité nécessaire. Cette solution sert de la base ontothéologique pour la construction de l’objectivité. La prédication formelle *per prius* est guidée par le principe unitaire adopté du néoplatonisme. Selon Avicenne, de l’Un ne peut procéder que l’unité, car cette unité est le principe le plus élevé de l’ontothéologie (*ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum*, *Liber de philosophia prima* IX.4, p. 481.50–51). La multiplicité ontologiquement neutre et intemporelle des prédications transcendantales préexiste dans l’intentionnalité divine comme une puissance formellement déterminée (*individuum*). L’archétype de l’existant minimal surgi par une détermination purement négative de la substance : un « quelque chose » (*unum*, *res*) en dehors du néant. L’intention dans l’esprit divin ne peut pas être une substance, car cela provoquerait une multiplicité inacceptable dans l’Un. L’intention ne fait pas un existant substantiel et en même temps elle préexiste comme une possibilité de l’existence qui est retenue intentionnellement dans l’esprit divin. Avicenne engendra après Ibn Adi une nouvelle version de l’être prohyparchique de l’Un, qui avait déjà fait Porphyre. Le penseur perse introduit la pluralité dans l’Être premier, mais différemment de Porphyre. Son système d’émanation était double. L’Être-Un constitue l’ensemble des êtres différents en raison de son Être suprême. Ce type d’Être suprême existe en même temps en raison de sa réflexivité en tant qu’idée séparée de l’Un (ch. 1.3.1). Avicenne considère ce concept de Porphyre de l’intellect divin complètement faux. Il critique sévèrement le philosophe Tyrien dans la *Métaphysique al-Shifā* et principalement dans l’ouvrage *Al-Isharat wa'l-tanbihat* (Finnegan 1956). Toute l’architecture nouvelle de l’être est finalement présentée par la *Métaphysique al-Shifā*, qui rejette le scénario des émanations et le remplace par le mouvement aristotélicien dans le cadre de l’actualité et de la puissance créatrices. Néanmoins, l’intellect néoplatonicien remanié fait la base de la nouvelle ontothéologie. Ibn Adi proposa un nouveau concept de l’intellect divin sous une forme trinitaire, qu’Avicenne adapta à une nouvelle forme de métaphysique. L’Être dupliqué de Porphyre reçut un contenu radicalement nouveau chez Avicenne à cause de la différence aristotélicienne entre puissance et actualité. Au sein de Dieu moderne, en tant qu’essence unique et nécessaire, des différences peuvent apparaître par une orientation spécifique de sa pensée vers telle ou telle essence formelle (*esse ad*). Elle se donne comme une intention dans la pensée divine. Le concept de la chevalinité montre que cette intentionnalité contient une portion minimale de l’existence et de certitude. L’existence objective garde donc sa propre identité, qui distingue un contenu dans la pensée divine d’une autre entité de ce genre. La métaphysique moderne transforma Dieu du monothéisme en un simulacre anthropomorphique objectif. Dieu moderne d’Avicenne est devenu l’Un et le Multiple objectif. Une telle profanation a été critiquée comme erreur fondamentale de la falsafa néoplatonicienne. Algazel et Averroès ont rejeté l’introduction de l’intentionnalité en Dieu faite de manière anthropocentrique. Dans la Substance première et dans la Causa première définies par la *Métaphysique Lambda*, il ne peut y avoir rien de potentiel. Avicenne abolit le schéma de causalité lié au Moteur immobile d’Aristote et le Dieu moderne devient le Un et le Multiple néoplatonicien. En niant le Principe du tiers exclu, un nouveau *tertium ens* émergea dans la pensée divine. La scolastique l’a appelé par le terme « existant minimal » (*ens diminutum*). Le commentaire sur *De anima* et de la *Métaphysique al-Shifā* montre que l’existant objectif surgit dans la perspective façonnée comme un nouveau type d’illumination gnostique. Ibn Adi nota une similitude formelle des processus humain et divin de la connaissance (ch. 2.2), mais cette similitude a été prise seulement du côté humain en forme de l’analogie. Avicenne fait de l’analogie une identité objective. Ce que le Dieu moderne voit en lui-même dans sa propre réflexion créatrice, son serviteur éclairé Avicenne le voit aussi, grâce aux rêves prophétiques. La cognition effective au niveau de la réalité hylémorphique est transférée dans la cognition formelle de l’âme au niveau de l’être pur, qui est placé en dehors des formes univoques de la prédication substantielle (*hoc esse est tantum*). Cet être pur est considéré dans l’âme par l’acte d’illumination effectué sous la direction de l’intellect divin actif.

La première science sur l’existant objectif est basée sur l’être conçu dans sa simplicité absolue. L’intellect démiurgique du Dieu moderne contemple ses intentions dans l’acte d’autoréflexion. Cette présence divine auto-illuminée de la connaissance (παρουσία) fait la base métaphysique de la future création. L’ontothéologie conçue objectivement entame l’éclipse de la substance première. L’*ousía* aristotélicienne devient dans le processus d’anthropomorphisation démiurgique la parousie de la vérité universelle en mode *ens inquantum ens*. L’ontothéologie produit un nouvel objet de cognition comme quasi-forme de l’existant muni de l’identité objective. En lieu du véritable substrat aristotélicien (ὑποκείμενον), la sphère de l’intentionnalité divine est devenue le nouveau sujet pour accommoder ce *tertium ens*. La catégorie d’objectivité est constituée par le fait que l’*individuum* placé hors du néant est devenu l’objet de la pensée divine. Par la suite, il y a une différence entre deux modes d’existence. Une comitation potentielle s’exerce dans la pensée divine comme l’attribution de l’existant du troisième genre. En raison de la comitation déjà réalisée, ce te*rtium ens* « exsiste » (*exsistere*) dans le monde comme la première substance irréelle. La métaphysique d’Ibn Adi mit en avant cette transformation pour la première fois en défendant l’Incarnation divine dans le monde. L’idée divine active réalisée dans la création devient une substance réelle immatérielle ou hylémorphique et, par conséquent, elle est toujours donnée sous la forme du tiers exclu : soit elle existe, soit elle n’existe pas. La préexistence potentielle de la chose non créée en Dieu moderne n’a pas la même valence ontologique que l’existence actuelle de la chose créée dans la réalité. Le contenu réflexif dans la pensée divine garde la même nature que le sujet divin, mais sous la forme d’une intention. C’est ce que montrent les termes comme la seconde intention chez Alfarabi ou le concept du Saint-Esprit comme objet interne et performance de la Trinité chez Ibn Adi. Avicenne généralisa le scénario de l’Incarnation pour chaque objet intentionnel de l’intellect divin. Ibn Sina retravailla les concepts aristotéliciens de potentialité et d’intentionnalité en une forme objective du diacosmos donné dans la pensée divine. L’intention objective dans la sphère divine établit un pont entre la nécessité et la contingence. La nécessité donnée par l’intention divine est toujours vraie et éternelle. Mais, la valence logique des possibilités n’est pas encore déterminée dans le mode actuel « cela arrive — cela n’arrive pas ». Néanmoins, l’intention divine détient déjà un sens logique déterminé, qui est lié à la nécessité donnée dans la nouvelle métaphysique. Que l’idée objective se réalise ou non, son être intentionnel en Dieu moderne garde toujours le caractère de la nécessité objective. La valeur logique immuable de la vérité et de la non-vérité est éternellement présente dans le Dieu moderne comme donneur des formes. La logique moderne est née de la contestation de la logique aristotélicienne, car elle doit assurer la validité de l’existant du troisième genre. Le domaine divin du *tertium ens* doit être vrai au sens *absolute*. C'est pourquoi Avicenne introduisit un nouveau concept de vérité qui se distingue de la vérité aristotélicienne en tant que correspondance. L’actualisation des contenus primaires de la pensée divine, qui sont destinés à la comitation créatrice, est accomplie par l’*intellectus agens* cosmique. Il devient un donateur des formes créatrices (*wāhib al-ṣuwar, Dator formarum*). Grosseteste reprit le projet d’Avicenne et il introduisit son ontothéologie dans le cercle des illuminés modernes à Oxford (OBJ II, ch. 3.1.2). La fondation de la métaphysique selon Heidegger (*Gründung*) dans la version d’Avicenne comme fondement objectif de l’existant détermine le cours de la métaphysique d’un autre millénaire. Après la mort de Dieu moderne étouffé par la théologie (Nietzsche *dixit*), le nihilisme changea cette sphère en produisant le *tertium ens* comme *cogito* cartésien ou husserlien sous la forme d’une égologie transcendantale. Au lieu du Dieu moderne mort, un *illuminatus* bon vivant garantit la vérité de l’existant pour produire la forme nihiliste de la métaphysique et de la science technique. En ce qui concerne cette tragicomédie, le bon mot bien connu est tout à fait à sa place : « *Plus ça change, plus c’est la même chose* ».

La sphère d’intentionnalité en Dieu moderne établie par Avicenne représente *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité de l’objectivité moderne. Sa non-vérité a été rejetée par Algazel et Averroès ; sa vérité a été acceptée par tous les modernistes ultérieurs qui fondèrent l’époque de la pensée nihiliste. La théorie de l’émanation basée sur l’intentionnalité démiurgique compléta le scénario aristotélicien de l’actualité et des potentialités. Cette connexion est prédite par la comitation catégorielle conçue au niveau des catégories quasi aristotéliciennes. Le sens nouveau de l’existant se présente de manière purement intentionnelle sur le plan de la dénudation spécifique, archétypale et objectivement conçue. Cette mythologie fonde l’*Irrtum* fondamental de la métaphysique objective. Ce premier *think-tank* moderne et donc complètement divin gère toutes les déterminations ontothéologiques de l’être. L’intentionnalité de Dieu moderne fait la production principale des entités du troisième genre (*species specialissima*), car chaque existant potentiel et individuel-générique est directement lié à l’intellect actif créatif. Cette spéculation pseudomystique établit la structure ontothéologique de la métaphysique définie par Heidegger (*Gründung*, ch. 1.2). Avicenne était un croyant islamique et il confessa la doctrine de la *creatio ex nihilo* faite par le Créateur absolu, omnipotent et séparé. Il ne pouvait pas accepter l’émanation néoplatonicienne. Donc, il fallait faire de Dieu un sujet moderne sous la forme de *res cogitans* ultérieure. Ibn Sina reprit le schéma aristotélicien de la potentialité et il plaça le diacosmos de Jamblique directement dans la pensée divine et avant l’acte de création qui détient déjà un caractère substantiel et actuel. L’intentionnalité et la comitation originales créent une nouvelle chose (*al-šaj*) avec une étendue minimale d’être. Le Dieu moderne l’intente objectivement pour la créer réellement ou non d’un jour. L’intention divine est une pure puissance aristotélicienne, qui possède déjà sa propre identité, mais qui n’existe pas encore en tant que substance actuelle. Toute chose potentielle ou réelle implique un minimum d’existence au sein de l’intentionnalité archétypale divine. Cette source miraculeuse de modernité produit une existence objective primaire, qui est imbue d’une nécessité absolue et d’une certitude académique. Ceci est démontré par l’acte de comitation cité plus haut, qui établit l’« exsistence » des choses individuelles dans leur identité originelle de l’existant du troisième genre. Dieu moderne accomplit cette comitation de l’existence objective de manière archétypale en créant un être minimal de chaque chose grâce à l’intentionnalité démiurgique de son intellect. Cette portion minimale de l’être intentionnel attend dans le limbo métaphysique et théologique si elle obtient une existence réelle comme un cadeau créatif. Dans cette pure formalisation vue à travers le deuxième niveau d’abstraction, l’existant reçoit une signification ontothéologique à travers son lien avec ce qu’on appelle le « tiers monde » (*ālam al-mithāl*). Il se donne par l’imagination intellectuelle de l’âme éclairée par l’intellect actif. Avicenne inventa un monde démiurgique objectif par une adaptation radicale du dialogue *Timée*. Il modernisa le diacosmos de Jamblique et compléta le « monde intermédiaire » (*barzach*) du Coran d’une version mythopoétique issue de la métaphysique. L’existant du troisième type est mystiquement relié à la sphère intermédiaire des intelligences cosmiques et au monde des anges célestes (*mala'ikat a-l’izza, angeli coelestes*). Ce « *mundus imaginalis*» mystique du soufisme, selon une excellente traduction (Corbin 1964), est devenu un lieu de révélation nouvelle de l’existant du troisième genre. Avicenne révisa dans la falsafa persane la triple division du cosmos issue du Coran : le monde terrestre (*donya*), le monde intermédiaire (*barzach*) et le monde céleste (*akhira*). La connexion des trois mondes (le monde créé des formes matérielles et immatérielles ; les substances célestes séparées immatérielles et éternelles ; l’Être unique incréé nécessaire et éternel) s’effectue par différentes actions de l’intellect. Selon Avicenne, la forme inférieure de la cognition est donnée dans l’âme sensuelle. Elle est liée au corps matériel, en dehors du monde des formes actuelles pures et des substances célestes séparées. Une connaissance vraie naît aux conjonctions du microcosme de l’âme humaine avec le macrocosme des sphères célestes par la forme la plus élevée de l’intellect (*intellectus sanctus*). Grâce à cet intellect provenant des sphères supérieures, l’âme s’élève dans une nouvelle forme d’abstraction vers le monde des formes actuelles et séparées et des âmes angéliques. L’intellect donné d’en haut à l’âme sensuelle lui permet de s’élever jusqu’au monde des âmes angéliques et ensuite jusqu’à l’étage des chérubins intellectuels et des autres intelligences spirituelles. Ils sont attachés à l’*intellectus agens* éternel et immuable des sphères stellaires et au Premier Intellect. Il s’agit de la plus haute contemplation humainement possible (*al-'aql al-qudsi*, *intellectus sanctus*). L’intellect de Dieu comme Donneur de formes et l’intellect humain sont objectivement connectés. L’objet interne de la connaissance est donc actualisé dans le mode *intellectum primum*. Le sujet et l’objet fusionnent dans un seul acte extratemporel d’*intellectio* comprise comme *coniunctio*.[[164]](#footnote-164) Selon Avicenne, la pleine union de l’âme avec Dieu des prophètes est complétée par l’acte de conjonction mystique, dans lequel l’intellect humain est transformé en une forme similaire de la substance divine. Dans la nouvelle forme d’existence de l’homme spirituel, il est possible de passer de ce monde matériel au cosmos des formes et des intelligences séparées et d’en revenir. La construction objective de l’existant métaphysique compléta les récits mystiques sur le saut du cheval de Mahomet, al-Burak, de la mosquée Al-Aqsa de Jérusalem vers le septième ciel (*Coran*, *sourate* 17) ou la vision biblique, qui est liée à la marche des anges montant et descendant l’échelle de Jacob vers le ciel (*Genèse* 28:12–18). Cette connaissance de l’homme spirituel s’accomplit mystiquement dans la forme gnostique de communion avec le Dieu moderne par l’acte d’illumination directe de l’intellect humain (*intellectus sanctus*).[[165]](#footnote-165) Dans l’acte d’illumination, l’intellect humain rejoint le Donneur des formes. Il progressivement actualise la puissance intellectuelle de l’âme depuis l’état primordial de la cognition sensuelle jusqu’à la plénitude de la pensée.[[166]](#footnote-166) Cette connaissance de Dieu part du concept de l’existant universel en mode de l’univocité. Le passage d’un genre à un autre n’est pas autorisé dans la science aristotélicienne, car il n’y aurait pas d’univocité. Mais les Furies modernes est absolument subjectives, en plus éduquées objectivement. Installés dans leur orgueil intellectuel, les académiciens se veulent aussi mystiques. *Quod licet Jovi non licet bovi*.

La nouvelle métaphysique postule la connaissance de Dieu à partir du concept de l’être universellement conçu et donné sur le mode de l’univocité. Dieu comme simulacre moderne est logiquement nécessaire pour la déduction évidente de l’existant objectif. C’est une raison fondamentale pour laquelle les théologiens aristotéliciens de la falsafa ont critiqué les modernistes comme Avicenne. Ils interprétèrent erronément la preuve scientifique selon les *Seconds Analytiques* et leur métaphysique est construite sur une faute fondamentale.[[167]](#footnote-167) Al-Ghazālī et après lui Averroès dénoncèrent cette hérésie propagée au niveau de l’anthropomorphisme objectif et ils l’ont fondamentalement rejetée par leurs fatwas contre le modernisme. Al-Ghazālī dressa une liste des erreurs d’Avicenne dans l’ouvrage *Tahāfut al-Falāsifah* (*Destructio philosophorum*, vers 1095). Cette critique théologique peut être résumée en trois erreurs fondamentales d’Avicenne. Le modernisme détruit la création du monde par Dieu sur le mode *ex nihilo* en introduisant les émanations ; il déforme les attributs divins ; il ne reconnaît pas la résurrection du corps. Les philosophes ont montré par leur ambivalence et leurs sophismes (*talbīs*) que le Très-Haut ne reconnaît pas le monde qu’il a créé. Al-Ghazālī rejeta l’univocité de l’Être divin et de l’être créé pour la définition de Dieu. Il ne faut pas introduire dans Dieu monothéiste les potentialités sous quelque forme que ce soit. L’Être divin serait entré dans la sphère des premières intelligences au niveau de la création, puisque « cette quiddité sera commune à Dieu et à toutes les intelligences ».[[168]](#footnote-168) Al-Ghazālī clairement affirme que les modernistes de son époque, comme Avicenne, créèrent une image anthropomorphique de Dieu à travers la version objectiviste de l’ontothéologie. Le Créateur ne pouvait pas être distingué de la création. Les modernistes ont créé un concept univoque de l’Être divin et de sa causalité (« la réalité inclut Dieu et son premier effet »). En réponse au criticisme de l’Algazel, Averroès créa une nouvelle forme de théologie philosophique selon la *Métaphysique Lambda* (ch. 2.4). En éclipsant le Dieu des philosophes défini dans la *Métaphysique*, les modernistes perdent la causalité divine parce qu’ils abolissent la prédication aristotélicienne provenant de la première substance hyparchique. Dieu moderne était privé d’attributs fondamentaux tels que la vie, la sagesse ou la volonté, et devenait virtuellement un être mort par la faute de la philosophie.[[169]](#footnote-169) Algazel analysa exactement le début de la mort de Dieu défini objectivement dans la métaphysique de *Modernorum*. Il considérait la métaphysique moderne comme une erreur tragique pour cette raison, tout comme Averroès.[[170]](#footnote-170) Cette dispute réapparaît vers l’an 1225 dans l’Occident latin, lorsque l’école de Johannes Blund, avec des références à Averroès, défend la doctrine de la personne contre l’avicennisme des porrétans (OBJ II, ch. 2.2.1). Le scénario d’émanation du néoplatonisme et de l’avicennisme définissait le Dieu moderne comme une forme intellectuelle, qui ne diffère en rien du diacosmos objectif constitué de substances du troisième genre. Le Dieu moderne perd la causalité créatrice donnée sur le plan des substances premières. Le Dieu des modernistes est devenu un rêveur démiurgique et un théoricien objectif sans existence effective et réelle. Algazel défend la conception aristotélicienne de la première science fondée sur l’unité de la substance, car l’analogie mathématique et la similitude dans le cadre des accidents hypostasiés ne peuvent fonder la métaphysique. Le projet avicennien et néoplatonicien du monde objectif produit l’harmonie préétablie leibnizienne, qui aurait signifié l’abolition de la volonté créatrice divine souveraine. Cette volonté est liée à l’unicité de la constellation existante du monde créé comme tel. Les spéculations sur les mondes possibles n’ont pas la valeur de la réflexion métaphysique. Elle découle de l’état actuel des substances premières et de leur ordre donné causalement et donc temporellement.[[171]](#footnote-171) Dans sa critique d’Avicenne, Al-Ghazālī rejette l’utilisation d’un syllogisme hypothétique dans les preuves modernes (*ibid*. 55–56), que Grosseteste et Scotus introduisirent après Avicenne dans la modernité latine. En condamnant les erreurs modernes, l’écrit *Tahāfut al-Falāsifah* rejette en principe la conception néoplatonicienne du corps, du temps et de la circonstance comme un non-sens avec des références à la *Physique* de Galien. La liste des erreurs critiquées (*Tahāfut al-Falāsifah*, p. 11) révèle à l’avance tous les points clés de la discorde entre le premier et le second averroïsme dans la scolastique depuis 1270. Les aristotéliciens de falsafa défendaient les arguments de la *Métaphysique Lambda* contre les premiers modernistes. Sans une causalité réelle et sans le monde réel, la pensée n’a aucune possibilité de parvenir à l’être absolument séparé du Moteur immobile. Le concept moderne de l’existant objectif n’a rien de commun avec l’être réel de la première substance et encore moins avec Dieu des Prophètes. Les théologiens et philosophes aristotéliciens de falsafa comme al-Ghazālī et Averroès ont clairement constaté, contrairement aux théologiens postmodernes et nihilistes actuels de l’Occident latin, que l’unité ontothéologique de l’existant n’est donnée que dans la pensée des illuminés modernes. L’anthropomorphisation de Dieu monothéiste, en plus fondée sur une métaphysique défectueuse, était absolument inacceptable pour les savants théologiens aristotéliciens de Kalām. Al-Ghazālī, Averroès et après eux les aristotéliciens latins critiquèrent l’usage sophistique de la prédication « *in artificialibus*», qui faisait de Dieu un agent objectif d’émanation.[[172]](#footnote-172) Il est encore pire, de faire une quelconque prédication générique anthropomorphique liant l’intellect divin et humain. Une telle hérésie rebutait déjà Ibn Adi dans le débat avec les néoplatoniciens de l’école Asharite qui défendaient les formes néoplatoniciennes de l’émanation. Dans l’Occident latin, cette erreur a été portée à son paroxysme par la *mathesis universalis* de Leibniz. À l’époque du nihilisme métaphysique, cette agonie de Dieu des *Modernorum* est prolongée par les spéculations de *Reformed Epistemology*. Les théologiens aristotéliciens instruits du Kalām et du christianisme persan ont rejeté le plan univoque de la métaphysique conclu par Avicenne au cours des Xe et XIe siècles. Le Dieu anthropomorphique des modernistes a été privé de son Être unique et il est arrivé au niveau de l’existant objectif et complètement fictif. Par conséquent, les mutazilites autant que les aristotéliciens rejetèrent l’anthropomorphisme objectif des modernistes comme Avicenne. La critique d’Al-Ghazālī à l’égard des néoplatoniciens suit l’objection aristotélicienne sur l’impossibilité de l’unité en dehors de la causalité de la première substance réelle. Si Dieu agit dans le monde, son Être théologiquement défini doit être séparé des fantaisies provenant de l’esprit moderne. La cognition naturelle de Dieu comme *causa prima* prédit, selon les *Seconds Analytiques*, la causalité scientifiquement reconnue au niveau des substances premières. Ce que l’Être divin est en lui-même et pour lui-même, cela n’appartient pas à la philosophie, qui n’étudie que le monde des substances premières actuelles et leur causalité. Par conséquent, l’ontothéologie d’Avicenne et, par conséquent, de toute la modernité est viciée dans son principe. Al-Ghazālī est le premier représentant de la théorie des deux voies vers une seule vérité, qui distinguait différents champs d’explorations concernant la théologie et la philosophie.

L’ontothéologie du Dieu moderne est née dans la Maison de la sagesse de Bagdad, qui exerça le premier acte de la tragicomédie de l’objectivité au temps du néoplatonisme des Asharites. Toute pensée est nécessairement donnée en Dieu moderne, ce qui assure une portion minimale d’être à tout contenu qui peut être pensé. L’existant objectivement nécessaire n’a de raison d’existence qu’en lui-même, car il forme une composante de l’Être divin. La possibilité singulière « de penser quelque chose » (*hoc esse tantum*) alors « exsiste » sur le plan « *semel—semper »*. Dans la pensée divine, il y a éternellement une détermination intentionnelle de la chose dans son identité. Le scénario d’émanation de la modernité est donné dans la version aristotélicienne du monothéisme, car Avicenne rejeta le panthéisme philosophique des *Ennéades* de Plotin. Il ne s’agit pas d’une émanation néoplatonicienne en tant que forme actuelle, mais simplement d’une possibilité aristotélicienne de toute intention potentiellement donnée. La détermination intentionnelle de l’identité d’une chose surgit dans l’esprit divin. L’intention n’est donnée que potentiellement et est fondamentalement séparée de la création effective. Le concept minimal de l’individu est différent d’un autre contenu intentionnel. Ce A est nécessairement différent du Non-A. L’être minimal de la chose dans la pensée divine s’actualise comme création divine ou production humaine. Le processus créatif se déroule par la comitation du *tertium ens* vers le bas, lorsque la volonté divine démiurgique déclenche un processus de création effective. Nous trouvons le cadre original de la comitation chez Jamblique dans son modèle trinitaire de l’émanation des contenus intellectuels de l’Être—Un (ch. 1.3.1). Les penseurs de falsafa connaissaient la comitation néoplatonicienne à travers l’œuvre *Theologia Aristotelis*, où dans la première émanation de l’Un coexistent l’Intellect, l’Être et son Hypostase.[[173]](#footnote-173) Ibn Adi fondamentalement remania l’interprétation néoplatonicienne en théologie aristotélicienne en introduisant la prédication comitative. Ce philosophe aristotélicien proposa le premier modèle de la prédication catégorique dans la sphère de l’Un (ch. 2.2). Il est basé sur la considération de la différence mentale pure, qui est donnée soit de manière autoréflexive dans la Trinité divine (l’actualité), soit de manière réflexive dans la création (la potentialité). Le modèle de la comitation est arrivé à une nouvelle figure en créant la modalité ontologique « *esse ad*». En Dieu moderne, une nouvelle sphère de *tertium ens* surgit, soutenue par la différence entre l’essence immanente donnée dans le cadre de la Trinité divine et la sagesse divine transcendantale projetée dans le monde. La puissance de l’Esprit saint, en tant que troisième Personne divine, sort de la sphère de l’immanence divine sur le mode de l’intentionnalité. La nouvelle forme d’Incarnation purement intentionnelle de Jésus Christ va dans la création comme l’Incarnation réelle de la deuxième Personne divine.

Avicenne reprit l’ontothéologie trinitaire d’Ibn Adi d’une manière nouvelle. Tout d’abord, il établit l’unité de la substance divine selon l’école néoplatonicienne d’al-Kindī, car l’école Asharite accepta le monothéisme islamique strict de manière maximale. Il s’agit de l’hénologie néoplatonicienne, totalement séparée de la création. Avicenne laissa cependant la multiplicité chrétienne des trois personnes divines et la transcendance pneumatologique créatrice du Dieu trinitaire dans le concept originel d’intentionnalité objectivement conçue. Dieu moderne conçoit l’être de la création sur le mode de la puissance aristotélicienne, qui est donnée sur le mode objectif *esse ad*. Le projet de l’ontothéologie islamique créa une nouvelle signification de l’existant intentionnel qui se donne comme existant du troisième genre. Dans Dieu moderne, au royaume de l’être minimal et nécessaire, les déterminations génériques du type d’animalité (*animalitas*) et d’humanité (*humanitas*) sont toujours disponibles. La création réelle naît du fait que la comitation de l’existence objective des significations éternelles et nécessaires en Dieu moderne reçoit un autre attribut spécifique appelé « existence effective » (*esse in actu, esse in effectu*).[[174]](#footnote-174) La détermination générique objective passe d’un statut potentiel à un statut actuel par le fait que l’*animalitas* fait désormais l’essence de la substance existante de tel ou tel animal (*esse in effectu per successionem essendi proprie*). Dieu moderne opère cette différence entre la détermination générique et la détermination objective sur le mode *absolute*, en créant une chose nouvelle. L’homme ne le fait qu’intellectuellement, car le concept universel contemple l’*ens* rationnel par la pensée. La première comitation de l’existant actuel à l’essence—forme préexistante a été faite dans l’Occident latin par l’école des porrétans (OBJ II, ch. 1.4). Avicenne et Leibniz ensuite savent mystiquement et logiquement que l’existant du troisième genre peut exister objectivement dans la création sous la condition qu’il préexiste sous une forme primaire en Dieu moderne. Les caractéristiques du *tertium ens* d’Avicenna établissent plus tard le Principe de raison suffisante de Leibniz (OBJ II, ch. 3.5). Le non-être n’existe pas et, selon Parménide, il ne peut même pas être pensé. Par conséquent, tout être potentiel doit obtenir une raison suffisante à partir la sphère de l’ontothéologie primaire en mode objectif *esse ad*. Après la mort de Dieu moderne, les mathématiques exercent cette fonction royale de légitimation. Ils occupent la place vacante du Dieu moderne et ils remplacèrent la doctrine chrétienne de la grâce justificative mathématique (*sola gratia*). L’ère du nihilisme vénère, au lieu d’un Dieu moderne, sa propre réalité virtuelle créée *ex nihilo* et dotée de qualités divines à son image. Après la mort du Dieu moderne, les cols blancs portent sur leurs épaules le sens numérique du monde à travers les superordinateurs et les marchés des produits dérivés. L’esprit critique donné par le datif métaphysique suit le chemin des substances premières et définit Dieu à travers l’activité de la cause première. Avicenne éleva les mathématiques au rang de métaphysique, conformément au néoplatonisme, mais il rejeta la détermination mathématique et analogique des formes donnée par l’émanation de Plotin. Notre intellect arrive au diacosmos mythopoétique des formes divines imaginées par la voie de la seconde abstraction lorsqu’il révèle la nature universelle des choses (*ad modum universalis*). La reconnaissance de ce monde intermédiaire des formes intellectuelles dans l’intentionnalité divine conduit à une intuition mystique qui contemple la généralité universelle des choses (*universalis absolute*). L’âme est capable de voir directement les potentialités divines par l’*intellectus sanctus*. Le type inférieur de cognition actualise l’intellect matériel transitoire (*intellectus possibilis*), qui est essentiel dans l’âme individuelle. L’intuition humaine explore un monde idéal, qui existait dans la pensée divine avant la création effective et qui existe pour toujours. Le nouveau concept d’abstraction reflète le domaine ontothéologique des intelligences cosmiques. Dans l’âme humaine surgit un reflet spécifique du domaine cosmique à travers l’existant du troisième genre. La première science d’Avicenne fait subordonner la théologie naturelle à l’ontothéologie unitaire. Cette détermination objective de l’existant (*ens inquantum ens*) changea l’histoire de l’Occident. Dieu des modernistes a été objectivement incorporé dans la métaphysique comme cause première, être souverain et donneur des formes. Il est mort à la fin de cette tragicomédie de la même manière objective. Le brillant antiplatonicien Nietzsche accomplit les funérailles, car il philosophait avec le marteau, et non avec des idées fausses. Le Dieu moderne, dans sa pensée anthropocentrique et son intentionnalité, courageusement portait pendant des siècles toutes les déterminations de l’existant dans la pensée objective faite sur le mode « *semel—semper »*. Puis il transmit cette tâche herculéenne à l’époque du nihilisme aux mathématiciens comme Leibniz et aux superordinateurs d’aujourd’hui. Il pouvait enfin mourir en paix, en étant au chômage absolu. Avicenne ouvre ce développement conduisant à la mort du Dieu moderne. Il était créé *ex nihilo* comme premier *subiectum* de la métaphysique moderne. Ce simulacre a été rejeté par falsafa et par théologie des écoles juridiques des mutakallim au 11e siècle. Cette gigantomachie marqua de manière fondamentale l’histoire ultérieure de la métaphysique occidentale. La phase terminale de Dieu moderne commençait par la mort de la théologie dans la philosophie objective. Le premier représentant du postmodernisme, Francisco Suárez (†1617), subsuma les principes naturels de la théologie sous une nouvelle détermination de l’existant donné dans le cadre de la *metaphysica generalis* (Courtine 1990, 429). Cette détermination se fait dans le mode avicennien *ens inquantum ens*.

Avicenne se situe au début de la construction ontothéologique de la métaphysique moderne occidentale. Ses erreurs fondamentales, qui ont été diagnostiquées par Algazel et Averroès, ont conduit à la chute de ce système. Le projet de la substance du troisième genre nécessite la conception ontothéologique unifiée de l’existant. Cet « individu—substance » reçoit une nouvelle objectivité dans la prédication ontothéologique *per prius* et se manifeste comme quasi-genre et quasi-essence. À l’époque du nihilisme métaphysique et de la sécularisation, cette ontothéologie perdit les derniers restes d’autonomie et son importance historique. Les critiques justifiées de Nietzsche, Feuerbach et Marx concernent la théologie postmoderne et les idéologies séculaires issues de l’avicennisme postmoderne. Avicenne créa un sens de l’existant objectivement considéré dans les étapes suivantes, qui montrent l’évènement d’époque de l’éclipse de la première substance (*Ereignis*). Faisons la récapitulation des premiers pas de la modernité qui prit son essor initial.

* L’intellect réceptif d’Alfarabi (*intellectus in potencia*) n’est pas nécessaire, car sa fonction est assumée par la réflexivité de l’âme immatérielle en tant que substance indépendante. Sa réceptivité inclut les formes inférieures du raisonnement (*cogitatio*), l’imagination commune (*imaginatio*), et la mémoire (*memoria*). Ces formes de connaissance, cependant, ne présentent que la ressemblance extérieure avec la chose réelle perçue par les sens.
* L’essence individuelle de l’âme intellectuelle humaine naît grâce à l’acte de raisonnement sensoriel (*cogitatio*) et grâce à l’illumination faite par l’intellect acquis (*intellectio*). L’âme est reliée au corps accidentellement par la *cogitatio* sensuelle et physique. Mais il est séparé du corps dans un acte de réflexion (*intellectio*) immatériel et hypostatique. Cette faible connexion entre le corps substantiel et l’*intellectio* substantielle est suffisante pour justifier une individualité permanente de l’âme même après la mort. L’identité de l’homme est soutenue par la composante immatérielle et éternelle créée directement par Dieu des prophètes.
* L’âme dotée de la cognition sensuelle reprend l’émanation des formes intellectuelles actualisées par l’intellect actif détaché (*illuminatio*). L’abstraction comme processus vrai de la cognition des formes détachées (*denudatio*) est donnée dans le mode de l’actualité permanente. Elle vient de la direction de l’intellect actif séparé à l’intellect acquis humain.
* À l’interface de l’intellect actif et de l’intellect acquis, un individu comme substance universelle surgit comme nouvel objet de métaphysique (*equinitas tantum*). Cet existant du troisième genre peut être reconnu par abstraction de la réalité physique, mais seulement accidentellement. L’intellect actif cosmique engendre cette forme essentielle et actuelle sur le mode *semel—semper* et l’imprime dans l’âme individuelle par l’intellect acquis.
* Cette empreinte du *tertium ens* objectif « exsiste » au sein de la certitude subjective du sujet moderne (*certitudo*). Dans cette certitude, le sujet observe une partie de l’existant minimale donnée objectivement (*esse diminutum*). L’empreinte de l’existant du troisième type sur la mémoire objective (*locus specierum*) est donnée par une nouvelle forme d’anamnèse néoplatonicienne.
* Ce minimum d’être objectif est donné dans le mode « sujet—objet ». Il est donc donné de manière indiscutable et évidente à la fois dans la chose réelle et dans la pensée moderne qui la connaît. La vérité est assurée comme identité objective de cette double certitude d’existant donné à la fois dans la réalité et dans l’intellect connaissant (*hoc esse est tantum*). Avicenne conçoit l’être univoque et transcendantal vrai selon *Met*. VI.2 comme le sens originel de l’existant recherché dans la *Métaphysique* d’Aristote.
* Par la prédication catégorielle de cet être absolument simple se produit le royaume mythopoétique des essences comme *quidditas* générique et spécifique dans le mode *per prius*. De cette façon, le premier objet de la métaphysique transcendantale naît en tant que conception générique de l’existant (*ens inquantum ens*).
* L’être minimal de ce *tertium ens* assure une nouvelle détermination ontothéologique de l’existant, qui est donnée sur le mode de la comitation potentielle. Ceci est accompli par l’intellect actif et le créateur des formes actualisées (*Dator formarum*). Le scénario mythologique néoplatonicien de l’Être-Un et ses émanations sont ainsi fondamentalement révisés.
* La métaphysique moderne surgit par le processus de la comitation univoque de cet existant intentionnel minimal du Dieu moderne à la création objective (*esse ad*). Ce processus s’accomplit sur la base de similarité formelle entre l’intentionnalité divine et humaine. La première intentionnalité est infinie, la seconde finie, mais toutes deux présentent une similitude essentielle sur le mode de l’analogie objective (*analogia entis*).
* L’ontothéologie rationnelle fondée sur l’anthropomorphisme psychologique moderne offre la justification finale du sens objectif de l’existant. C’est ainsi qu’est née la métaphysique comme première science générale et objectiviste (*metaphysica generalis*). Ce projet inclut également la théologie monothéiste du démiurge objectif (*theologia naturalis*).

En résumant ces étapes, le mystique philosophique Avicenne donna à l’humanité un nouveau sujet (*ġaraḍ*) de métaphysique comme première science. Le Dieu moderne est devenu un sujet paranoïaque, ce qui lui valut une mort inévitable pour les raisons susmentionnées. Cette vision de la métaphysique comme ontothéologie objective fut rejetée en principe par le théologien al-Ghazālī. Sa critique des erreurs fondamentales de la philosophie moderne fut corrigée par Averroès, le meilleur aristotélicien de tous les temps. Averroès s’attaque de manière résolue à la partie la plus faible (et donc la plus mystique) de la prédication univoque *per prius* et *per posterius* d’Avicenne. Le Commentateur comprend à juste titre, sur la base de la lecture d’Alfarabi et d’Aristote, que l’existant du troisième genre n’existe pas. Nous ne connaissons l’existence de tous les possibles qu’à partir de la première substance réelle et non à partir de la vision mystique de l’existant en tant que tel. Comme nous le verrons plus loin, la scolastique occidentale après l’an 1250 connut une dispute similaire faite de concepts d’angélologie, de matière, et de la relation de l’intellect humain à l’*intellectus agens* céleste. Malheureusement, ce n’est pas Avicenne qui devient l’ennemi de la scolastique occidentale ensorcelée par le charme de l’objectivité mystique, mais Averroès.

## 2.4 Unité de la première science et de la connaissance (Averroès)

Les disputes entre l’école des traditionalistes islamiques et les théologiens formés à la philosophie arrivaient au point d’un conflit sérieux. L’école des mutazilites était divisée entre les néoplatoniciens aristotéliciens et les aristotéliciens critiques. Le différend des écoles coraniques atteste l’œuvre d’un théologien persan Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (†923), qui vivait à Bagdad. Très important est son débat avec l’école du théologien Dawud al-Zahiri (†883), qui suivit la lignée des juristes et théologiens sunnites (Abu Hanifa, Malik bin Anas, al-Shafi’i, Ahmad ibn Hanbal). Cette école de droit (*maḏhab*) fondée sur les traditions du Coran transmises oralement (*ḥadīth*) rejeta l’école rationnelle des théologiens (*al-muʿtazilah*). Les mutazilites avaient déjà été critiqués comme hérétiques à l’époque du califat abbasside (vers 850). La différence essentielle entre ces deux écoles était la vision du Coran comme une parole donnée directement par Dieu. Cette vision était défendue par les écoles juridiques de théologiens, qui se fondaient sur la tradition ancestrale de l’Islam (Bangert 2016, 100–103). Les écoles théologiques dans la lignée du *maḏhab* ont fait une distinction critique entre les figures mytholoqique et musicales de la vérité.[[175]](#footnote-175) Les deux types de dissimulation archaïque (*a/lētheia*) étaient à l’œuvre au début de l’histoire de l’islam. Ils ont formé des traditions tribales orales, qui ont acquis le caractère d’une doctrine (*ḥadīth*) faisant autorité locale. La vérité originelle du Coran avait un caractère archaïque, puisqu’il fallait distinguer précisément la vérité divine de la tromperie humaine. Il fallait donc traduire la forme véritable de la parole de Dieu prêchée par Mahomet en une version canonique d’un enseignement unifié. Après le travail critique des sages de toutes les écoles et directions de l’époque, ces traditions sont passées dans le corpus écrit du Coran sous la forme critique de l’*alètheia* divine. Après l’apparition du Coran écrit, la suite de l’histoire de l’islam a commencé et l’historicité originelle de la première prophétie est passée dans le Léthé. Pour l’école philosophique œcuménique de Bagdad formée par les mutazilites, toute déification du texte créé grâce à la compréhension et à l’interprétation humaines était inacceptable. Les penseurs nommés « asharites » provenant de l’école des mutazilites suivirent la compilation du corpus écrit du Coran de plus près. Sa phase éditoriale clé s’est produite au début du 8e siècle, après la fin du règne du calife Abd al-Malik (†705). Ces savants étaient des connaisseurs de l’écriture arabe archaïque, qui était dépourvue de ponctuation et dont la signification de nombreux signes n’était pas claire (*scriptio defectiva*). Ces érudits ont participé à l’interprétation obligatoire des traditions islamiques de l’époque. La transition vers une nouvelle ponctuation avec des signes diacritiques (*scriptio plena*) était achevée au Xe siècle. C’est la raison de leur attitude critique vis-à-vis de l’interprétation dogmatique des théologiens. Dans la lignée de théologiens comme Ibn Kullāb (†855), les mutazilites distinguaient le contenu de la révélation et son expression humaine (*ʿibāra*). Par rapport aux autres religions, ils défendaient la doctrine modérée de « l’inimitabilité du Coran » (*iʿjāz al-qurʾān*) comme parole supérieure de Dieu. L’école rationnelle des asharites défendait la nature humaine et la pensée critique. Les asharites néoplatoniciens de l’école du philosophe chrétien Hunain Ibn Ishāq (†873) de la Maison de la Sagesse de Bagdad s’arrêtaient cependant à la dialectique platonicienne. Le plus important représentant de cette école néoplatonicienne fut Avicenne, dont la philosophie moderniste fut critiquée dans son principe par les théologiens de l’école rationnelle des mutakallim dirigée par al-Ghazālī. Cependant, le platonisme problématique des asharites fut également rejeté par l’école de la falsafa aristotélicienne dirigée par Alfarabi et par le chrétien jacobite Ibn Adi. Ces deux penseurs dirigèrent la Maison de la Sagesse de Bagdad (*Bajt al-Hikma*) après l’école asharite. L’école théologique *Ilm al-Kalām* défendait l’unique vérité révélée du Coran. Selon les savants des mutakallim, la maison de sagesse philosophique de Bagdad créa une division dans l’enseignement de l’islam. Les brillants théologiens et penseurs soufis comme al-Ghazālī considéraient la Maison de sagesse de Bagdad comme un siège de la sottise, car elle était dominée par les modernistes comme Avicenne. Les califes, juristes et théologiens islamiques sont intervenus contre les modernistes dans l’intérêt de l’unique vérité révélée. Les représentants du *kalām* versèrent l’enfant aristotélicien de la baignoire en même temps que l’eau moderne. Mais les juristes théologiques des écoles du *ḥadīth* ont au moins sauvé la sagesse théologique de l’islam. Cette sagesse était donnée par des traditions tribales et culturelles. Les califes se sont prononcés en faveur de l’école théologique du *kalām* et de la *sharia*. L’intervention des califes contre la modernité de l’époque a veillé à ce que le Dieu moderne ne s’impose pas dans l’islam. C’est aussi la raison pour laquelle le Dieu moderne n’a pas connu la même mort dans la civilisation islamique que dans l’Occident postmoderne.

Averroès fut sans aucun doute le penseur le plus brillant de la falsafa, car il réalisa une synthèse unique et à présent unsurpassée de la métaphysique aristotélicienne. Il entama la prochaine série de polémiques avec les philosophes modernistes comme Avicenne et il corrigea leurs erreurs. Il était déjà trop tard, pour que la falsafa soit sauvée. Après la mort du Commentateur, les théologiens islamiques l’emportent définitivement et imposent la *damnatio memoriae* à l’enseignement d’Averroès. La querelle des brillants penseurs de la falsafa sur le statut du Dieu moderne se déroulait deux siècles plus tard à l’Occident latin, dans les années 1250–70. La métaphysique du Commentateur a été correctement comprise dans l’Occident latin par l’école du premier averroïsme. Ses représentants fondèrent l’Université de Paris (John Blund, Guillaume d’Auvergne). L’autorité de la métaphysique aristotélicienne fut maintenue à la génération suivante par Roger Bacon, Albert le Grand et Siger de Brabant. Mais ce groupe suivit le sort de la falsafa et perdit sa bataille contre les modernistes. Les modernistes latins l’emportèrent sur les aristotéliciens grâce à la philosophie objective d’Avicenne. Le Dieu moderne réussit à s’imposer à l’Occident latin, à cause de la pensée objective dans les écoles monastiques des ordres mendiants à Oxford et à Paris. Le Dieu des *Modernorum* a été créé selon la métaphysique d’Avicenne qui fonda *via Modernorum*. Cette lutte est conservée dans le titre « *sophistae Latini*». Forgé en mode de la sémantique apollinienne, ce titre indique le destin non dissimulé de l’aristotélisme théologique (OBJ II, ch. 2.3.1). Le sage évêque parisien Guillaume d’Auvergne joua dans la critique des modernistes un rôle historique similaire à celui du savant al-Ghazālī dans la falsafa. Les soi-disant averroïstes de la faculté des Artistes de la rue du Fouarre exécutèrent le rôle tragique de l’école aristotélicienne dans la défense de la philosophie d’Averroès. Leur déclin tragique et leur expulsion de l’université concluent la première étape de la tragicomédie objective de l’Occident. L’herméneutique suivra surtout la pensée de Siger de Brabant. Il devint le meilleur commentateur du Commentateur et ensuite partagea son destin philosophique. La métaphysique d’Avicenne suit le chemin d’une seule vérité mythopoétique ainsi que *via Modernorum*. Les deux écoles n’avaient qu’une seule vérité, qui a été imposée à l’Occident. Cette vérité divine était divisée en deux domaines. Dans le premier royaume régnaient les théologiens sages et victorieux de l’Islam ; dans le second royaume régnaient les théologiens impudents, modernistes et victorieux de la chrétienté latine. Comme nous le savons, Dieu moderne est mort et l’ère de l’Anthropocène n’est apparue que dans l’Occident latin. L’herméneutique va suivre les étapes ultérieures de cette gigantomachie dans l’Occident latin. L’ontothéologie occidentale était séparée de la théologie islamique depuis le 13e siècle, et cette séparation a été scellée par les croisades répétées. Les sophistes philosophiques gagnèrent la lutte pour la vérité unique en condamnant l’aristotélisme à Paris et à Oxford en 1277. Le rôle critique de l’Averroès était tenu par les représentants aristotéliciens de l’averroïsme (Alvernus, Bacon, Albert, partiellement Thomas d’Aquin), qui critiquent les avicennistes du second averroïsme (Rufus, Kilwardby, Bonaventure, Pecham). Le moderniste latin Duns Scot reprit la déduction de la métaphysique après Avicenne (OBJ III, ch. 5.3.2). Le résultat de la première déduction de la métaphysique objective était un Dieu moderne sans existence propre. Cette créature académique suprême est perdue dans sa pensée objective et n’a donc pas le temps de faire la création dans le monde (*deus otiosus*, ch. 1.1). Un métaphysicien nihiliste nommé Nietzsche fut le fossoyeur philosophique du Dieu moderne après al-Ghazālī et Averroès.

L’introduction par Avicenne de la métaphysique moderne à travers de nouvelles formes de *tertium ens* porta à son apogée la recherche de l’unité de l’existant dans le néoplatonisme perse. La modernité associa l’hénologie néoplatonicienne et la prédication catégorielle aristotélicienne dans un nouveau projet de la première science. Les chapitres précédents ont montré que la métaphysique transcendantale situe l’unité de l’étant au-delà des substances réelles. Avicenne devient le père de l’objectivité occidentale parce qu’il laisse à ses successeurs le premier projet du sens de l’existant conçu objectivement. Le conflit entre Avicenne et Averroès est parti du point litigieux aristotélicien concernant le concept de vérité, qu’Alfarabi avait déjà traité. Le passage cité de *Met*. 1026a33–b2 (ch. 2.1) considère l’énoncé sur la vérité et la détermination de la substance première comme ontologiquement équivalents (ἁπλῶς λεγόμενον, *Met*. 1026a33). Si la vérité peut être prédite sur le mode de la prédication amphibolique, alors elle appartient à l’énonciation catégorielle au niveau de la substance seconde universelle et en même temps au niveau de la substance première réelle. De cette façon, le concept de vérité comme assimilation chez Avicenne est né et il passa dans la modernité ultérieure. Le concept aristotélicien de vérité comme adéquation changea profondément. L’intellect moderne crée la vérité comme composition de l’existant du troisième genre. La vision directe de l’existant objectif remplaça le datif métaphysique. Faite de cette manière, la vérité cessa d’exister comme adéquation catégorielle aristotélicienne fondée sur l’imposition de la signification à partir des substances premières hyparchiques à la substance seconde universelle. La connexion avec l’existant du troisième genre se fait par la connexion directe (*coniunctio*) de l’intellect individuel acquis (*intellectus adeptus*) avec l’intellect actif (*intellectus agens*). Cette connexion se déroule dans le processus de l’illumination (*illuminatio*) de l’intellect acquis par l’intellect actif séparé des intelligences cosmiques. D’autre part, il y a l’affirmation du même livre *Métaphysique* E, qui exclut la détermination de la vérité comme existant hypostatique. La vérité et la non-vérité ne sont pas dans les choses (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν), mais dans la pensée (ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, *Met*. 1027b25–27). La détermination de la vérité faite uniquement dans la pensée est fondamentalement différente de la substance réelle, qui contient l’unité originelle de l’existence. La division de l’existant au sein de la prédication catégorique universelle est donnée par rapport à la substance première (διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, *Met*. 1027b30–31). Aristote dit explicitement à la fin de ce passage que le problème de l’existant comme véridique doit être mis de côté et que la recherche doit porter sur la substance réelle (*Met*. 1027b34). Le concept de la vérité ne peut pas remplacer l’existence de la chose, qui existe de manière immédiate et simple. Le critère de la vérité fait une détermination secondaire de l’existant. Il confirme la primauté de la substance première, ce qui fait le cœur de la gigantomachie entre platonisme et aristotélisme. Les principes recherchés de la première science de l’existant doivent se trouver dans les choses elles-mêmes selon la *Physique* et la *Métaphysique* ; sinon la recherche retourne aux diverses formes du platonisme. La prédication *per prius*, en faisant référence à la première substance, donne une réponse à la question de Socrate sur l’essence existante : Qu’est-ce que c’est (τί ἐστι ; ch. 1.2) ? La recherche de la science première dans les livres *Métaphysique* Γ, Z, H, et surtout le livre *Lambda* va dans ce sens. Ils explorent les déterminations premières de la substance existante comme source ultime de l’unité de l’existant.

Alfarabi se situe au carrefour des deux lignes de métaphysique parce qu’il chercha à harmoniser l’enseignement de Platon et Aristote. Le résumé précis du statut de la première et de la seconde substance par Abunaser dans le *Commentaire sur les Catégories* (*Cat*. 2a11–16) montre l’importance fondamentale de ce penseur (ch. 2.1). Alfarabi respecte l’importance fondamentale de la prédication catégorique pour la fondation de la première science. Mais il ne voulait pas abandonner la conception néoplatonicienne de la vérité comme détermination fondamentale de l’Être—Un. Averroès franchit ce pas et il créa une nouvelle version de la métaphysique. Il rejeta le dualisme donné par la double interprétation de la métaphysique et donna la primauté à la substance réelle comme une seule source de prédication univoque. Le philosophe Manlius Boethius dans l’Occident latin (OBJ II, ch. 1.1) et le Commentateur dans la falsafa ont été les premiers philosophes après l’antiquité à concevoir le choix métaphysique lié à la substance première comme un projet fondamental de la *Physique* et de la *Métaphysique.* Cette métaphysique présuppose la démarche cognitive, prescrite dans le livre *De anima*. Le premier commentaire d’Averroès sur la *Métaphysique* connaît bien l’aporie citée concernant la vérité ambiguë du livre E ; l’écriture *Epitome* l’explique selon la prédication hyparchique donnée à partir de la première substance.[[176]](#footnote-176) La raison pour choisir cette interprétation de la *Métaphysique* suit la primauté du datif métaphysique aristotélicien. La prédication *per prius* va d’abord à la substance actuelle, car sans son existence réelle, nous ne saurions rien de la vérité de l’existant. L’existence de la chose réelle ne peut pas être ambiguë ou erronée, car la chose est ce qu’elle est en elle-même. Selon l’interprétation de la *Métaphysique*, l’erreur ne se produit que dans la pensée de celui qui connaît (*Met*. 1027b30–31).[[177]](#footnote-177) Derrière la première substance réelle, il n’y a plus rien du réel actuel. L’existant objectif n’a aucune possibilité d’existence actualisée au niveau des substances premières, soit matérielles ou immatérielles. La connaissance commence par l’existence des corps perçus par les sens et s’étend jusqu’aux substances immatérielles et cosmiques séparées. Cette direction de la philosophie d’Aristote, nous l’avons appelée par le terme « actualisation du sens de l’existant en face », c’est-à-dire à partir de direction des substances réelles. La prédication hyparchique par l’imposition de la première substance établit le dernier niveau de l’univocité de l’existant. L’univocité n’existe que dans le cadre du genre, c’est-à-dire au niveau catégoriel de la substance seconde. Les autres déterminations faites en dehors de la première et de la seconde substance ne sont données que de manière équivoque. Elles sont déterminées par l’existant universel qui se trouve seulement dans la pensée et non dans la réalité des substances premières. La signification sous forme universelle homonymique n’est pas causalement déterminée par l’imposition à partir de la première substance réelle. L’unité équivoque (p. ex. faite par l’analogie) subsiste comme vraie uniquement au niveau de l’abstraction logique ou mathématique. Nous avons désigné cette direction par le terme « l’actualisation du sens de l’existant par-derrière ». La supposition de cette unité n’existe que dans la pensée et l’imposition de la réalité des substances premières en fait complètement défaut. La différence susmentionnée entre imposition et supposition porte une importance fondamentale pour expliquer l’écart entre la métaphysique d’Avicenne et celle d’Averroès. L’unité de l’existant d’Avicenne est donnée par le *tertium ens* et par l’ontothéologie correspondante. Selon le Commentateur, une telle science première se situe en dehors du monde des substances réelles. Avicenne élargit de manière injustifiée la prédication univoque au-delà du domaine des substances premières. Il inclut dans son projet de science première un sens équivoque et analogique, qui n’est donné que dans la pensée. L’analyse basée sur une homonymie d’idées et définitions séparées des substances réelles ne peut pas établir l’unité de connaissance nécessaire à la construction d’une science critique. Il n’y a donc pas de prédication néoplatonicienne, analogique, mystique, gnostique, etc. de l’unité métaphysique qui fonde la science première comme le proclame Avicenne. L’unité objective de l’existant se présente sur le mode *ens inquantum ens*. Du point de vue d’une prédication catégorique aristotélicienne, le concept d’universalité avicennienne et sa formalisation objective représentent une catégorisation équivoque, qui se fait sur la base d’une similitude de l’existant conçue par l’analogie. Mais cette forme de la similarité n’existe que dans la pensée et ne relève d’aucune causalité enracinée dans la réalité. Les choses sont liées à un concept abstrait, tout comme la nutrition ou le corps sont analogiquement liés à la santé selon l’*Éthique à Nicomaque* (ch. 1.3.1). Dans la prédication analogique homonymique on peut introduire la prédication *per prius*, parce qu’on peut trouver l’accident originel, qui est lié à la première substance (ch. 1.3). Mais cette unité est d’abord purement accidentelle et ensuite elle n’est créée que dans la pensée au niveau de la potentialité, puisqu’elle n’est pas donnée par l’influence effective de la substance réelle. Selon Averroès, l’intuition de la totalité de l’existant, donnée par les universaux néoplatoniciens, n’établit pas une cognition scientifique basée sur des preuves déductives ou du moins inductives. Elles sont fondées sur l’investigation de la substance réelle et de ses propriétés. En raison des fausses interprétations d’Aristote, Averroès considère son prédécesseur comme un philosophe très problématique, qui commit des erreurs fondamentales dans la métaphysique. La détermination de la vérité comme existant hypostatique est donnée selon la deuxième ligne de la *Métaphysique* VI.2 dans les choses. Mais elle n’existe que dans la pensée, où le sens de l’existant est prédit catégoriquement selon la causalité des substances premières. L’être actuel en tant qu’existant et l’être potentiel en tant que vrai représentent des modes métaphysiquement très différents. Les deux modes doivent être clarifiés de manière adéquate par rapport à la prédication apodictique de la première et de la seconde substance. Leur vérité peut être unifiée par le jugement logique effectué au niveau catégoriel. Il ne s’agit que d’une homonymie faite au niveau du concept pur. Sur le plan de la recherche scientifique, la vérité est garantie par le syllogisme démonstratif déductif selon la *Seconde Analytique*. La preuve démonstrative se fait par la prédication de causalité faite par les substances premières. Après Boèce, Averroès est le premier penseur de l’Occident qui radicalement sépara l’interprétation originale d’Aristote des tendances néoplatoniciennes. Après lui, ce travail est repris par les premiers connaisseurs d’Averroès à Paris. Ces excellents philosophes sont représentés par le chancelier de l’Université de Paris, l’évêque Alvernus, Roger Bacon et Albert le Grand. Leur lutte contre les « asharites » modernes à Oxford et à Paris constitue aujourd’hui un chapitre pratiquement oublié de l’histoire de la philosophie, qui est entièrement éditée par modernistes victorieux.

L’herméneutique de l’objectivité recherche rétrospectivement le lieu originel d’où provient le nouveau type de métaphysique, qui est représenté dans l’Occident latin par l’école du premier averroïsme. L’édition française des écrits d’Averroès traitant la béatitude de l’âme, qui a survécu dans les traductions hébraïques du XIIIe siècle, expose deux choix fondamentaux qu’on retrouve dans la philosophie d’Averroès. La première décision ontologique concerne le corps physique, qui ne peut posséder aucune autre forme qu’une forme matérielle (Geoffroy&Steel 2001, 47–48). Le choix métaphysique d’Averroès suit l’enseignement des *Catégories* et sépare la première substance indivisible de notre cognition conceptuelle. Il en va de même pour la détermination de l’homme existant et de la cognition humaine. L’âme est une forme du corps réel, donc elle ne fait pas la substance objective séparée d’Avicenne. Le corps humain est un, vivant et connaissant à travers l’âme intellectuelle, qui est la forme réelle de « ce  corps » déterminant la personne unique. Cette conception exclut la duplication de la forme ou de la substance dans l’être humain, puisque nous existons en tant que substance première. L’unité hylémorphique de la personne existante est réelle ; elle ne peut donc être abolie par aucun ajout conceptuel qui y introduirait une multiplicité de formes hypostasiées. Le deuxième choix ontologique mentionné par les commentateurs français concerne le statut modifié de l’intellect matériel d’Alexandre. Puisque l’intellect traite les formes intelligibles, il doit avoir une nature immatérielle, semblable à l’intellect actif cosmique. Averroès, en accord avec Alexandre, affirme que les intelligibilia sont de nature immatérielle. En même temps, il affirme avec Thémistius que l’intellect fait une disposition de l’âme, qui est liée au corps matériel individuel, étant soumise à la naissance et à la mort (Geoffrey&Steel 2001, 64–67). La connexion de la pensée à la substance unique de l’homme avec l’âme comme forme entéléchique est très importante. Un tel corps matériel unique en tant que substance unique est incompatible avec la conception d’Alexandre de l’intellect matériel. L’intellect hylique deviendrait un substrat indépendant de la pensée comme une forme hypostasiée. Cette solution moderniste fatale a été introduite involontairement par Alfarabi. Il essaya de réconcilier Aristote et Platon et par ce syncrétisme créa un nouveau composant réceptif de la cognition (ch. 2.1.1). Dans le *Grand Commentaire sur le De anima* (CMDA), Averroès place l’intellect matériel d’Alexandre dans la partie sensuelle de l’âme. Il transforme l’*intellectus in potencia* d’Alfarabi en une nouvelle forme de la faculté réceptive de l’âme (*intellectus possibilis*). L’âme immatérielle dotée de la faculté de cognition intellectuelle reçoit les formes sensuelles provenant des choses extérieures. Elle fait une abstraction dans l’environnement de l’intellect passif pour créer les formes immatérielles de la reconnaissance. L’unité résultante de la cognition sensuelle et intellectuelle est donnée par le fait que l’intellect immatériel est présent dans l’âme individuelle. Il est déterminé dans le mode *per prius* comme pure puissance. La réceptivité liée à l’action de l’*intellectus possibilis* fait que la pensée peut recevoir toutes les formes immatérielles. La multiplicité néoplatonicienne des formes ou même des substances aurait pour effet que la cognition ajoutée de l’extérieur ne serait qu’un accident. Alors, l’intellect immatériel comme forme séparée agirait une fois dans le corps, et non à l’autre fois. La théorie de l’intellect séparé est en contradiction avec l’activité volontaire de la pensée que nous avons en plein contrôle. Alfarabi déjà traita cette question. Il l’a résolue en introduisant l’*intellectus in potencia*, qui représente la capacité individuelle d’abstraction (ch. 2.1.1). Dans le corps animé comme seul substrat existe la cognition immatérielle de l’intellect et non l’intellect autonome comme une autre forme ou substance ajoutée. Sinon, la pensée n’est pas un acte de volonté libre de la personne unique existante, qui est définie comme substance première aristotélicienne (τόδε τι). La performance réceptive de la pensée, liée aux sens, constitue la partie immatérielle de l’âme individuelle et établit la capacité passive et active de l’intellect. En changeant le statut de la métaphysique et de l’intellect, l’ingénieux Commentateur s’est définitivement séparé de la tradition arabe précédente (Alfarabi, Avicenne, Ibn Bajja), qui définissait l’homme de manière dualiste. Les modernistes de falsafa concevaient la cognition uniquement sur la base de la connexion de deux substances immatérielles. L’âme humaine détachée et substituable s’unissait à l’intellect actif également détaché dans l’acte d’illumination et de connexion mutuelle (*ittiṣāl, ittiḥād*). La concordance de l’intellect acquis et de l’intellect actif par la *coniunctio* de deux types d’intellect permettait la reconnaissance des formes immatérielles. Le corps et les sens ne jouent pas un rôle important dans ce schéma néoplatonicien, avicenniste et cartésien. L’herméneutique proclame que l’interprétation de la cognition véridique fait l’alpha et l’oméga de la philosophie d’Averroès. La préface de la traduction anglaise du *Grand Commentaire sur le De anima* (LCDA) nous rappelle qu’au moins huit œuvres existantes d’Averroès portaient sur la nature de l’intellect et sur la question de la cognition (Taylor 2009, XXII). Le processus patient d’abandon progressif de toutes les autorités philosophiques de l’époque explique pourquoi Averroès écrivait au moins trois commentaires *De anima*. Le commentaire mineur a été écrit en 1158–60 (éd. Nogales 1985), le commentaire moyen vers 1181 (éd. Ivry 2002), et le commentaire majeur vers 1186 (éd. Crawford 1953). La datation généralement acceptée des commentaires est basée sur la prémisse que le commentaire moyen appartient aux commentaires moyens tardifs des œuvres majeures d’Aristote, tandis que le *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (CMDA) est le plus récent de la série des soi-disant grands commentaires, qui culmine avec les commentaires sur la *Physique* et la *Métaphysique* (Glasner 2004, 59). La figure définitive de la métaphysique a été complétée par la série de commentaires majeurs sur le *De caelo* et sur la *Métaphysique*, qui ont été écrits très probablement après l’année 1190. La datation indique la position clé de l’écrit sur *De anima* dans la genèse de la métaphysique d’Averroès. La composition du CMDA appartient au début de la dernière période créative, qui a été couronnée par les deux grands commentaires sur la *Physique* et la *Métaphysique*. L’herméneutique du CMDA est basée sur cette datation. Elle présuppose que le moyen et surtout le grand commentaire sur *De anima* ont créé la trajectoire fondamentale (*Vor‑blickbahn*) de la première science que le Commentateur cherchait toute sa vie. Il est nécessaire de comprendre le grand commentaire sur le *De anima* de manière prospective, parce qu’il ouvre l’accès à un nouveau sens de l’existant. Une nouvelle science première est née dans les grands commentaires sur les œuvres clés du Corpus, comme la *Physique*, l’écriture du *De caelo* et la *Métaphysique*. La datation du CMDA montre sa position clé en constituant *Lichtung* de métaphysique nouvelle. L’émergence de la signification véridique de l’existant dans le processus de la cognition compléta la recherche d’une nouvelle perspective. Elle a été présente de manière latente dans les deux commentaires précédents du *De anima*. La période clé de la maturation de la nouvelle forme de métaphysique est à l’œuvre dans les commentaires moyens et les courts traités sur l’intellect (*La béatitude de l’âme*, Geoffroy&Steel 2001). La nouvelle intuition de l’existant est accomplie dans le CMDA. Les érudits latins ne connaissaient que ce commentaire de la trilogie dans une traduction anonyme datant d’environ 1220 (Hasse 2010). Les scolastiques avaient déjà à leur disposition le commentaire d’Avicenne sur le *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus*) transmise par la traduction de l’école de Tolède (ch. 2.3.1). La compréhension préliminaire de l’écrit original d’Aristote *De anima* a été donnée dans l’Occident latin par le néoplatonicien Avicenne et seulement ensuite par l’aristotélicien Averroès. Malheureusement, cet ordre d’interprétation est également vrai de l’approche objectiviste d’aujourd’hui, car le nihilisme métaphysique émergea du postmodernisme avicenniste de Descartes. L’interprétation de l’objectivité s’efforce de trouver une ligne de base dans l’interprétation du *De anima* d’Ibn Rushd. C’est beaucoup plus facile aujourd’hui, car certains auteurs soulignent la continuité indéniable des trois commentaires.[[178]](#footnote-178) Les commentaires d’Averroès défendent tous une forme individuelle de connaissance par l’activité de notre intellect (*intellectus qui est in nobis*). Le dénominateur commun est l’approche critique du commentateur à l’égard de l’interprétation d’Alexandre et de Thémistius du *De anima*. Dans la première phase de l’interprétation du *De anima*, la théorie de l’intellect soutient la position d’Ibn Bajja et d’Alexandre Aphrodisias. L’intellect matériel forme une composante de la cognition sensuelle et les intelligibilia sont séparés de la cognition sensuelle en raison de leur immatérialité. La connexion des deux contenus dans l’acte individuel de cognition est donnée comme disposition de l’intellect matériel par rapport à l’activité souveraine de l’*intellectus agens* détaché (Taylor 2005, 32–33). La deuxième phase de la lecture attentive *De anima* est très importante. Elle montre la séparation progressive des deux penseurs sur la base de la lecture de Thémistios et grâce à la révision de la conception de l’intellect hylique, qu’Alfarabi avait déjà rejetée (ch. 2.1.1). La nouvelle forme de l’intellect matériel comme *intellectus possibilis* excluait la séparation de l’*intellectus materialis* réceptif de l’intellect actif.[[179]](#footnote-179) Cette étape est déjà présente dans *l’Epitome* *de la* *Métaphysique* et dans de courts traités sur l’âme. La séparation de tradition précédente est finalement couronnée par la synthèse originale de la cognition dans le CMDA, qui est adoptée par les grands commentaires finaux sur la *Physique* et la *Métaphysique*. L’herméneutique du *Grand Commentaire De anima* doit montrer comment est née la conception finale de l’intuition métaphysique d’Averroès sur l’existant. Ibn Rushd harmonieusement synthétisa la physique et la métaphysique en un seul but (σκωπός, *ġaraḍ*) de la première science. Leur unité est achevée par une série de grands commentaires ultérieurs sur les œuvres clés du *Corpus Aristotelicum*. Ils révèlent une nouvelle figure de la métaphysique, aujourd’hui pratiquement oubliée. L’objectivité triomphait, entre autres raisons, parce que dans l’Occident musulman, au début du XIIIe siècle, il n’y avait plus de réflexion systématique sur les écoles philosophiques de falsafa. Presque personne n’a exploré de manière critique l’unité de la première philosophie dans les premières universités occidentales, comme était la Maison de la Sagesse à Bagdad. Dans l’environnement du nouveau type d’intellect fondé par Averroès, une autre *Lichtung* de l’existant a été découverte et défendue.

Citons la phrase du CMDA concernant le statut de l’*intellectus possibilis*, qui est le lieu de la vérité et non-vérité de la dispute sur le soi-disant « averroïsme ». Cette citation contient le noyau de la future dispute sur l’objectivité dans les écoles modernes et postmodernes. Ces écoles ont adopté le projet métaphysique d’Avicenne comme l’héritier authentique de la quête de la première science d’Aristote.

« C’est le contraire de ce qui s’est passé avec les penseurs modernes (*quod contingit Modernis*). Entre eux, personne n’est considéré comme un penseur parfait (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos*) à moins d’être un Alexandrin (*nisi qui est Alexandreus*). La raison en est la réputation de cet homme et le fait qu’il est considéré comme l’un des très bons commentateurs. » [[180]](#footnote-180)

Selon Ibn Rushd, les avicennistes sont des adeptes modernes du dualisme selon l’interprétation d’Alexandre à propos *De anima*. Ces « alexandrins », comme nous continuerons à les appeler, n’ont pas été capables de répondre à la divergence fondamentale du projet controversé de métaphysique d’Alexandre et, après lui, d’Avicenne. Cette situation se reproduit deux siècles plus tard dans l’Occident latin, qui refuse d’accepter le défi d’Averroès. Son œuvre devient une nouvelle pomme de discorde à partir de 1230, car les sophistes latins d’Oxford et de Paris sont incapables de saisir en profondeur la pensée du Commentateur. Albert et Bacon, suivant le modèle d’Averroès, classent les avicennistes, qui professaient l’unité erronée de l’intellect, sous une figure similaire appelée *Moderni*. Les modernistes latins réunis dans l’école du second averroïsme forment à la place de la doctrine d’Averroès un simulacre sophistique, qui est introduit à l’Université d’Oxford et à celle de Paris. L’herméneutique de l’objectivité confirme pleinement et sans réserve la remarque bien connue de S. G. Nogales et A. R. Gauthier selon laquelle Averroès n’était pas un averroïste.[[181]](#footnote-181) La lecture actuelle, qui montre l’émergence de l’objectivité, doit être anti-averroïste dans un sens très différent de la controverse sur l’averroïsme latin. Il est donc nécessaire de répondre dans ce volume et dans les suivants aux questions fondamentales qui émergent de la triade herméneutique de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire qui concerne l’objectivité.

* Comment l’*alètheia* de la substance première aristotélicienne a-t-elle été restaurée dans les écrits majeurs d’Averroès ?
* Quel sens de l’existant se montre-t-il dans le CMDA par la nouvelle figure de l’*intellectus possibilis* ?
* Comment se fait-il que la forme de l’*intellectus possibilis* d’Averroès ait été interprétée de manière erronée dans l’avicennisme latin ?
* Comment Averroès est-il devenu un averroïste et qu’est-ce que cela signifie pour le développement de l’objectivité dans l’Occident latin ?

L’histoire philosophique de la gigantomachie concernant la substance est déterminée par des changements dans la nature de l’existant. Chaque changement de ce type établit une nouvelle forme d’historicité de la pensée. L’histoire de l’existant dans la métaphysique d’Avicenne et d’Averroès est d’une importance fondamentale, car leur dispute a été reprise dans l’Occident latin. La gigantomachie de la substance objective a eu lieu d’abord dans la falsafa, puis dans les écoles du premier et du second averroïsme. Le résultat objectif de cette lutte créa la figure historique de la science et de l’éducation occidentale en mode de l’erreur métaphysique (*Irrtum*). L’herméneutique de l’objectivité doit interpréter le double fondement ontologique de la métaphysique donné dans la version de la métaphysique d’Avicenne et d’Averroès (*Gründung*). La métaphysique du Commentateur compléta la tradition aristotélicienne de la première science. L’explication de la connaissance faite par Averroès selon l’écrit *De anim*a implique l’unité de la personne que le texte original ne contient pas explicitement. Comme nous le verrons plus loin, les semiavérroïstes de l’école du premier averroïsme ont rejeté la solution ingénieuse d’Averroès concernant l’unité de la personne. Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus ont été influencés par le schéma de la cognition fait par Avicenne. Ils conservèrent dans la ligne de l’aristotélisme objectif les divergences données dans l’original du *De anima*, notamment le dualisme des deux formes hypostasiées dans l’âme. Siger de Brabant, le meilleur commentateur du Commentateur, a clairement vu ces erreurs de l’avicennisme et du semi-averroïsme et il rejeta toutes les théories dualistes de ses contemporains. Par conséquent, l’école de *Modernorum* bannit ce magister comme un « averroïste » et lui imposa une *damnatio memoriae* académique. La contre-vérité donnée dans la dispute sur le soi-disant averroïsme ouvrit la voie à la métaphysique objective, en interprétant la métaphysique d’Averroès d’une manière corrompu. Averroès fit lui-même l’expérience de cette contre-vérité à la fin de sa vie, lorsqu’en 1197 le calife marocain Al Mansur ordonna que ses écrits soient brûlés publiquement comme hérétiques.

En établissant le projet de la philosophie première, le Commentateur répond à la critique d’al-Ghazālī (*Tahāfut al-Falāsifah*) à l’égard de la philosophie, et le fait en rédigeant l’ouvrage antinomique *Tahāfut al-Tahāfut*. Cette œuvre polémique contient une critique des modernistes islamiques, qui sera reprise plus tard par l’école du premier averroïsme contre les modernistes latins du second averroïsme. Citons le noyau de la gigantomachie dans falsafa, qui concernait la nécessité moderne liée à l’essence et non aux substances réelles.[[182]](#footnote-182) Ibd Rushd reconnut correctement qu’en séparant l’existence de la substance dans la métaphysique du *Modernorum*, la mort de Dieu moderne se produit inévitablement. Il défendit contre Avicenne la première science d’Aristoteles, qui avait été ébauchée avant lui par Alfarabi. Néanmoins, Alfarabi n’a pas pu la compléter à cause de l’influence néoplatonicienne. La conception d’Alfarabi de la métaphysique reçut une nouvelle forme par le fait que l’interprétation d’Averroès donne une réponse à toutes les principales erreurs d’Avicenne. Averroès rejette la thèse fondamentaliste et dogmatique des théologiens sur l’impénétrable omnipotence de Dieu. Cette théorie tente de réfuter la conception anthropologique de Dieu moderne d’Avicenne (ch. 2.3.3). Le monde expliqué par la providence divine ne pourrait pas suivre le cours des causes naturelles. En dernière analyse, ces causes dépendaient entièrement de la providence divine et de son impénétrabilité. L’abolition de la causalité rendrait impossibles les sciences naturelles et la métaphysique. Averroès, en réponse aux critiques d’Algazel à l’égard des modernistes, pose pour la théologie et la philosophie une seule vérité et un seul but de connaissance selon la *Métaphysique Lambda*, mais souligne deux voies différentes vers la Cause première et deux formes de connaissance du Moteur immobile. Ce débat sur l’autonomie de la philosophie et de la théologie préfigure la controverse occidentale sur la double vérité dans l’Occident latin. Voir les analyses suivantes consacrées à la controverse de l’année 1277. Grâce à cette dispute, un avicennisme analogue et univoque des *Modernorum* latinisés a vu le jour, comme ce fut le cas de falsafa néoplatonicienne deux siècles plus tôt. Au centre de l’interprétation se trouvent le statut métaphysique de la première substance et la détermination correcte de l’*intellectus possibilis*, dans lequel la première substance se révèle de manière adéquate pour notre connaissance. Ces deux questions centrales sur la substance et sa connaissance fournissent la structure fondamentale de la métaphysique d’Averroès. La dispute entre les deux conceptions de la métaphysique commença après l’arrivée des écrits d’Averroès dans l’Occident latin aux environs des années 1220–30. Les aristotéliciens de l’école de Johannes Blund à Paris ont révisé la métaphysique d’Aristote dans l’esprit du Commentateur. Leur conflit avec les sophistes et les modernistes latins déclencha une nouvelle série de la gigantomachie concernant la substance.

### 2.4.1 Métaphysique de la première substance

La gigantomachie entre les deux plus grands philosophes arabes doit être interprétée en accord avec l’analyse des différents courants de falsafa. La philosophie d’Averroès rejetait fondamentalement toute déviation de la métaphysique vers le néoplatonisme. Selon Averroès, la conception moderniste de la métaphysique est en contradiction avec le courant aristotélicien de la falsafa représenté par le Second Maître. Averroès sépare son projet d’Alexandre Aphrodisias, de Thémistius, et naturellement d’Avicenne. Voir le relevé synoptique des passages clés du *Tafsīr* (*Long commentaire sur la Métaphysique*), où Averroès critique Avicenne (Bertolacci 2014, 114–20). On peut y trouver trois thèmes principaux de sa critique et la bibliographie contemporaine concernant la querelle d’Averroès avec Avicenne. L’herméneutique de l’objectivité doit suivre deux points de la polémique. Premièrement, Avicenne abolit le caractère hyparchique de la première substance en construisant la métaphysique sur la supposition universelle « *ens inquantum ens*». Averroès objecte qu’Avicenne détruisit la définition de la métaphysique comme première science aristotélicienne. Deuxièmement, la conception de la personne est viciée dans son principe, car Avicenne introduisait un dualisme inadmissible dans la connaissance humaine. Les commentaires du *De anima* établissent un nouveau mode de la connaissance humaine. En introduisant une nouvelle forme de l’*intellectus possilibis*, Averroès exclut toute forme de l’existant du troisième genre. Les deux points de discorde montrent que la structure de la métaphysique repose sur la prédication *per prius* et *per posterius* qui diffère de celle d’Avicenne. Averroès rejette fondamentalement le modèle ontothéologique de la modernité. Le Commentateur définit la première science, qui suit la même structure de l’unité que les écrits d’Aristote *De anima*, *Physique* et *Métaphysique*. L’unité originelle de la substance existante fait la base de la prédication « substance *qua* substance ».

La dispute entre les deux penseurs concerne l’orientation fondamentale de la première science. Le grand commentaire d’Averroès sur l’interprétation de la *Métaphysique Lambda* (*Met*. 1069a18–1072b16) est basé sur la traduction de l’aristotélicien chrétien de Bagdad Abu Bishr Matta (vers †940) qui traduisit en arabe le commentaire d’Alexandre Aphrodisias sur le livre *Lambda*. Le commentaire original d’Alexandre sur la *Métaphysique* dit que la physique ne peut pas fonder les principes de la substance divine et purement intellectuelle (ἡ δὲ νοητὴ καὶ θεία οὐσία τῆς φυσικῆς), car seule la philosophie peut le faire (ἀλλὰ τῆς προκειμένης φιλοσοφίας, *Alex. In Met*. 671.12–13). Le physicien n’a aucune connaissance des principes de la substance (μὴ τῆς φυσικῆς εἶναι τὸ περὶ αὐτῆς θεωρεῖν, *ibid*. 671.13). L’argument suivant met en évidence la différence entre la physique et la métaphysique du point de vue des premiers principes. La substance mobile explorée par la physique n’a pas de principes communs pour inclure la substance immobile (οὐδαμῶς κατ' οὐδὲν ἡ αἰσθητὴ οὐσία κοινωνεῖ τῇ νοητῇ, *ibid*. 671.15). La substance mobile reconnue par les sens et la substance immobile reconnue par l’intellect n’ont aucun principe commun, qui pourrait être reconnu par la physique des corps mobiles (οὐδέ ἐστί τις αὐταῖς ἀρχὴ κοινή, οὐκ ἂν εἴη τῆς φυσικῆς, *ibid*. 671.16). Alexandre en déduit que les deux sciences doivent être séparées, ce qu’Avicenne accomplit dans le projet de la première science. La première science, chez Alexandre et Avicenne, devient la science absolue au sens du mot latin *absolutum*, car elle est séparée de la physique. L’interprétation d’Averroès suit le commentaire d’Alexandre jusqu’à un point clé où Aphrodisias sépare radicalement l’étude de la physique et de la métaphysique en raison de la dissemblance de leurs principes. Averroès critique fondamentalement cette thèse et il rejette la métaphysique d’Alexandre et d’Avicenne. Aristote tient à l’unité d’investigation de la première science concernant l’existant. La *Métaphysique Lambda* commence là où la *Physique* se termine, à savoir avec l’investigation de la substance séparée comme dernière source de mouvement. Le texte cité de la *Métaphysique* XII.3 se termine par le fait que la pensée de la physique doit s’arrêter au moment (ἀνάγκη δὴ στῆναι, *Met*. 1070a4) où elle passe dans l’immobilité, le surgissement et le dépérissement des corps naturels. La question est de savoir si cet arrêt de la déduction concernant le premier principe du mouvement signifie une rupture entre la physique et la métaphysique (Alexandre, le néoplatonisme, Avicenne) ou s’il représente le début de la pensée de la première substance au-delà la physique (Alfarabi, Averroès). Selon Averroès, la synonymie de l’existant au sens de la métaphysique recherchée par Aristote (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *Met*. 1003a33–34) s’arrête à la substance comme source ultime de l’univocité du sens. La métaphysique d’Avicenne, selon Ibn Rushd, trouve le sens de l’existant dans le modèle de l’analogie, dont la source originelle est Alexandre Aphrodisias.[[183]](#footnote-183) L’être n’est pas un genre qui transcende la substance vers une forme de fausse univocité donnée par l’analogie. Sur ce point essentiel, Averroès garde une distance critique par rapport à ses deux prédécesseurs, Alexandre et Avicenne.[[184]](#footnote-184) Le *Commentaire moyen sur la Métaphysique* (*Epitome*) reproche à Avicenne d’avoir fait de l’être le genre le plus élevé et de mélanger des choses fondamentalement différentes. Le *Grand Commentaire sur la Métaphysique* rejette explicitement l’éclipse de l’existant dans la métaphysique par Avicenne. Le commentaire mentionne les ténèbres (*obscurity*) qui ont confondu Avicenne.

« En conséquence, il faut comprendre que les principes des deux sciences sont différents, je veux dire dans la manière dont on les envisage seulement, et non dans leur être. Alors, le commentaire d’Alexandre sur ce point est très ambigu si l’on n’établit pas cette distinction. Cette obscurité entraîna Ibn Sīnā en erreur, comme nous l’avons dit. » [[185]](#footnote-185)

La distinction critique établie par Averroès contre Alexandre concerne le lien entre la physique et la métaphysique. L’éminent interprète antique d’Aristote concevait leur relation de manière disjonctive. Le *Grand Commentaire d’Averroès sur la* *Métaphysique* suppose un point de vue différent de celui d’Avicenne (« cette obscurité entraîna Ibn Sīnā en erreur ») et précise celui d’Alexandre (« si l’on n’établit pas cette distinction »). Averroès affirme qu’il existe un objet commun à la première science (« deux sciences sont différentes…non dans leur être »), qui est l’étude de trois sortes de substance. Ibn Rushd parle d’une triple division de la première substance réelle : la substance mobile périssable, la substance mobile éternelle, et la substance immobile comme cause première du mouvement. Dieu monothéiste, connu par la révélation, existe séparément de la connaissance de la philosophie première. La métaphysique, dans l’ordre de la connaissance naturelle, ne répond qu’à la question des causes premières de la substance. Il existe des substances matérielles et immatérielles et enfin une substance immatérielle immobile. Ces trois substances appartiennent à l’ordre des substances premières telles que définies par les *Catégories*, c’est-à-dire dans leur simplicité originelle et réelle (ch. 1.3). La Première substance séparée possède une existence unique qui lui est propre et, de ce fait, elle est la source du mouvement des autres sphères subordonnées. Il y a deux perspectives par rapport à la Première substance séparée et immobile, donnée *per prius*. La raison en est qu’il y a deux sciences différentes qui étudient l’être de la substance première (« deux sciences sont différentes… de la manière dont on les envisage »). La physique donne le premier point de vue sur la substance immobile et immatérielle et la métaphysique sert de médiateur pour le second point de vue. La physique étudie la première substance séparée sur le plan de la causalité en tant que première cause du mouvement cosmique. Il s’agit de la naissance et la disparition des substances réelles. La métaphysique définit cette première substance du point de vue des premiers principes de la cognition. Cette unité de l’objet d’étude de la première science permet une double connaissance de chaque substance première du point de vue du mouvement (physique) et des principes premiers de l’univers (métaphysique). La science première, qui étudie l’unité réelle de la substance première, existe parce que sa recherche commence par la physique des corps réels. Par conséquent, la métaphysique est la première science aristotélicienne selon la méthodologie scientifique des *Seconds Analytiques* et non dans la spéculation d’Avicenne donnée par l’intuition mystique de la nature amphibolique de l’existant. Par conséquent, ces deux sciences ne peuvent pas différer l’une de l’autre en principe, comme Avicenne l’a postulé à tort et comme Alexandre ne l’a pas exécuté correctement. Les deux penseurs ont brouillé la relation entre la pensée et la substance première. Le Commentateur compléta la partie du projet de métaphysique d’Alfarabi qui contient déjà l’écrit d’Alfarabi *De ortu scientiarum* (ch. 2.1). Nous avons une substance éternelle, séparée et immobile, qui est explorée aussi bien dans le dernier huitième livre de la *Physique* que dans le livre *Métaphysique Z, H* et dans le livre *Lambda*. Averroès explore la première substance d’abord selon la *Physique* aristotélicienne et ensuite selon la *Métaphysique*. Avicenne, par contre, sépare la science première de la physique des corps. Il perdit le caractère scientifique de la première science qui se fait par la première substance réelle. La dénudation d’Avicenne mélange le concept de la substance comme genre avec l’existence de la chose unique. L’existant du troisième genre est né du fait qu’Avicenne combine la prédication catégorielle *per prius* relative à la substance et la prédication *per posterius* pour ses accidents. De plus, il créa une fausse unité analogique de l’existant. Le concept de « *hoc esse tantum* » relie l’essence universelle et l’être unique de la chose réelle. Selon Averroès, ces erreurs fondamentales ont abouti à une métaphysique obscure qui ne respecte pas les principes de la substance réelle dans la réalité et de sa signification potentielle et universelle dans l’intellect connaissant. Ibn Rushd établit en tout pouvoir le datif métaphysique aristotélicien, que le Second Maître ne respecta pas suffisamment. Averroès affirme clairement que derrière la seconde substance, il n’y a qu’une pluralité de significations hétérogènes. De cette manière, l’unité de l’existant ne peut être catégoriquement prédite sur le mode de l’univocité. L’unité derrière la substance peut être conçue soit au niveau de l’homonymie, soit au niveau de l’analogie. Il n’y a pas l’univocité au niveau de la prédication transcendantale *per prius*. L’enquête de l’existant générique (*ens inquantum ens*), comme la métaphysique d’Avicenne le présuppose, est fondamentalement fausse. L’existence d’une substance réelle comme source du mouvement cosmique renvoie aux premiers principes de la métaphysique, qui sont recherchés dans le contexte de la preuve scientifique fondée sur la causalité réelle des corps physiques. Il est donc nécessaire d’examiner « substance *qua* substance », comme le répète en les nombreux endroits le *Grand Commentaire sur la Métaphysique* d’Averroès. Citons maintenant le bref résumé de l’argument principal contre Avicenne dans la traduction latine. Le texte latin est important, car la génération de sophistes nommée « *doctores Latini*» l’avait sous les yeux ; néanmoins, il n’avait aucun sens pour eux. Contrairement aux modernistes, l’école du premier averroïsme comprenait l’erreur métaphysique fondamentale d’Avicenne. La comitation des essences hypostasiées données seulement en pensée n’est pas une prédication aristotélicienne faite par les catégories. Celle-ci suit la nécessité faite par le datif métaphysique qui est prédit en mode de l’imposition.

« Avicenne commit une erreur de principe (*peccavit multum*) en supposant que l’unité et l’existence sont des dispositions distinctes ajoutées à l’essence de la chose (*unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei*). » [[186]](#footnote-186)

Quelle est l’erreur fondamentale d’Avicenne ? Il concerne la supposition erronée à partir de la détermination transcendantale ou amphibolique. L’unité et l’existant (*unum et ens*) représentent les propriétés de l’être en tant que tel qui peuvent être arbitrairement attribuées à toute chose réelle existante (*dispositiones additas essentiae rei*). L’unité générique est séparée de l’unité métaphysique examinée de manière critique. Celle-ci est construite sur la correspondance aristotélicienne de la substance première et de la substance seconde. La soi-disant « chose » (*res*) d’Avicenne est définie comme existant du troisième genre. Elle reçoit une détermination catégorielle par la comitation hypostasiée. Les propriétés élémentaires (*unum et ens*) sont liées à l’essence de la chose elle-même (*essentia rei*). Elles sont attribuées à un nouveau étant, qui n’est ni la première ni la seconde substance. Ceci n’est possible que dans le cas de l’introduction de la substance du troisième genre (ch. 1.3.1). Nous avons analysé cette procédure dans la métaphysique d’Avicenne sur l’exemple de la comitation univoque de l’être intentionnel minimal (*esse diminutum*, ch. 2.3.3). Les représentants de l’école des *Nominales* et plus tard les modernistes de l’école du second averroïsme ont répété la même erreur magistrale. La prédication des concepts universels dans la première substance réellement existante est absolument inacceptable selon les *Catégories*. La première substance offre une fondation hyparchique pour la prédication catégorielle parce qu’elle est absolument simple et actuelle, donnée *simpliciter* et *per se*. La chose réelle ne peut pas assumer de déterminations universelles. La substance première permet la prédication catégorique par son actualité. L’effet causal sur les sens et l’intellect est médiatisé en vertu de *dativus metaphysicus* (ch. 1.3). Selon Avicenne, la substance devient un conglomérat de déterminations individuelles et universelles du troisième genre. La prédication d’un tel *tertium ens* établit le stade final de l’unité au niveau de l’étantité générique afin de créer une nouvelle métaphysique.[[187]](#footnote-187) Averroès voit précisément l’erreur métaphysique fondamentale d’Avicenne, qui trouve son expression postérieure dans le « Sophisme Oxfordien » (*Oxfordian Fallacy*, OBJ II, ch. 3.1.1). Scotus complète cette démarche dans sa métaphysique moderne. Les modernistes ne créent pas une métaphysique, mais simplement une unité logique ou essentielle de l’être. Le postmodernisme répéta cette erreur métaphysique (*Irrtum*) dans la version de la *metaphysica generalis* de Suárez et ensuite dans la version nihiliste de la même tragicomédie, qui se donne comme *Unified Science*. Averroès défend contre Avicenne la théorie qui propose la double méthode de la recherche et l’unique vérité. Il sépare le niveau d’abstraction métaphysique qui est nécessaire pour le concept de la première science. Il s’agit d’une métaphysique de la « substance *qua* substance » basée sur l’étude de la substance mobile en physique. La métaphysique de la substance conteste la métaphysique mythopoétique d’Avicenne basée sur l’abstraction logique *ens inquantum ens*. Passons maintenant au dernier représentant du premier averroïsme, qui connaissait et citait exactement cette différence entre Avicenne et Averroès. William Ockham, au nom de la scolastique critique, cite le résumé canonique de la métaphysique d’Aristote selon Averroès contre les avicennistes de son temps représentés par l’école moderniste de Duns Scotus à Oxford.

« Il est évident que la première détermination à laquelle le terme “être” se rapporte en toute simplicité et principalement est celle qui répond à la question : Qu’est-ce que cet indivisible qui existe évidemment par lui-même ? Cette question concerne la première substance. » [[188]](#footnote-188)

La substance existant en réalité garde la détermination première et fondamentale de l’existant sur le mode *simpliciter* et *principaliter*. Seul l’existant en tant que « cette chose » répond pleinement à la question « *Quid est* ? ». Il s’agit de l’existence évidente de la substance réelle (*hoc individuum demonstratum*), qui est donnée par son propre acte d’être existant (*existens per se*). Là encore, se joue de nouveau la dispute fondamentale de Porphyre avec les néoplatoniciens sur le statut de la substance première indivisible. La thèse d’Ockham correspond au commentaire d’Averroès sur *Met. VII* qui affirme la proposition suivante.

« Et si nous cherchons à savoir quelle est cette entité qui existe indivisiblement dans la réalité, alors il n’y a pas d’autre réponse à cette question en dehors de l’existence même de la chose. » [[189]](#footnote-189)

Nous trouvons une thèse similaire dans le commentaire d’Averroès sur les *Catégories*. Il interprète la partie clé de la prédication hyparchique *Cat*. 2a14–16 qui a été précédemment commentée par Alfarabi. Le Commentateur, comme le Second Maître, insiste en principe sur la différence « *secundum modum similitudinis* » entre la première et la seconde substance.[[190]](#footnote-190) L’imposition de la signification dans la seconde substance cesserait d’exister si le statut hyparchique de la première substance disparaissait. La relation adéquate et donc catégorique entre la première et la deuxième substance se pose au niveau de la cognition. La connaissance suit le datif métaphysique et l’effet réel des substances fondé sur la causalité. Puisque le phénomène existe dans la réalité, sa cognition peut exister dans la pensée. Revenons maintenant à l’investigation originale de la première et de la seconde substance. Alfarabi la proposa comme programme de base pour l’exploration métaphysique. La citation clé du *Commentaire sur les Catégories* d’Abunaser (Cat. 2a11–16) prend un nouveau sens dans la métaphysique d’Averroès. La substance est définie par la prédication *per prius* et *per posterius*, qui est liée d’une manière à la première substance et d’une autre manière à la seconde substance. Averroès étudie la substance *qua* substance et explore la détermination universelle de la substance faite par Alfarabi (« *die allgemeinen Begriffe der Substanzen* », ch. 2.1). Averroès, comme Alfarabi, s’en tient à la conception classique de la substance existante en soi (ch. 2.1.1). Du point de vue d’Averroès, le terme « supérieur » dans la définition de la substance d’Alfarabi (« *des Namens 'Substanz' würdiger als die Individuen* ») signifie l’accomplissement de la ligne de la *Phys*. VIII et de même de la *Met*. IV, VIII et XII. En partant de la recherche de la substance mobile (périssable, impérissable), la première science est passée à la recherche de la substance immobile et totalement unique. Aussi bien le physicien que surtout le métaphysicien peut examiner cette science. L’expression « substance supérieure » ne signifie pas un existant séparé, conçu de manière transcendante (*ens inquantum ens*) comme le fait Avicenne. Le métaphysicien classique peut davantage explorer les principes apodictiques de la première substance matérielle. Le physicien travaillant avec des substances matérielles ne fait que les présupposer. Averroès place donc la métaphysique derrière la physique ; une science ne peut fonctionner sans l’autre. Cette approche est bien en place, car elle suit la doctrine fondamentale des *Catégories*. La signification naît de la première substance et elle va d’abord à l’espèce, c’est-à-dire à la physique, car l’espèce et la physique sont les premiers modes de connaissance qui se trouvent juste à côté de la première substance. Une fois que l’imposition du monde réel a été correctement effectuée (*Physique VIII*), la réflexion peut commencer au niveau de la supposition générale, c’est-à-dire examiner les principes les plus élevés de l’étant sur le plan du genus (*Métaphysique Gamma, Lambda*). Les deux modes apodictiques d’investigation de la première substance ont un seul objet réel, qui est étudié de deux manières. L’imposition spécifique du sens est fournie par la physique, la supposition générique du sens est fournie par la métaphysique. On comprend maintenant pourquoi la métaphysique ne peut se passer de la physique et pourquoi les projets d’Alexandre et d’Avicenne sont fondamentalement erronés. Ils ont créé une métaphysique irréaliste de la modernité. La métaphysique d’Averroès comme « substance *qua* substance» et la métaphysique d’Avicenne comme « *ens inquantum ens*» sont deux projets fondamentalement différents de la première science, qui considère l’unité ultime de l’existant. C’est pourquoi nous désignons la conception d’Averroès de la première science par le terme de « méta-physique ». Ce nom a été utilisé à l’origine par Andronikos de Rhodes pour classer les écrits d’Aristote consacrés à la recherche de la première science de la substance. La « métaphysique » d’Avicenne devient le simulacre de la « méta-physique » d’Averroès. Le trait d’union symbolise la sémantique archaïque sur le mode de la connexion apollinienne (*sūmbolon*) avec le commencement de la métaphysique (*Anfang*). Les Muses influencent la naissance de la métaphysique moderne (*Beginn*) par l’effet caché de la déesse de la Vengeance (ch. 1.2). La cognition en mode de l’*adaequatio* va de la première substance réelle par actualisation en face de la seconde substance prédite catégoriquement. Par conséquent, le *Grand Commentaire sur De anima* (CMDA) souligne le fait qu’au moins un être humain réellement pensant doit exister pour assurer l’existence de l’intellect matériel en tant qu’espèce universelle. Dans ce cas, l’existence de la philosophie comme une science générale relève de l’imposition du sens à partir d’une pensée réellement existante. Cette correspondance assure la preuve déductive d’un intellect donné universellement (ch. 2.4.3).

Qu’est-ce qui dérouta Avicenne et pourquoi son projet de métaphysique est-il défectueux en principe ? Nous trouvons l’argument de base contre Avicenne dans le *Grand Commentaire sur Métaphysique*, que nous avons cité plus haut. La conclusion de la citation mentionne l’obscurité ou l’ambiguïté qui troubla Avicenne. Averroès attaque le projet de la métaphysique qui reste séparée de la physique. Avicenne n’avait pas saisi correctement l’architecture originelle de la pensée d’Aristote. Avicenne annule l’aspiration métaphysique de la *Physique* VIII avec l’affirmation de la *Métaphysique* qu’il est impossible de prouver les premiers principes dans une science spéciale. Une régression infinie se produirait et la possibilité même de la preuve scientifique deviendrait invalide.[[191]](#footnote-191) Averroès est d’accord avec le raisonnement d’Alexandre et d’Avicenne selon lequel l’étude du mouvement appartient à la cognition sensuelle, par opposition à la première science intellectuelle. Le statut subordonné de la physique n’est cependant pas une raison pour l’exclure de la revendication d’être la première science. La physique étudie certains aspects universels de la substance première, par ex. la causalité. Averroès affirme que l’interrogation de la première science ne commence pas par les principes abstraits de l’être, mais par l’analyse de la substance existante.[[192]](#footnote-192) La métaphysique, à la suite de la physique, cherche des principes de substance scientifiquement fondés et elle devient ainsi la première science. Une fois encore, la voie herméneutique de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) revient sur la scène, c’est-à-dire la direction à partir de laquelle le sens fondamental de l’existant est exposé (*Bezugssinn*). Le Commentateur fonda la métaphysique à partir de la direction de la première substance actuelle dans l’acte de l’existant (substance *qua* substance). Avicenne fonda la modernité en partant du concept logique de l’étantité générique (*ens inquantum ens*). La position d’Averroès sur ce point suit évidemment l’imposition du sens selon le datif métaphysique (ch. 1.1). Par conséquent, il critique le projet néoplatonicien et la métaphysique d’Avicenne comme fondamentalement défectueux. En exposant l’existant par-derrière, le projet de la première science échoua parce qu’Avicenne commit plusieurs graves erreurs à la fois. Il abandonna l’examen de la substance, qui est en fait le but originel de la première science.[[193]](#footnote-193) Il a créé la hiérarchie de l’étant hypostatique sur la base de l’homonymie du sens d’« être ». La recherche de l’unité ultime de l’étant est donc complètement confuse, car elle n’est pas étudiée de manière apodictique et scientifique. À la suite d’Alexandre, Avicenna sépare la physique de l’étude de la métaphysique, abolissant ainsi l’unité de la première science. Averroès voit clairement qu’Avicenne n’a pas d’identité catégorielle aristotélicienne liée à la réalité de la première substance. Avicenne considère l’identité de substance en termes purement logiques, comme supposition du sens. Dans les deux cas, il est vrai que l’identité de la substance est donnée sur le mode logique A=A au même sens. Néanmoins, l’identité de substance logique et l’ipséité métaphysique de la substance seconde sont fondamentalement différentes, car elles se rapportent aux modes différents de prédication. La prédication métaphysique est basée sur l’imposition du sens à partir de la première substance ; la prédication logique fonctionne avec la supposition du sens à partir de la seconde substance. Le mode hyparchique *qua* est donné par l’actualisation du sens métaphysique de face, c’est-à-dire à partir de la première substance. La « méta-physique » suit la causalité réelle. Le mode logique *inquantum* relève de l’actualisation du sens par-derrière, c’est-à-dire à partir du sens fait d’une manière générique et abstraite. Dans ce cas, l’esprit fait l’abstraction de la causalité réelle. Ces deux manières de considérer l’existant ne peuvent pas être combinées en un seul *modus ponens*. La prédication de la substance ne se fait pas dans le même sens (sens métaphysique versus sens logique). L’erreur majeure de la modernité se cache dans cette version faussement unifiée du *modus ponens*. L’énoncé logique a été confondu avec l’énoncé métaphysique. Avicenne donna naissance à l’*Irrtum* moderne de la métaphysique occidentale, ce qu’Averroès rejeta catégoriquement. La pensée logique des modernistes contredit en ce point fondamental la première science d’Aristote. La *Métaphysique* d’Aristote interdit que la recherche puisse partir au niveau de la totalité abstraite de l’existant. Le royaume platonicien des genres les plus élevés n’existe que dans la pensée.[[194]](#footnote-194) Une telle abstraction ne peut produire une preuve scientifique fondée sur la causalité des substances réelles. La première science ne peut pas être fondée sur la spéculation logique. Au niveau de l’abstraction logique, il n’y a pas de certitude métaphysique des premiers principes qui concerne l’existant actuel du monde réel. Selon le passage cité du livre *Gamma*, il y aurait une régression infinie de la cognition.

La métaphysique d’Avicenne, de Scotus et de Descartes fit ce fondement défectueux de la science première placée hors de la réalité de la substance première. La modernité prit cette démarche comme programme de base pour constituer la science première de l’existant. La vision du monde fait partie d’une détermination de l’être générique définie comme *ens inquantum ens*. Avicenne trouva un nouveau principe évident de non-contradiction dans lui-même et non dans la première substance réelle (substance *qua* substance). Rappelons la phrase clé d’Averroès, citée ci-dessous, selon laquelle Avicenne commença la métaphysique à partir de lui-même (*incepit quasi a se*, ch. 2.4.4). Ainsi, la métaphysique se présente comme une épistémè moderne, qui divise les entités du troisième type et vérifie secondairement leur existence contingente dans la réalité. Ce tournant fatal des *Modernorum* dans l’Occident latin est analysé dans les passages traitant l’*Oxfordian Fallacy*. La recherche ultime de l’unité de la chose commence dans la *Physique*, comme Andronikos de Rhodes appelait les écrits d’Aristotle consacrés à cette recherche. La métaphysique cherche les premiers principes de l’existant derrière la physique (*tá metá tá phusiká*), p. ex. en forme de science concernant la substance immatérielle immobile. La métaphysique classique suit la voie du datif métaphysique sur le mode de la correspondance de la première et de la seconde substance. La première science garde le principe de réalité ; elle n’a donc pas de vérité absolue comme la logique moderne, qui est séparée en principe de la réalité en mode *absolute*. La pensée moderne peut être paranoïaque par rapport à la réalité tout en pensant de manière logiquement correcte. Cela ne peut jamais se produire dans la pensée métaphysique. Averroès affirme qu’ici se trouve la deuxième erreur d’Avicenne, qui découle de sa première erreur, c’est-à-dire de la dévalorisation de la physique.[[195]](#footnote-195) La métaphysique ne peut être fondée d’une manière apodictique comme première science qu’en relation avec la physique. Elle étudie les principes premiers de la substance comme la causalité et le mouvement. La substance réelle est primaire et elle existe en soi. Une régression infinie n’existe pas dans une science première, parce que le livre *Lambda* explore ces principes en relation avec la première substance immatérielle séparée du Moteur immobile. Les principes premiers existent parce qu’il y a l’existence réelle de la substance première. C’est pourquoi il ne peut y avoir de régression infinie, une fois la correspondance de la réalité et de la pensée soit correctement établie. La métaphysique part de la prédication qui commence au niveau de la deuxième substance qui correspond à l’existence de la première substance. Les principes de métaphysique font unité par rapport à une entité réelle, mais ils se manifestent par deux sciences différentes. La physique présuppose *a posteriori* le fait que les principes premiers de la substance sont donnés *a priori*. Le métaphysicien prouve la double procédure de la physique et de la métaphysique de manière apodictique, c’est-à-dire en analysant la substance immobile et immatérielle comme source ultime du mouvement cosmique. Averroès remarque explicitement que cette négligence de l’architecture de la physique à la métaphysique fonde la preuve scientifique. Cette négligence forme l’ambiguïté fondamentale d’Alexandre et elle conduisit Avicenne dans son erreur fatale.

« Peut-être cet aspect est-il ce que veut dire Alexandre lorsqu’il dit que le spécialiste de cette science enquête sur ce que sont les principes de la substance éternelle, mais que le philosophe naturel n’entreprend pas ce genre d’enquête, car il n’en a pas besoin. Peut-être veut-il dire que le philosophe naturel recherche quels sont les principes de la substance assujettie à la génération et à la corruption par la méthode qui lui est propre, c’est-à-dire ses principes immédiats, en déclarant que la substance immobile est le principe de la substance mobile. C’est ainsi qu’il faut comprendre ses paroles ; sinon, elles sont très obscures ; c’est ce qui conduisit Ibn Sīnā dans l’erreur. »[[196]](#footnote-196)

Les substances existent réellement et en trois genres fondamentaux (substance première matérielle, immatérielle, la première substance séparée et immobile). Par conséquent, leur investigation scientifique est possible aussi bien en physique qu’en métaphysique. La prédication de l’existant en tant que genre placé hors de la substance reste n’est qu’un homonyme selon Aristote. Dans ce cas, la recherche de l’unité de l’existant se termine par la régression infinie, ce que le passage cité de la *Métaphysique* IV.4 interdit expressément. La première science qui traite de l’unité réelle de l’existant ne peut pas s’appuyer sur une univocité douteuse, située en dehors de la signification catégorielle des substances réelles. Le physicien prouve que la substance immobile séparée est le principe de mouvement de toutes les substances périssables et impérissables. Le métaphysicien recherche les principes de la substance *qua* substance sur la base des propriétés concernant la substance première immobile et séparée. Ainsi, il existe une double recherche de la substance existante réelle, qui est recherchée en physique (la substance dans les différents types de mouvement, naissance, dépérissement, permanence éternelle) et en métaphysique (substance *qua* substance). Averroès rejeta le projet défectueux de la métaphysique d’Avicenne par une analyse des déterminations catégoriques et génériques de la substance. Il compléta cette thèse négative par la possibilité positive de combiner l’investigation de la substance *qua* substance pour créer une unité de la première science.[[197]](#footnote-197) Sa démarche suit l’exploration faite par Aristote sur les causes du mouvement, qui aboutit à la cause première (*Phys*. VIII). Cette première cause se termine par l’exploration des principes de cette substance immobile (*Met*. XII). Du point de l’ordre de la prédication *per prius* et *per posterius*, il est vrai que la physique suit la voie de l’imposition du sens à partir de la substance première.[[198]](#footnote-198) Thomas d’Aquin procéda de la même manière, car il suivit dans ce point la même vision de la métaphysique qu’Averroès. Nous trouvons le précurseur des cinq voies (*quinque viae*) bien connues de Thomas d’Aquin dans cette citation du *Grand commentaire sur la Métaphysique* d’Averroès.[[199]](#footnote-199) Le terme « preuve » (*dalā'il*) a été défini plus tard par Siger et Thomas comme un chemin (*via*) vers l’existence séparée du Dieu des philosophes, qui se montre par la pensée apodictique sur le mode de la causalité comme le Premier Moteur. Les références scientifiques à la première substance immobile ou les voies qui y mènent sont basées sur différentes conceptions du mouvement et de la causalité que nous connaissons originellement de la physique des corps réels. Cette causalité, cependant, doit être comprise dans le cadre de la prédication *per posterius* liée à la substance divine séparée. Nous ne pouvons la considérer qu’indirectement, par la pensée métaphysique. Le livre *Lambda*, dans la partie consacrée au Moteur immobile, accomplit l’exploration *per prius* relative aux principes de la substance première. Les preuves faites dans la physique jouissent d’une validité apodictique dans la métaphysique, puisque l’existence des principes premiers de toute science est indémontrable. Par conséquent, la physique précède la métaphysique et elle converge vers la métaphysique. La physique et la métaphysique se complètent. La prédication faite *per prius* et *per posterius* possède un niveau de vérité différent, qui renvoie à la chose réelle existant en dehors de la cognition. La recherche inductive va de la direction de la substance mobile à la substance immobile qui se trouve au-delà de la physique. La recherche déductive des principes de la substance commence dans la métaphysique, qui cherche les déterminations primaires de la substance en tant que telle (substance *qua* substance) et travaille avec elles au niveau des principes apodictiques. Averroès introduit la différence majeure dans le mode de formation métaphysique entre la *paideía* classique et l’*apaideusía* moderne (*Met*. 1006a6). La modernité n’exige pas une imposition du sens à partir de la réalité de la première substance (ch. 1.2). L’approche d’Averroès à la métaphysique est résumée par cette phrase du *Second Analytique* : « Rechercher ce qu’est la chose, tout en ne sachant pas si elle existe ou non, n’est pas du tout une recherche » (τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστι μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μηδὲν ζητεῖν ἐστιν, *Anal. Post*. 93a26–27). La critique d’Avicenne faite par le Commentateur montre *Lichtung* moderne de la métaphysique occidentale. Dans l’éclipse de la substance première vient l’*Irre* de la modernité qui fonda la première science d’une manière principalement erronée.

Le Commentateur considère la métaphysique d’Avicenne comme l’erreur fondamentale de la pensée. Il ne peut donc pas accepter sa théorie de la vérité comme identité fondée sur l’assimilation et l’illumination intellectuelle (ch. 2.3.3). L’identité surgit dans le diacosme des formes objectives et assemble des existants du troisième genre. Avicenne illumine l’ensemble de l’existant à partir des principes qui sont au-delà de la première substance. Averroès insiste sur le fait que la métaphysique doit rechercher une véritable unité catégorique dérivée des substances premières hyparchiques. Les deux fondateurs de la métaphysique occidentale partent de la métaphysique dans son état non-dissimulé (*a/lètheia*), qu’Alfarabi transmet à l’Occident. La détermination de la métaphysique à partir de la direction de la substance première détermine la théorie de la correspondance de la vérité, qui est fondamentalement différente de l’approche d’Avicenne. L’Occident connaît la définition de la vérité d’Averroès bien plus tard que celle d’Avicenne. Elle remonte à l’ouvrage d’Averroès *Tahāfut al-Tahāfut* (*Destructio Destructionum*, Vénétie 1492), adopté contre l’écrit d’al-Ghazālī *Tahāfut al-Falāsifah* sur les erreurs des philosophes.[[200]](#footnote-200) La théorie de la vérité d’Averroès est formellement la même que celle du *Liber de Philosophia prima* I.8 d’Avicenne. L’herméneutique suit la question de Heidegger sur la question du « comment » (*das hermeneutische Wie*) est donnée la correspondance de la pensée et de la réalité. Cette forme de donation de la vérité diffère fondamentalement d’Avicenne au niveau du *Bezugssinn* et du *Vollzugssinn* (ch. 1). Averroès prend au sérieux le fait que la vérité selon la *Métaphysique* citée plus haut (ch. 2.1) est dans la pensée et non dans les choses. La substance existe, et par conséquent, nous pouvons la connaître en vérité et prévoir scientifiquement son action causale et son mouvement. L’unité de la substance est le premier genre dans l’ordre de la prédication univoque de l’existant et la première détermination catégorique des accidents. C’est pourquoi il existe une détermination métaphysique de la substance prédite de manière apodictique. La définition de la vérité d’Avicenne va exactement dans la direction opposée, c’est-à-dire de l’intellect à la chose réelle (ch. 2.3.2). L’herméneutique de l’objectivité suit deux perspectives de compréhension (*Vor-blickbahn*) fondamentalement différentes pour la définition de la vérité, car la métaphysique n’est pas la logique. Dans une définition formellement identique de la vérité, une différence principale existe dans la primauté de l’existant singulier (*individuum* de Porphyre) et de la première substance réelle (*ousía* d’Aristotle). La détermination de la substance part du monde réel et elle oriente la métaphysique classique dans la trajectoire de la compréhension dans le mode *qua*. C’est la voie donnée par le *dativus metaphysicus* à travers la donation effective de la compréhension (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*) qui provient de la causalité effective de la chose existante (τό τί, *qua*). La métaphysique classique nomme cette perspective hyparchique de l’entendement par le terme *modus essendi*. Dans un deuxième temps vient la cognition générale et potentielle de l’intellect dans le mode *inquantum*. La métaphysique classique nomme cette perspective logique de l’entendement par le terme *modus cognoscendi*. L’imposition du sens métaphysique de l’existant dans le mode hyparchique *ipse* n’est pas la supposition du sens logique dans le mode *idem*. La première science considère l’unité du monde fondée sur l’existant réel, car l’identité logique n’est qu’une unité imparfaite faite par l’abstraction du deuxième dégrée. L’herméneutique considère la conception de la vérité d’Averroès et d’Avicenne complètement incompatible. Les deux penseurs représentent une vision (*Vor-blickbahn*) principalement différente du sens de l’existant. La vérité, selon Averroès, naît dans l’esprit au niveau du jugement conceptuel, et ce type de signification dépend de l’existence de la substance première. La détermination de la vérité va de la réalité par les sens au concept. Averroès commente la *Métaphysique* en montrant la position secondaire de la vérité par rapport à l’existence de la substance première.

« La vérité et l’erreur ne sont pas dans les choses, pas plus que le bien et le mal, si la vérité est comme le bien et l’erreur comme le mal ; elles sont dans la cognition. »[[201]](#footnote-201)

Contrairement à Avicenne, l’*intellectus possibilis* forme une condition indispensable pour former la correspondance de la réalité et de la pensée, comme le chapitre suivant l’explore. Par la suite, l’investigation de l’existant dans sa vérité suit la deuxième démarche de la *Métaphysique* (*Met*. 1027b30–31). La première science explore la première substance existante et l’erreur et la vérité n’apparaissent que dans la compréhension. Avicenne confirma après Alexandre que la physique ne peut pas examiner les premiers principes de la substance. Par conséquent, il prend la vérité comme détermination fondamentale selon le passage cité ci-dessus de la *Métaphysique* VI. 2 (ch. 2.4). Avicenne affirme qu’aucune science ne peut prouver ses propres principes. Par conséquent, la métaphysique est la première science séparée des autres modes et voies d’investigation de l’existant et elle se fait dans le mode *ens inquantum ens*. Averroès, quant à lui, ne peut établir la métaphysique sans l’étude de la physique. La première science enquêtant sur la substance réelle n’aurait pas de présupposés et de principes apodictiques et causalement donnés pour procéder. La métaphysique doit considérer l’existant à travers la substance *qua* substance. La substance réelle est unifiée comme substance simple absolument première selon *Cat*. 2a11–16. Mais il y a deux types d’intuition pour son investigation. La métaphysique indique *per prius* les principes de la substance, la physique étudie *per posterius* son mouvement et sa causalité. L’existence de la substance première constitue la cause fondamentale de l’unité de la recherche. Il y a donc deux perspectives de la signification hyparchique (*impositio*), l’un dans la physique et l’autre dans la métaphysique. La double signification de la substance première demeure, car nous avons un objet de recherche, c’est-à-dire la simple substance première en trois genres (matériel, immatériel, immatériel totalement séparé). L’imposition de la substance diffère en physique et en métaphysique du point de vue de la cognition. Il existe deux perspectives génériquement différentes sur la manière comment prédire la signification de la première substance. D’une part, il y a un genre catégoriquement prédit dans le domaine des propriétés physiques au niveau du corps et, d’autre part, il y a des principes métaphysiques ultimes au niveau de la substance séparée. La citation introductive traitant du commentaire d’Alexandre sur la *Métaphysique* soulignait que la physique et la métaphysique se réfèrent à la première substance. Les principes des deux sciences sont différents, mais ont le même objet de recherche, à savoir l’être de la première substance. Puisque la cognition commence avec les sens, la double perspective établit la forme de double prédication, que nous connaissons par l’analyse des *Catégories* (ch. 1.3). D’abord surgit la cognition *per prius* des substances mobiles (matérielles et immatérielles), puis suit l’investigation métaphysique *per posterius* des principes purement intellectuels de la première substance immatérielle, inchangeable et immobile. Cette façon de procéder indique clairement le déroulement de la recherche dans le livre *Lambda*. Elle commence par la substance empirique et se termine par l’investigation du Moteur immobile. Le passage important de la *Métaphysique* VI.1 détermine clairement la place des deux sciences par rapport à l’unité de la cognition. La métaphysique de la substance immobile établit le dernier niveau hyparchique de la recherche de l’unité de l’existant.[[202]](#footnote-202) Averroès interprète la détermination métaphysique de la substance (ὄντος ᾗ ὂν, substance *qua* substance) d’une manière entièrement aristotélicienne (*qua*) et non d’une manière néoplatonicienne de similitude générique et analogique (*inquantum*) comme le font les modernes. L’erreur tautologique d’Avicenne (le terme « ὂν ταύτης » cité dans la note) était évidente pour les aristotéliciens critiques. L’identité logique de la substance en mode *inquantum* n’est pas l’ipséité métaphysique en mode *qua*. Avicenne n’a pas mené une exploration apodictique des premiers principes de la substance en tant que substance. De plus, il a confondu l’exploration formelle des principes de l’être abstrait en tant que concept avec l’existence réelle de la substance.

Cette différence principale concerne le concept métaphysique de la personne comme substance première. Le brillant aristotélicien Siger de Brabant défend la prédication hyparchique de la personne contre les modernistes et contre Albert le Grand et Thomas d’Aquin (OBJ III, ch. 4.4.1). Siger bâtit l’unité de la personne selon la métaphysique aristotélicienne contre les avicennistes modernes et les semi-averroïstes sur le mode *qua* (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, *De generatione animalium* 736b12). Avicenne et la métaphysique moderne croient au pouvoir omnipotent de la supposition formelle. Ils observent d’abord mystiquement puis objectivement l’ensemble de l’Être mythopoétique, au lieu de suivre la voie de l’imposition métaphysique du sens à partir de la causalité réelle de la substance première. Cette confusion dans l’imposition et la supposition de la substance causa la destruction de la métaphysique chez Avicenne. Le commentaire abrégé sur la *Métaphysique* (*Epitome*) écrit autour des années 1180–86 suit déjà cette ligne de critique. Le rejet de contemporains comme Avicenne est lié à la critique du *tertium ens*. Le conflit avec les modernistes concerne également le statut néoplatonicien du corps. Averroès rejette la primauté néoplatonicienne des mathématiques tout comme Alfarabi (ch. 2.1.2). Les mathématiques sont fondées sur l’abstraction mentale et leur objet n’est que l’intention seconde, par opposition à la substance existant indépendamment.[[203]](#footnote-203) L’ouvrage *Epitome* rejette explicitement la thèse de Simplicius selon laquelle les qualités primaires et la corporéité existent indépendamment de la composition de la forme et de la substance (ch. 1.3.3). L’erreur concerne la détermination de la matière première, qui reçoit la forme actuelle à cause des relations arithmétiques et des figures géométriques. Avicenne déclara dans son commentaire *Tafsīr* mentionné ci-dessus qu’il y a des propriétés objectives d’un corps physique au niveau de l’existant en tant qu’existant. Ces propriétés hypostasiées peuvent être attribuées à toute chose réelle existante sur le mode de la comitation (*dispositiones additas essentiae rei*, ch. 2.3.2). Le chapitre précédent montre que la détermination mentale était suffisante pour définir la portion minimale de l’étantité qui assure l’identité de chaque substance possible. Avicenne fait de la corporéité et des qualités primaires une quasi-forme spéciale qui détermine directement la *materia prima*. La détermination de la *materia prima* par le principe formel « Limité—Illimité » apparaît pour la première fois dans Jamblique (ch. 1.3.1). La critique des néoplatoniciens utilise l’enseignement de l’aristotélicien Alexandre Aphrodisias, qui lie toute matière actuelle uniquement au corps existant. L’écrit *Epitome* traite Porphyre comme véritable interprète de la substance seconde selon le mode universel lié à la prédication hyparchique de *Cat*. 2a14–15 (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ch. 1.3). L’interprétation des *Catégories* par Porphyre diffère donc du développement ultérieur des penseurs néoplatoniciens fondé sur le *tertium ens*.[[204]](#footnote-204) Le passage cité critique la définition du corps faite par Avicenne qui ne tient pas compte des choses matérielles qui existent réellement. Averroès considère les définitions similaires comme un jeu de mots dialectique au niveau de la paronymie. Il suit exactement l’opinion d’Aristote sur les universaux placés hors de la prédication catégorique. Nous avons cité le passage des *Catégories*, qui conçoit la blancheur de l’homme et du cheval comme une simple différence nominale entre les mots, qui ne permet pas la prédication commune en raison de la différence de substance (*Cat*. 1a12). Averroès lit les *Catégories* d’une manière aristotélicienne, ni néoplatonicienne, ni moderne. Il affirme qu’il n’y a pas de prédication catégorielle du corps sans une substance réelle. Selon Averroès, le corps néoplatonicien donné comme le *tertium ens* de Simplicius est une grande erreur. La citation suivante du commentaire abrégé de la *Métaphysique* résume de façon critique l’histoire déjà présentée vers la conception abstraite du corps chez Dexippe, Philoponus et Simplicius. Ces néoplatoniciens ne sont pas directement nommés par Averroès ; néanmoins, il compte Avicenne parmi eux.[[205]](#footnote-205) Une confirmation de cette critique se trouve dans l’écrit d’Averroès *De substantia orbis*, qui distingue entre l’abstraction des néoplatoniciens et la science réelle selon les *Seconds Analytiques*. L’explication est fondée sur la causalité des premières substances qui existent dans la réalité. Les déterminations mathématiques relèvent de l’abstraction logique *per posterius*, qui suit le mode de l’identité de l’étant sur le plan *inquantum*. Par conséquent, cette forme d’abstraction doit être séparée des actions de la substance réelle. L’abstraction métaphysique de la première science procède de la substance réelle existante (*actus essendi*). Par conséquent, ce type de prédication hyparchique fondée sur l’imposition est donné *per prius*. La première science concerne la substance dans la détermination catégorielle *per prius*, donc nécessairement dans le mode métaphysique « *qua* ». L’action du datif métaphysique établit la prédication selon l’*actus essendi* de la chose réelle.[[206]](#footnote-206) Par conséquent, l’abstraction métaphysique détermine tous les autres modes de cognition et de prédication. Pris uniquement en elles-mêmes, ces modes de cognition et de prédication logique et abstraite ne suivent pas le cours de la causalité réelle. L’utilisation de la forme analogique des dimensions primaires n’est possible que secondairement, parce qu’elle fait l’abstraction logique ou mathématique des relations réelles entre les substances. La prédication métaphysique *per prius* est liée à la substance première. Les déterminations abstraites de la substance font les déterminations néoplatoniciennes de la forme hypostatique. Elles ne sont que les déterminations analogiques données dans l’ordre de l’abstraction mathématique *per posterius*. Par conséquent, leur rapport à la réalité n’implique pas la valeur hyparchique faite par l’imposition qui renvoie à la réalité par la preuve scientifique (*demonstratio*).

Averroès refuse les entités mathématiques qui ont acquis les propriétés de quasi-substance, comme c’est le cas d’Avicenne.[[207]](#footnote-207) Cela signifierait que la détermination substantielle existait en dehors de la substance première comme les idées platoniciennes. L’écriture de l’*Epitome* rejette explicitement les qualités primaires d’Avicenne qui se rapportent comme *tertium ens* à la définition néoplatonicienne du corps (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*, ch. 2.3.2). Averroès rejette toutes les déterminations physiques de l’existant au-delà de la première substance. Il n’y a pas de la prédication univoque, et en plus, en mode *per prius*, faite par rapport à une quasi-substance.[[208]](#footnote-208) Une telle prédication catégorique établit le diacosmos parallèle des néoplatoniciens. La prédication des propriétés hypostasiées selon Avicenne conduit à la formation du premier concept de l’existant objectif dans l’Occident latin autour de l’année 1240. Averroès critique les néoplatoniciens et les avicennistes pour la détermination du corps du troisième genre et pour la prédication des propriétés « quasi-physiques » données dans le diacosmos objectif de Jamblique et de Simplicius. La citation suivante rejette l’évolution future de la modernité vers l’objectivité.

« Leur erreur était de supposer que la corporéité est génériquement permanent, c’est-à-dire de penser qu’elle est impérissable ou constante à la condition qu’elle soit un accident et de penser qu’elle est permanente sous la condition qu’elle soit une forme. Selon ce point de vue, il est nécessaire de supposer que la matière première ait informé non seulement par les dimensions physiques, mais plutôt par une multiplicité d’accidents qui sont inséparables de la matière première et communs à tous les corps pris au sens univoque. » [[209]](#footnote-209)

La matière première ne peut pas jouer le rôle de quasi-forme, comme l’ont postulé les néoplatoniciens tardifs, Avicenne et les modernistes latins. Avicenne abandonna la *Physique* d’Aristote pour trouver les principes apodictiques dans la détermination universelle de l’existant comme étant générique. Donc, il postule *materia prima* comme pure puissance, en faisant d’elle un quasi-substrat, de sorte que la matière donnée sous la forme de substance puisse assumer toutes les déterminations ultérieures. Le Commentateur strictement rejette tous les présupposés qui causent l’émergence du *tertium ens*. Voir le passage suivant où l’*Epitome* critique les présuppositions majeures du *tertium ens*, c’est-à-dire le quasi-corps et la quasi-substance selon Avicenne.[[210]](#footnote-210) Il n’y a pas de prédication catégorielle de l’existant du troisième genre, mais seulement les déterminations données par rapport à la substance réelle. Avicenne reprit la causalité formelle et finale au niveau de l’existence des substances réelles. Ce faisant, il réduisit la métaphysique à une dialectique. La prédication transcendantale de la substance indivisible (*individuum*) et la comitation des accidents hypostasiés ne se fondent sur aucune relation hyparchique à la substance première. Le substrat des modernistes est un concept abstrait de l’*ens* sur le mode de la supposition logique. Averroès ne considère pas l’abstraction au niveau de la seconde intention d’Avicenne comme étant métaphysiquement vraie. L’homonymie de l’existant postulée par voie de supposition ne se situe qu’au niveau de la seconde intention (c’est-à-dire logique) en mode *inquantum*. Une telle démarche erronée donna naissance à un système de métaphysique moderne qui se construit sur l’analogie de l’existant objectif (*analogia entis*). L’interprétation de la métaphysique suit la critique d’Ibn Adi de la conception néoplatonicienne de la nature (ch. 2.2). Averroès affirme que la supposition de l’essence au niveau de l’universalité ne peut remplacer l’imposition du sens catégorique lié à la réalité de la première substance. La prédication analogique n’existe que dans la pensée. Elle n’est pas exécutée dans le mode d’imposition par la prédication des déterminations catégorielles de la seconde substance. L’écriture *Epitome* établit une différence claire entre la première et la seconde intention sur la base de la différence entre la prédication catégorique et la prédication logique.[[211]](#footnote-211) Les universaux n’existent pas en dehors de la pensée ; par conséquent, la métaphysique en tant que première science ne peut être fondée sur une telle détermination fantaisiste. Avicenne établit la métaphysique précisément de cette manière douteuse, donc son projet de métaphysique est vicié dans le principe.

Les commentaires de la *Métaphysique* rejettent Avicenne comme un dialecticien faillible qui n’atteint en aucun cas le niveau des théologiens aristotéliciens comme al-Ghazālī.[[212]](#footnote-212) La dialectique est inacceptable pour fonder la première science. La connaissance des premiers principes doit être construite sur une preuve apodictique, telle qu’elle est postulée par les *Seconds Analytiques*. La preuve apodictique de la substance première immobile et l’étude de ses principes sont possibles exclusivement sur le présupposé que la substance première existe. Elle est prédite par les jugements faits à partir de la causalité et au mouvement existant dans la réalité. L’existence du Premier Moteur est prouvée sur la base du mouvement examiné dans la *Physique* d’Aristote. L’effet de la causalité matérielle et effective fait la première preuve. Sinon, il n’y aurait pas de construction apodictique de la métaphysique dans le livre *Lambda*, qui propose la définition de la première science. Avicenne n’impose pas la démarche métaphysique faite à partir de la réalité ; par conséquent, sa métaphysique fait une grande erreur. Averroès surmonte définitivement à la fois le néoplatonisme modernisé d’Avicenne et sa critique dialectique correcte, mais philosophiquement inadéquate faite par al-Ghazālī. Le même point de vue concernant le statut apodictique de la première substance scientifique est fourni dans une élaboration beaucoup plus approfondie dans le *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, écrit quelque temps après l’année 1190. L’étude des premiers principes ajoute à la critique d’Avicenne une critique supplémentaire d’Alexandre Aphrodisias, comme il a été mentionné ci-dessus. Le noyau de la critique est le même que dans l’*Epitome* mais le Grand commentaire crée une architecture complète de la première science basée sur la recherche apodictique. La trajectoire de la métaphysique d’Avicenne passa à côté de la substance réelle et elle s’envole vers l’abstraction de l’*ens simpliciter*. Les universaux créés de cette façon n’existent que dans la pensée et nulle part ailleurs. Le *Tafsīr* d’Averroès le souligne en de nombreux endroits, et de plus, en référence directe aux commentaires précédents d’Averroès sur l’écrit *De anima*.[[213]](#footnote-213) L’herméneutique de l’objectivité affirme que les premiers commentaires d’Averroès sur le Corpus aristotélicien rejettent en principe les présupposés ontologiques clés de la conception de l’objectivité d’Avicenne. La même position confirme le CMDA pour le cours de la cognition. Examinons la déclaration majeure du CMDA, qui résume tous les principes de base concernant la détermination de l’existant.

« De plus, Aristote dit que *tout ce qui est vivant est un être,* etc. Cela signifie que la définition du genre et de l’espèce n’est pas pour lui des définitions de choses universellement conçues, qui existent en dehors de l’âme humaine (*existentium extra animam*). Ce sont des définitions de choses réelles, qui sont données en dehors de l’intellect ; c’est un intellect qui produit l’universalité dans ces choses (*qui agit in eis universalitatem*). L’être vivant universellement conçu n’est rien du tout (*aut nichil est omnino*) ou bien il est son être universel, qui n’est donné qu’après l’existence de la chose réelle (*esse eius est posterius*), à condition que l’universel ait quelque possibilité d’existence que ce soit. » [[214]](#footnote-214)

En réalité, seules les substances premières existent et les universels n’existent que dans la pensée humaine, puisqu’ils sont conçus par l’intellect abstractif. La dernière phrase est tout à fait catégorique : soit les universaux n’existent pas du tout, soit ils n’existent que dans la pensée humaine. L’existence des universaux postulés par Avicenne à travers la prédication objective donnée dans le mode *per prius* n’est pas possible. Il n’y a que les substances premières dans le mode *per prius*. Toute la compréhension humaine est prédite *per posterius*, c’est-à-dire par rapport à l’actualité première des substances premières. Avicenne, selon Averroès, détruit l’unité de la métaphysique par une double erreur fondamentale. Il a contourné l’étude de la première substance réelle et abolit la métaphysique en tant que science fondée sur la physique. Ces deux présupposés de la première science ont été postulés à juste titre par le Second Maître ; c’est pourquoi le Commentateur se considère comme son successeur. La prédication transcendantale d’Avicenne sur le plan de l’*ens inquantum ens*, elle forme, dans le meilleur des cas, une prédication analogique et, dans le pire des cas, une simple unité homonymique de l’existant. L’analogie fait d’une exemplification, et pas une science ; l’homonymie ne fait qu’un conte de fées académique. Aristote clairement rejeta ces deux formes de prédication pour la première science concernant la substance. Elles ne fondaient pas la connaissance scientifique qui est fondée sur la preuve apodictique, mais la spéculation néoplatonicienne donnée comme récit mythopoétique dans le dialogue *Timée*. La première science ne peut pas être construite sur la dialectique des plus hauts genres de l’Être comme dans le platonisme. La théorie de la cognition doit trouver une réception originale du monde. Cela présuppose la fondation d’une « méta-physique » en relation avec la substance première et la vérité comme correspondance de la réalité et de la pensée. La gigantomachie entre les deux penseurs de la falsafa a conduit dans l’Occident latin, dans l’école des *Modernorum*, à une éclipse de la première substance dans la métaphysique fondée objectivement. Nous avons interprété le terme *Irre* de Heidegger qui concerne l’éclipse de l’Être dans la métaphysique de Platon (*Seinsverlassenheit*) dans le sens de la tragédie grecque conçue par les divinités du Chaos et de la Vengance. Mais jusqu’à présent, il manque une interprétation correspondante de la cognition, qui permettrait d’éclaircir le vagabondage insensé et tragique (*Irre*) des modernistes à l’Occident. Leur erreur est née de l’éclipse délibérée de la première substance dans la métaphysique moderne (*Seinsvergessenheit*). Le choix de la première science objective est devenu un acte délibéré d’un certain groupe de penseurs de l’Occident qui n’ont pas vu ou n’ont pas voulu voir l’erreur fondamentale de la métaphysique d’Avicenne. L’herméneutique interprète la forme moderne de l’objectivité par la non-dissimulation (*alètheia*) de la gigantomachie concernant la substance. La pensée de la modernité erronée fonda la postmodernité et ensuite l’étape nihiliste de la pensée actuelle. L’archéologie herméneutique doit retrouver l’évènement fondateur (*Ereignis*) qui inaugure l’errance des modernes dans la falsafa (*Irre*) sur le mode de l’erreur objective (*Irrtum*). Les sophistes de l’Occident latin ont adopté l’intuition avicenniste de l’existant générique malgré la critique explicite de l’école aristotélicienne basée sur le Commentateur. Averroès appelle les penseurs qui suivent Avicenne par un terme générique « les contemporains » (*moderni*). Après lui, ce terme a été adopté par les connaisseurs latins d’Averroès comme Albert le Grand et Roger Bacon pour désigner la nouvelle école des avicennistes dans l’Occident latin.

### 2.4.2 Connaissance vraie de la réalité

Averroès, par une étude attentive d’Aristote, est arrivé à la seule conclusion possible qui marqua fondamentalement la dispute sur la première forme d’objectivité. Il est nécessaire d’étudier la relation causale donnée aussi bien au niveau des corps matériels qu’au niveau des formes pures des substances immatérielles et des intelligences cosmiques. La science première doit trouver une prédication appropriée pour toutes les substances premières existantes. Le seul candidat pour ce type de correspondance entre la pensée et la chose réelle est la prédication catégorique dans la métaphysique. Ce type de prédication est lié à la substance première, qui est reconnue comme vraie dans l’investigation apodictique de la physique et de la métaphysique. La théorie de la vérité comme correspondance exclut aussi bien l’existant du troisième genre que la structure ontothéologique de la métaphysique. En rejetant la conception néoplatonicienne de la métaphysique représentée par Avicenne, une nouvelle gigantomachie concernant la substance éclata dans la falsafa, qui a été reprise plus tard dans l’Occident latin. Averroès accomplit une nouvelle synthèse de la métaphysique selon la primauté de la substance première, qu’Alfarabi défendit dans une certaine mesure. Le mode *per prius* suit le chemin du datif métaphysique, par l’imposition du sens à partir de la première substance. Elle existe de manière hyparchique. La dernière substance actuelle est le Moteur immobile, qui est séparé de la première sphère des intelligences cosmiques par son existence exclusive. Cette forme de prédication catégorique rejette le modèle analogique et dialectique de l’ontothéologie avicennienne. Le procédé ontologique du Commentateur va d’abord aux substances matérielles. Le chemin de la compréhension (*Vor-blickbahn*) suit la causalité de l’existant réel. L’investigation commence par la première substance matérielle et se termine par la première substance immatérielle. Averroès respecte l’unité de l’existant à travers la connexion de la *Physique* VIII et de la *Métaphysique* XII, parce qu’il cherchait les premiers principes de la substance existante. Le chapitre précédent décrit la manière comment la « méta-physique » se sépara des deux métaphysiques majeures de falsafa (Alfarabius, Avicenne) en raison de la vision différente du but ultime de la métaphysique. L’imposition adoptée par Averroès fonctionne sur le mode « substance *qua* substance*»* et la supposition d’Avicenne sur le mode « *ens inquantum ens »*. La prédication aristotélicienne proclame que l’imposition n’est pas une supposition et l’*ens* logique n’est pas une substance métaphysique. L’investigation va d’abord à la première substance physiquement explorée et ensuite aux principes métaphysiques de cette substance. Dans la nouvelle unité représente le Moteur immobile la dernière instance du principe aristotélicien « *ex inmediatis »* (ch. 1.3). Ce principe définit la vérité comme correspondance dans les *Catégories*. Il suit la causalité à travers le datif métaphysique au niveau de l’universalité (*quidditas*, ch. 1.1). La représentation de la causalité dans la section médiane du jugement scientifique démonstratif (*medium*) est donnée sur le mode universel et *per prius*. La causalité réelle de la première substance est respectée au plus haut degré.

Averroès inaugura les grands commentaires sur le Corpus aristotélicien avec un ouvrage qui propose un mode de connaissance original selon la philosophie réinterprétée d’Aristote. La nouvelle interprétation de l’écrit *De anima* revient à la forme métaphysique et catégorielle du datif métaphysique. La véritable reconnaissance du monde dans l’intellect humain doit être harmonisée conformément à l’orientation principale de la métaphysique d’Averroès. Le Commentateur rejette à la fois la disjonction d’Alexandre entre la physique et la métaphysique et l’approche abstraite d’Avicenne qui annule la substance réelle. Ces deux métaphysiques reposent sur l’erreur fondamentale de la cognition. Les alexandrins modernes divisent la réalité en un domaine sensuel (physique) et un domaine intellectuel (métaphysique) ; ils ont donc perdu l’unité de la première science. Le commentaire court d’Averroès sur la *Métaphysique* (*Epitomé*) rejette la métaphysique d’Avicenne comme une construction néoplatonicienne (ch. 2.4.1). Les chapitres précédents ont montré que l’intuition objective est née dans l’environnement intellectuel des néoplatoniciens concernant l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). Avicenne reprit cette manière de connaître des néoplatoniciens de l’école d’al-Kindī et d’Alfarabi. Il proposa la reconnaissance directe de l’existant minimal. La substance moderne en tant que l’*individuum* objectif se tient en dehors de l’expérience sensuelle (ch. 2.3.2). Avicenne radicalisa le schéma original d’Alfarabi dans le *De intellectu et intellecto* selon l’interprétation dichotomique d’Alexandre sur le *De anima*. La métaphysique d’Alexandre et d’Avicenne s’est séparée de la physique. La mythologie des illuminés modernes se passa de l’imposition catégorielle faite par l’actualisation de l’esprit à partir de la substance première. Averroès constata clairement à la fin des commentaires moyens que la métaphysique des modernistes se fondait sur une substance inventée au niveau de l’*individuum*. Dans le deuxième pas, la séparation de la physique et de la métaphysique produisit la séparation de la cognition sensuelle et de la connaissance intelligible. La destruction de l’architecture unifiée de la physique et de la métaphysique portait les conséquences lourdes. L’acte de comprendre prit un caractère dichotomique, selon la version moderniste de la première science désintégrée. La cognition des formes intelligibles pures procède par l’intellect acquis illuminé par-derrière. Par conséquent, la cognition moderne n’a pas besoin d’une réalité perçue sensuellement pour être vraie. Avicenne fait l’actualisation de l’existant objectif à partir de l’*intellectus agens* séparé (ch. 2.3.1). La mythologie moderne rejette la causalité de la pensée aristotélicienne, qui suit adéquatement les évènements réels. La métaphysique observe le domaine des substances premières et leur donne un sens universel. Ce processus s’est transformé en une structure ontothéologique de la métaphysique. Son fondement mythopoétique (*Grund*) se présente sous la forme du *tertium ens*. Algazel tira de l’ontothéologie de la modernité la conclusion correcte qu’un tel Dieu moderne doit inévitablement mourir, puisqu’il n’a jamais existé (ch. 2.3.3). L’abstraction néoplatonicienne (*denudatio*) forme la perspective ontologique (*Vor-blickbahn*) qui établit l’objectivité occidentale. Nous avons interprété cette forme moderne d’abstraction chez Alfarabi et Avicenne. Averroès, par contre, construit la métaphysique sur la reconnaissance apodictique des premiers principes de la substance réelle. Sa version de la première science relie le dernier livre de la *Physique* à la *Métaphysique Lambda*. La première science, qui explore les déterminations de la substance première derrière la physique, rejette toute projection du *tertium ens* dans la métaphysique. L’entité du troisième genre n’a aucune possibilité d’exister dans la science première de la substance réelle. Elle n’est pas une substance réelle première existante. Il n’est pas vrai de faire coïncider la pensée avec quelque chose qui n’existe pas. L’existant du troisième genre manque la vérité métaphysique, qui est donnée par la correspondance de la pensée avec ce qui existe réellement. La « méta-physique » d’Averroès, fondée sur la primauté de la substance première, rejette l’intuition directe de l’essentialité de la substance première. La connaissance intuitive ne saisit que la substance universelle dans l’esprit. Le concept universel de causalité dans le mode logique *idem* n’entraîne pas la causalité réelle dans le mode métaphysique *ipse*. L’identité de la substance logique n’est pas métaphysiquement vraie, car elle présuppose le faux *modus ponens* des modernistes. L’influence causale du datif métaphysique sur la pensée moderne fait un défaut majeur. Cela provoqua l’abolition de la vérité comme correspondance de l’existant substantiel avec la pensée. La substance est composée de matière et de forme, à l’exception de l’existence du Premier Moteur, qui existe en tant que l’acte pur de pensée et d’Être. Toute construction de la cognition faite en dehors de la substance réelle nie le sens originel aristotélicien de la signification univoque et de la catégorisation. Elles se rapportent à la substance première. Au lieu de l’unité réelle dans la substance, Avicenne et les modernistes construisent des mirages de l’unité générique et logique. Selon Averroès, une telle unité est donnée analogiquement dans le meilleur des cas. L’aristotélicien ne peut pas créer une existence minimale de la chose dans la pensée divine, comme c’était le cas d’Avicenne et après lui de l’école du second averroïsme dans l’Occident latin. La pensée est commune à tous les hommes sur la base de leur cognition naturellement donnée et déterminée par la constitution réelle du monde. L’interprétation d’Averroès concernant *De anima* rejette les spéculations des interprètes modernistes. Il n’y a pas d’intellect comme existant du troisième genre, qui existe de manière équivoque pour tous les hommes. Soit il existe une unité réelle et véritable de la cognition humaine, soit il s’agit simplement d’une unité analogique et donc métaphysiquement fausse d’un intellect objectif. L’intellect représente une faculté de l’âme et cette puissance est déterminée par la cognition sensuelle de la chose réelle.

L’analyse précédente de la métaphysique d’Averroès montre que les commentaires de la *Métaphysique* rejetèrent tous les concepts de *tertium ens*, qu’Avicenne créa dans la lignée du néoplatonisme. Par conséquent, il n’existe pas d’intellect actif produisant ces simulacres inexistants. Averroès refusa la métaphysique d’Avicenne composée de différents intellects du troisième genre constitués par les formes hypostasiées d’autoréflexion. La première science est déterminée par la première substance. La même approche est préservée dans les commentaires d’Ibn Rushd sur le *De anima*, qui suivent la ligne fondamentale de la pensée d’Aristote. Les écrits du Corpus aristotélicien consacrés à la cognition partent de l’appréhension sensuelle de la substance hylémorphique (*De sensu et sensato*) et vont jusqu’à l’appréhension intellectuelle de l’existant (*De anima*). Le soleil dans le firmament et la cognition par le datif métaphysique vont dans une seule direction. Il faut donc lire le *De anima* du premier au troisième livre et non l’inverse, comme le font les illuminés modernes. Le nouveau projet relie trois couches de cognition : l’être de la chose réelle ; sa cognition sensuelle et donc matérielle ; la cognition intellectuelle, immatérielle. En ce qui concerne la pensée divine, nous n’en savons philosophiquement absolument rien, parce que nous sommes des êtres mortels et sensuellement déterminés. La cognition suit l’actualisation du sens de l’existant par avant, depuis la direction de la première substance, qui est donnée *per prius* grâce à son actualité. L’unité de la cognition qui en résulte est faite par le fait que les trois niveaux de cognition forment les facultés hiérarchisées de l’âme strictement personnelle (et non seulement individuelle) en tant que forme immatérielle du corps. Ces trois niveaux de cognition sont interdépendants par la prédication *per prius* et *per posterius*. Selon le CMDA, la structure de l’intellect humain se présente de manière suivante.

* La cognition sensorielle, son stockage et son traitement (*wahm, cogitatio*) dans le cadre des facultés inférieures de jugement, d’imagination et de mémoire, appelée *intellectus in habitu*. Cette cognition établit l’identité animale, ainsi spécifique-individuelle nature de l’âme.
* L’abstraction de la forme immatérielle des choses extérieures dans le cadre de l’intellect passif ou matériel (*abstractio, formare per intellectum*). L’abstraction se déroule dans le cadre de la nouvelle forme de l’*intellectus materialis*. C’était l’ancien *intellectus in potencia* d’Alfarabi, qu’Averroès transforma en une nouvelle forme d’*intellectus possibilis*.
* Le processus d’abstraction de la forme immatérielle culmine dans la cognition intellectuelle (*intellectio*) à travers un *intellectus agens* nouvellement défini. Cette cognition établit l’ipséité de la personne en tant que substance première indivisible, existant en soi (Boèce).

La nouvelle architecture de la cognition répondait positivement à la dichotomie de la cognition sensuelle et intellectuelle dans l’enseignement des *Modernorum*. Averroès procède par trois étapes. D’abord, il établit une nouvelle figure de l’intellect matériel (*intellectus materialis*) contre Alexandre et Thémistius. Il rejette les théories de ses contemporains arabes appelés *Moderni* ou alexandrins, principalement Avicenne et Ibn Bajja. Le grand commentaire CMDA place l’*intellectus materialis* dans la prédication catégorique *per prius* et *per posterius*, selon la logique des *Catégories* (ch. 1.3). Nous connaissons le monde d’abord de manière sensible, parce que la substance réelle existe en première place. L’imposition de la signification se fait par le datif métaphysique. La première étape de la connaissance en mode *per prius* passe par les sens, qui sont actualisés par les organes sensoriels donnés dans le corps. La cognition intellectuelle suit *per posterius*, puisque le concept universel présuppose l’intellect humain immatériel. Cette différence entre l’imposition métaphysique et la supposition logique est d’une importance absolument fondamentale pour la prédication de la connaissance. Les deux modes de prédication sont exprimées par la figure de l’intellect défini comme *tertium genus* et *quartum genus*. L’intellect matériel existe exclusivement dans le mode *ipse*, puisque nous sommes la première substance vivante lorsque nous reconnaissons personnellement quelque chose (*tertium genus*). Ensuite, nous pouvons en faire une abstraction, y compris notre propre intellect (*quartum genus*). Cette division correspond dans le schéma du CMDA à la différence catégorique entre la première et la seconde substance et à la double figure de la prédication donnée soit de manière hyparchique par l’imposition, soit de manière universelle par supposition (*Cat*. 2a11–16). Averroès ingénieusement transféra l’interprétation susmentionnée des *Catégories* selon le Second Maître (ch. 2.1) dans la doctrine des deux genres d’intellect. La dernière partie du Grand commentaire interprète la figure de l’*intellectus possibilis* qui en résulte. L’analyse du diaphanum (*diaffonum*) est nécessaire pour la cognition des couleurs et la cognition explicative analogique de l’intelligibilia. Averroès explique comment est née l’« obscurité » citée dans la métaphysique moderne qu’il critiquait chez Avicenne. Il y a un endroit sombre dans la luminosité totale de la métaphore néoplatonicienne concernant l’intellect solaire. La lecture du *De anima* faite par Avicenne détermine le destin de la métaphysique occidentale en rejetant la solution de l’intellect réceptif d’Aristote et d’Abunaser. Le commentaire d’Avicenne établit l’actualisation de l’existant par-derrière. La cognition suit l’intellect immatériel actuel et actif comme *Dator formarum* dans la forme hypostasiée de l’intellect acquis dans l’âme humaine (ch. 2.3.1). Averroès montra l’aveuglement fondamental de ce schéma de la cognition, dont la modernité n’était pas consciente et ne l’est toujours pas. L’interprétation de la cognition d’Avicenne comme une éclipse de la substance première porte à son paroxysme la recherche d’une nouvelle forme de métaphysique dans la falsafa. La modernité et la postmodernité effectuent un déplacement du schéma proposé par le Commentateur dans le cadre du mécanisme freudien d’inversion en son contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*) mentionné plus haut (ch. 1.2). Les avicennistes ont créé le simulacre objectif de l’enseignement d’Averroès dans la figure de l’averroïsme latin. Une telle erreur faisant l’époque (*Irrtum*) produit malheureusement une véritable *damnatio memoriae* concernant la métaphysique du Commentateur. Les sophistes latins modernes, sous la direction des Furies munies de l’éducation académique, produisent un parfait simulacre d’Averroès. Cette idole moderniste a été progressivement diabolisée ou réhabilitée aujourd’hui jusqu’à devenir une caricature tragicomique. Le produit sophistiqué des modernistes et des postmodernes obscurcit à la fois le sens original de l’œuvre d’Averroès et la tradition donnée par les véritables connaisseurs de la pensée du Commentateur jusqu’à la fin du XIIIe siècle. En raison de la victoire de la modernité avicenniste dans la métaphysique de l’Occident latin surgit l’époque de l’oubli de la substance première (*Seinsvergessenheit*) en mode de l’*Irrtum* objectif. Les Érinyes satisfaites sont allées dans le monde souterrain objectivement inexistant, où ils ont une résidence permanente dans l’archaïque Léthé. Au temps de l’ignorance postmoderne (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6), le modèle nihiliste contemporain de la métaphysique achève l’œuvre divine des Furies.

Procédons maintenant à l’analyse de la gigantomachie entre Avicenne et Averroès selon l’écriture CMDA. La révélation de l’existant dans l’intellect humain dépend de l’interprétation correcte du processus de l’abstraction. Le commentaire d’Averroès sur le passage clé du *De anima* II. 5 (417a1–2) propose un sens différent de la dénudation d’Avicenne. Le Commentateur expose l’existant de face, à partir de la cognition sensuelle de la première substance hylémorphique. La citation du *De anima* sur le caractère des sens donnés *in potentia* définit l’abstraction empirique comme suit :

« De plus, dit-il, *il n’y a donc pas des sens dans l’actualité, mais dans la potentialité*, etc. À cela nous répondons que la perception sensorielle n’est pas donnée comme une faculté active (*sensus non est ex virtutibus activis*) qui agirait d’elle-même (*que agunt ex se*) et sans aucun moteur extérieur qui est pourtant nécessaire à la cognition fondée sur les sens. Les sens sont des facultés passives, qui ont besoin d’un moteur extérieur (*sunt ex virtutibus passivis, que indigent motore extrinseco*) ; par conséquent, ils ne possèdent pas la faculté du sentir par eux-mêmes. Le bois ne brûle pas non plus de lui-même, mais il a besoin pour cela d’un facteur extérieur, à savoir le feu. » [[215]](#footnote-215)

Les sens n’ont comme base aucun composant actif (*non est ex virtutibus activis*), qui agirait dans l’âme de lui-même. Cela signifierait que les sens contiennent leur propre actualité donnée par la subsistance à la manière d’une substance quelconque (*agunt ex se*). Dans un tel cas, les sens subsistants n’ont besoin de la chose extérieure que comme supplément à leur propre actualité. Ceci contredit le cours actuel de la cognition. Elle est initiée selon le mode *per prius* par les premières substances qui existent en dehors des sens (*provenit ab eis motore extrinseco*). Les sens et après eux l’intellect ont un caractère fondamentalement réceptif (*sunt ex virtutibus passivis*). Par conséquent, les sens ont besoin d’une substance actuelle extérieure pour pouvoir reconnaître (*indigent motore extrinseco*). De cette façon, la vérité peut naître comme une relation adéquate (*proportio*) entre la première substance actuelle et sa réception sensuelle et ensuite intellectuelle. D’après la citation citée, il est évident que la CMDA place la cognition sensuelle à la première place. L’interprétation doit assurer un effet causal de la première substance sur les sens et sur l’intellect, car la métaphysique suppose la causalité des corps explorés par la physique.

Thémistius préservait cette nature de la cognition selon le datif métaphysique. Son *intellectus materialis* implique la transition de l’actualité sensuelle à la réceptivité de l’âme. Averroès, en adoptant le schéma de Thémistius, s’est assuré du fait clé que la cognition est entièrement en notre pouvoir et que l’intellect réceptif n’est pas la substance cosmique détachée à la Alexander. Le commentaire de la partie citée du *De anima* 429a18 confirme qu’une correspondance va de la direction de la substance réelle à sa cognition (*sicut sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia*).[[216]](#footnote-216) La correspondance de l’intellect avec la chose réelle commence à partir de reconnaissance sensuelle de la substance première externe, qui détermine proportionnellement sa reconnaissance universelle dans l’intellect. Ce lien causal et donc vrai entre la première et la seconde substance est confirmé par les nombreux termes du CMDA : *proportio*, *dispositio* ou *similitudo*. Le concept de la vérité d’Averroès dans le cadre de la *proportio* se rapporte au texte du *De anima*, qui souligne le lien entre la cognition sensorielle et la cognition intelligible. La justification de cette *proportio* suit le *De anima* 429a14–18 sous la forme de la correspondance (ὁμοίως ἔχειν) entre la cognition sensuelle et la cognition intelligible.[[217]](#footnote-217) La traduction oxfordienne de la dernière phrase de la note de bas de page est la clé de l’interprétation *De anima*, puisqu’elle est faite en mode du « Sophisme Oxfordien » (*Oxfordian Fallacy*). La perspective de compréhension (*Bezugssinn*, *Vor-blickbahn*) va de l’esprit des illuminés à la chose matérielle. L’interprétation de cette similitude (ὁμοίως, *similiter*) entre les sens et l’intellect met en évidence la différence fondamentale entre le Commentateur et les alexandrins modernes. La traduction inverse l’ordre de la cognition, qui dans l’original part de la direction des sens et pas du côté de l’intellect. Les modernes expliquent le lien à la manière néoplatonicienne, c’est-à-dire sur le mode conflictuel de la « cognition sensible matérielle contre la cognition intelligible immatérielle. » Les avicennistes isolent les deux composantes et ils les opposent l’une à l’autre. Le modernisme ne relie les sens et l’intellect que de manière métaphorique, à la manière de la *coniunctio* externe de l’âme et du corps. Averroès est fondamentalement contre une telle séparation, car il n’est pas un averroïste moderne comme Avicenne. Le schéma de cognition part des sens et il montre que l’intellect réceptif ne peut être conçu comme l’intellect hylique d’Alexandre. Il définit ce contresens métaphysique comme substance potentielle (*hoc aliquid*) extérieurement liée au corps. Alfarabi rejeta le concept de l’*intellectus* *in potencia* hypostasié dans son interprétation *De anima* (ch. 2.1.1). La cognition ne provient pas d’un intellect hypostasié ou acquis ajouté à l’âme par les alexandrins. Dans ce cas, elle avait sa propre actualité donnée sous l’apparence d’une forme immatérielle. L’introduction d’une nouvelle substance ou hypostase dans la définition de l’âme humaine comme premier principe inné de la cognition ou du *cogito* cartésien rendrait impossible la cognition universelle selon le principe « *anima est quodammodo omnia* » (*De anima* 431b21). Par conséquent, Averroès ne peut pas accepter l’argumentation de Thémistius et de Théofrastus. Ils ont confirmé l’actualisation de la cognition à partir des sens, mais ont finalement isolé complètement la sphère intelligible de connaissance empirique. Leur *intellectus materialis* se complètement sépara de l’*intellectus possibilis* immatériel. Cet intellect immatériel et réceptif a été conçu comme une hypostase et une substance néoplatonicienne commune à tous les hommes. L’intellect acquis et réceptif des néoplatoniciens prend les formes intelligibles universelles et hypostasiées sur le mode de l’assimilation.

Averroès ne peut admettre aucune forme de *tertium ens* dans la métaphysique et dans le processus cognitif. L’argument contre les néoplatoniciens et leur version moderniste dans la falsafa (Ibn Bajja, Avicenne) souligne que l’intellect chez les êtres humains n’est pas une substance ou une forme immatérielle actuelle. La composante réceptive de l’âme doit reconnaître adéquatement (c’est-à-dire de manière véridique et universelle) toutes les substances réelles sous leurs formes matérielles et immatérielles. Cette composante de l’âme doit être réceptive au sens absolu du terme, c’est-à-dire, en tant que puissance intelligible, vide de toute actualité. Par conséquent, la faculté réceptive de l’âme ne peut être actuelle en elle-même, car la cognition humaine perdait son universalité. L’argument exclut l’intellect réceptif en tant que substance indépendante ou hypostase à la manière des alexandrins modernes et postmodernes. Le commentaire défend la division en deux facultés de cognition (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anim*a 430a14–15), en une faculté réceptive (γίνεσθαι, *potentia*) et une synthétique (ποιεῖν, *actus*). Les modernistes n’ont pas cette division fondamentale de l’*acte* *existentiel* de connaître dans le mode *ipse* en *deux* *facultés* de l’âme comme *forme* *immatérielle* de ce *corps unique*. Comme nous le verrons plus loin, chaque mot en italique détient une signification fondamentale dans les disputes ultérieures de la scolastique concernant le soi-disant averroïsme. En raison d’une métaphysique aristotélicienne mal comprise, l’intellect hypostasié représente une pseudosubstance en plus. Cette entité du troisième genre rejoint, sur le mode de la comitation avicenniste, la collection mythopoétique de déterminations objectives appelée « être humain ». La divine comédie de la modernité divise l’homme en deux substances, voire plus. Selon les modernistes de tous les groupes, l’intellect actif (*intellectus agens*) agit sur l’intellect passif hypostasié (*intellectus materialis*). De la même manière, l’artisan actif, à l’aide de son idée, transforme la matière en la formant en produit fini. La cognition est identique à l’acte de la *poiésis* platonicienne selon la production décrite par Heidegger, qui fournit l’objet devant le sujet métaphysique (*Ge-Stell*, ch. 1.2). La philosophie des néoplatoniciens modernes représente un mode mythopoétique de production démiurgique du monde. Les modernistes de la falsafa ont introduit la métaphore platonique de l’empreinte d’un sceau dans la cire dans l’explication de la cognition. Ce procédé adopta le postmodernisme cartésien. La métaphore de l’empreinte de la forme cosmique dans la cire réceptive en forme métaphorique d’intellect individualise l’*intellectus possibilis* selon l’*hypodokhē* de Platon (*Tim*. 48e –53c). La forme intellectuelle est pressée dans l’âme de manière passive, à la manière d’un sceau dans la cire (*Theait*. 191d7–9). Dans la perspective de l’herméneutique, le chemin ontologique de la compréhension (*Vor-blickbahn*) suit l’actualisation de la cognition par-derrière, de l’intellect actif hypostasié. Ce modèle prend l’intellect passif nécessairement pour la substance ou au moins pour une certaine forme d’hypostase du troisième genre. Aristote rejeta la mythologie de Platon faite pour la peuplade académique par une description précise de la cognition selon le datif métaphysique (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*, ch. 1.1). L’entendement humain conserve la présence universelle de la première substance actuelle. Son existence unique est passée dans le passé et elle est présente par son sens donné d’abord sensuellement, puis intellectuellement. Averroès refuse d’hypostasier l’intellect passif d’une quelconque manière que ce soit, car la personne cesse d’exister en tant que substance première hyparchique, indivisible. La substance est le corps matériel. L’âme est définie comme forme animatrice pour faire une majeure actualisation du corps (*quia est prima perfectio corporis naturalis organici*, CMDA III.5, 396.282–83). Le commentaire reprend la prémisse de Thémistius : l’intellect passif est immatériel et de la même nature que l’intellect actif (δυνάμει νοῦς πάντα νοήσει, εἰ μὴ πρῶτος πάντα νοεῖ ὁ προάγων αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*, 103.30–31). Malheureusement, Thémistius complètement sépara l’intellect matériel de la forme inférieure de la cognition empirique. Celle-ci est dispensée dans le cadre de l’*intellectus materialis* déterminé sensuellement. Thémistius combina l’intellect matériel avec les principes innés de cognition habituellement présents dans un intellect réceptif (*intellectus in habitu*), qu’il prit comme une sorte de substance.[[218]](#footnote-218) Cet intellect réceptif prend les formes cognitives de l’*intellectus agens* cosmique. La cognition de l’intellect habituel est en notre pouvoir, mais elle est hypostasiée. Cet intellect substantiel ne se rapporte que secondairement à la cognition sensuelle. Le fondateur de la modernité latine Rufus de Cornouailles reprit ce concept d’intellect par Avicenne (OBJ II, ch. 3.3.3). L’*intellectus possibilis* moderne agit comme substance ou forme hypostasiée dans l’être humain et la cognition est actualisée à partir de la direction de l’intellect cosmique externe. Après Thémistius, la cognition vient de l’arrière par la série « le soleil — le rayon — l’œil », car la connaissance est actualisée par l’intellect—soleil (πρώτως ἐλλάμπων εἷς, *ibid.* 103.32). La médiation de la cognition par diaphanum est complètement absente. L’intellect habituel du Thémistius ne requiert pas une cognition empirique. Le modèle platonicien affirme que la cognition procède en mode de l’illumination depuis la direction de l’intellect—soleil. L’intellect possible est illuminé par-derrière, à partir de l’intellect cosmique actuel et séparé, parce qu’il partage avec lui la même nature immatérielle et hypostatique. L’intellect immatériel réceptif et habituellement donné de Thémistius n’est pas une pure puissance, comme c’est le cas d’Alexandre.

Ibn Rushd se distingue de Thémistius néoplatonique et d’Avicenna moderne. L’intellect réceptif nouveau n’a pas de caractère extérieur et hypostasié. Il fait partie intégrante de l’âme humaine comme la forme dans le corps. Il est évident que l’*intellectus possibilis* du Commentator ne peut être une substance comme c’est le cas de Thémistius. La réceptivité de l’âme est une pure puissance, comme le confirment le *De anima* et l’Alexandre. Là encore, le datif métaphysique s’applique, qui définit l’effet fondamental de la causalité réelle pour la cognition humaine. L’intellect immatériel réceptif (*intellectus possibilis*) est donné comme faculté ou puissance de la partie intellectuelle de l’âme. Grâce à cette faculté immatérielle, elle reconnaît la chose réelle qui est déjà actualisée par les sens. Ni Alexandre ni Thémistius n’avaient cet ordre fondamental de connaissance. Le nouveau type d’intellect réceptif joue le rôle de *tabula rasa* immatérielle par rapport aux sens matériels. Ils activent l’intellect réceptif par le processus d’abstraction. L’intellect possible représente une puissance pure par rapport à l’intellect actif qui fait une autre faculté de l’âme. Par conséquent, l’*intellectus agens* en tant que composante supplémentaire de l’âme demeure uniquement dans l’être humain et ne peut être une hypostase ou une substance séparée. Averroès rejette catégoriquement l’ordre de la cognition comme l’illumination néoplatonicienne par l’intellect solaire. La double capacité de l’âme confirme la thèse d’Aristote sur les composantes passives et actives de la cognition. Averroès modifie la définition de l’intellect passif et immatériel des néoplatoniciens et surtout celle d’Alexandre. L’intellect réceptif doit être capable d’absorber tous les contenus abstraits grâce à sa passivité immatérielle. Mais les aristotéliciens du type d’Alexandre ont fait de l’intellect passif une substance indépendante en dehors de l’âme individuelle, le séparant ainsi de la cognition sensuelle. Un tel intellect n’était plus purement passif et devenait une substance moderne. Ce type d’intellect vient à l’âme humaine comme une substance indépendante ou hypostase de l’extérieur. La même chose est vraie de l’intellect actif. Les néoplatoniciens et Avicenne en ont fait une substance de forme cosmique ou une espèce hypostasiée. Chez Alexandre, l’intellect immatériel réceptif (*intellectus possibilis*) est séparé de la cognition sensuelle, ce qui est également le cas de tous les cartésiens.

Averroès défend l’unité aristotélicienne de la personne comme première substance actuelle contre les modernistes comme Avicenne. Il critique donc le concept de Thémistius. Celui décrit à juste titre l’intellect réceptif du point de vue de la puissance sensuelle, mais l’a ensuite complètement séparé comme hypostase cosmique.[[219]](#footnote-219) Le lien peu clair entre la réceptivité matérielle et immatérielle (τὸ πάσχοι) dans la définition de l’intellect matériel de Thémistius détermine la dispute entre Averroès et Avicenne et puis, entre le premier et le second averroïsme dans l’Occident latin. Le datif métaphysique détermine la cognition à partir de la direction des sens comme c’est le cas de la signification aristotélicienne dans *De interpretatione* (παθήματα τῆς ψυχῆς, OBJ II, ch. 1.1). Mais l’émergence de la cognition immatérielle n’est pas menée à son terme dans le Corpus. Aristote ne distingue pas assez clairement la cognition dans la partie empirique de l’âme et dans la partie intelligible. Il faut citer la partie clé *De intellectu* de Thémistius.[[220]](#footnote-220) Elle présente l’objectivité en mode de l’*alètheia* qui détermine toutes les prochaines séries de gigantomachie concernant l’intellect. Les points principaux concernant l’*intellectus materialis* tels qu’il a été adopté dans la nouvelle forme dans le CMDA, sont préservés dans l’original grec. Le Commentateur prend deux idées de base qui concernent l’*intellectus materialis* de Thémistius. La cognition est en notre pouvoir parce que l’intellect réceptif fait partie de notre âme et il est activé par l’expérience sensuelle. En ce qui concerne la cognition, l’expérience sensuelle est la seule partie qui est dans l’actualité, puisqu’elle est liée aux organes corporels. L’intellect immatériel réceptif, habituellement donné, est, malheureusement, dans l’enseignement de Thémistius, une substance cosmique. Elle détermine la cognition humaine par actualisation faite par-derrière, provenant du monde des formes cosmiques autonomes. L’intellect cosmique actif presse les formes intellectuelles dans la partie passive de l’*intellectus possibilis* de manière aussi autonome comme l’artisan presse la forme dans une matière passive. C’est le modèle de la cognition selon la prédication platonicienne « *in artificialibus* ». L’*intellectus possibilis* d’Alexandre est une substance séparée et immatérielle, ce qui contredit la ligne aristotélicienne du CMDA. Comparé à Thémistius, le concept d’*intellectus possibilis* d’Alexandre garde pourtant un mérite fondamental : l’intellect réceptif est immatériel et une pure possibilité. Dans l’enseignement d’Alexandre et de Thémistius, la séparation de l’intellect immatériel en tant qu’entité indépendante rendait impossible le concept de vérité comme *proportio* entre la cognition empirique et rationnelle. En plus, elle introduit la pluralité des substances dans la personne. L’erreur capitale de la modernité est née de l’actualisation de la cognition immatérielle à partir des formes éternelles. Averroès résume ce contresens dans la formulation suivante : « Si l’intellect actif et passif est éternel, alors le résultat de leur activité doit aussi être éternel » (*quando enim agens fuerit eternum et patiens fuerit eternum, necesse est ut factum sit eternum*, CMDA III.5, 392.152-53). Adopter la thèse d’Avicenne sur l’intellect comme une hypostase détachée dans l’homme conduirait à des conséquences absurdes. Les conséquences de la conception moderniste de l’intellect comme une substance ou une hypostase actuelle sont, selon Averroès, totalement paranoïaques, pour de nombreuses raisons (CMDA III.5, pp. 406–409). La connaissance de l’intellect séparé agissant sur la cognition humaine, elle produisait un contenu identique pour tout le monde. La pensée individuelle ne reconnaîtrait qu’elle-même à cause de son actualité éternelle. Le contenu associé abstrait des sens devait être également éternel et immuable comme l’intellect, parce que son actualité permanente imprimerait la forme intelligible sur les cogitations. Il n’y aurait pas d’acte indépendant de connaissance selon notre volonté personnelle. L’intellect séparé reconnaîtrait à travers nous, juste comme l’artisan traite son outil selon sa volonté démiurgique. L’être humain existerait comme espèce éternelle indépendante en dehors de l’existence de l’individu réel. L’intellect passif dans l’être humain ne peut pas être une substance, car il aurait sa propre forme actuelle. Il aurait reconnu seulement lui-même, peut-être le contenu de l’intellect actif, mais il n’aurait jamais la reconnaissance intellectuelle réceptive des choses matérielles, sensuellement reconnues.[[221]](#footnote-221) Le cours actuel de la cognition ne serait pas défini comme le processus dynamique d’abstraction des sens. Il ne serait pas terminé par la cognition intelligible dans « cet homme » (*ipse homo*) dans l’exercice de la pensée d’une substance unique. Le modèle d’Averroès de l’unité de la personne dans le mode *ipse* préserve le travail de l’intellect en nous (*continuatio*) comme une disposition de l’âme, qui ne s’actualise qu’à partir des sens.[[222]](#footnote-222) Siger de Brabant était le seul philosophe en Occident qui comprenait pleinement cette ipséité de la personne, comme le confirme son commentaire sur le CMDA. Il défendit l’ipséité de la personne contre les semi-averroïstes comme Thomas d’Aquin (*homo ipse intelligit*, OBJ III, ch. 4.4.4). L’écriture CMDA fait une critique permanente des modernistes. Ils sont sous l’influence de diverses formes du *tertium ens*, donc incapables de distinguer l’intellect comme première et seconde substance. Le concept universel de l’intellect (*quartum genus*) est donné comme *idem*, c’est-à-dire dans l’identité logique du concept. L’acte de la cognition est donné dans le mode *ipse* et il est expérimenté dans la première personne. L’ipséité de l’intellect est effectuée par la personne en tant que première substance actuelle. C’est pourquoi la prédication de la connaissance doit être faite par l’imposition, car l’intellect travaille à travers l’âme corporelle (*tertium genus*). Les chapitres précédents ont montré que la forme de la chose connue dans l’âme est conçue par les néoplatoniciens et Avicenne par-derrière, à partir de la direction de l’intellect actif séparé. Par conséquent, la cognition sensuelle n’a pour les alexandrins qu’une fonction propédeutique (ch. 2.3.1). Les deux formes d’intellect immatériel et séparé (*possibilis, agens*) garantissent une cognition nécessaire, éternelle et universelle. Cette mythologie fait la principale devise de la modernité qui combinait l’acte de penser et sa prédication en une seule forme de *tertium ens*. Les modernistes contemplent leur propre monde à travers le concept mythologique de l’intellect—soleil comme substance du troisième genre. Averroès ne peut pas faire de la composante passive de l’intellect une pseudo-substance comme c’est le cas de la matière sensuelle. Alors, il perdrait la causalité et le lien entre les sens matériels et l’intellect immatériel. L’intellect ne peut pas être séparé de la cognition sensuelle dans le mode de « *separatus »*. Le concept de la vérité comme correspondance était invalide. Dans ce cas, la vérité moderne entrerait en vigueur, en forme de l’assimilation des toutes sortes du tertium ens. L’intellect n’est pas un « *hoc aliquid »* à la manière du postmodernisme cartésien déterminé par des modernistes tels qu’Alexandre, Thémistius, et Avicenne.[[223]](#footnote-223) Un tel intellect s’actualiserait soit par lui-même, soit par une actualisation par-derrière par rapport à l’intellect actif. L’intellect actif se situait dans les sphères cosmiques, dans l’idée innée ou dans l’imagination postmoderne or dans le matrix contemporain créé par les mathématiques. Le lecteur critique d’Aristote sait que toute actualisation substantielle de l’intellect réceptif aurait pour effet que l’intellect ne connaîtrait plus le monde à la manière de *tabula rasa*.[[224]](#footnote-224) Averroès n’est en aucun cas un averroïste, ni selon Thémistius ni selon Alexandre.

Le chemin de la connaissance, selon le datif métaphysique, est donné en trois étapes. La connaissance commence par la première substance réelle, donnée de manière hylémorphique, qui agit sur les sens et l’intellect dans l’âme déterminée comme *tabula rasa*.

« Par conséquent, dans l’âme se trouvent les intentions et les compréhensions, et en dehors de l’âme il n’y a ni les unes ni les autres, mais seulement des choses matérielles, qui ne sont en aucun cas les compréhensions. »[[225]](#footnote-225)

Il y a une division nette entre la première substance dans la réalité et sa *quidditas* comme substance seconde reconnue dans l’âme. La suite de la citation lie les deux formes d’intentionnalité à l’acte existentiel de l’âme personnelle, qui est donné sur le mode de l’ipséité (*in hac dispositione*). Ainsi, un acte de cognition est créé dans l’âme en tant qu’une forme immatérielle du corps unique. La *quidditas* intentionnelle de la chose (*secundum quod est*) est donnée dans double intentionnalité, qui est ensuite complétée par la cognition universelle.

« De plus, le *De anima* dit : “*dans quelle mesure ceci est disposition de l’âme et dans son intentionnalité,*” parce qu’il ainsi sépara des intentions que l’intellect reprend. Ces intentions sont universelles (*ille enim sunt universales*) et c’est seulement par elles que l’intellect est vrai. » [[226]](#footnote-226)

La première intention concerne la cognition sensorielle, commune aux êtres humains et aux animaux. La seconde intention est immatérielle et donnée uniquement aux humains comme intuition intellectuelle qui forme le concept. La vérité en tant que correspondance aristotélicienne est assurée par le fait que la cognition est née par l’actualisation partant de la direction de la chose réelle, passant à travers la réception intentionnelle sensuelle et ensuite intellectuelle. Toutes les deux formes appréhendent la première substance séparée. Par conséquent, Averroès insiste sur la différence principale entre l’acte d’intentionnalité dans la pensée et l’existence de la chose réelle (*extra animam nun sunt neque intentiones neque comprehensiones*). Il propose un système de cognition qui distingue trois composantes fondamentales : 1) une chose réelle (*modus essendi*) ; 2) l’acte de cognition dans l’âme du corps conçue comme *ipse* existentielle (*modus intelligendi*) ; 3) le double contenu de la cognition dans le mode *idem* fait par les deux composantes de réception et d’intentionnalité, sensuelle et intellectuelle (*modus cognoscendi*). Avicenne, Descartes et Husserl ne respectent pas cette différence entre l’*idem* du cognitif et l’*ipse* du cognitif, et entre la double intention et la chose extérieure. Les deux façons (*modus intelligendi, cognoscendi*) font une fausse unité d’intellect objectif qui ne peut pas exister. Pour Averroès, *intellectio* et *intellectus* font deux formes d’existant différentes au niveau de la première et de la seconde substance. Les modernistes n’ont pas cette structure triple de la cognition parce qu’ils prennent les objets intentionnels *univoce* avec l’être des choses selon le concept noématique d’Avicenne (*hoc esse tantum*). Le moderniste et l’intellect objectif « est » une chose, ce qui fait la modernité vraiment mignonne. Le concept de l’existence minimale forme une nouvelle version de l’espèce—substance du troisième genre. Dans l’immanence de la conscience pleinement actuelle émerge la transcendance de la signification primaire actuelle. C’est la « chose actuelle » (*die Sache selbst*) de Husserl dans le mode d’existant spécifique du troisième genre. Le modèle identitaire de la vérité procède à l’Avicenna, voire la *coaequatio* de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). Avicenne exécuta le premier modèle de vérité moderne comme assimilation fondée sur la *certitudo* des sujets (*veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa*, ch. 2.3.2). La correspondance aristotélicienne a été remplacée par la *certitude* subjective fondée sur l’identité objective de l’existant du troisième genre comme substance moderne (*res*). Avicenne et les modernistes occidentaux ne peuvent avoir un concept de la vérité comme correspondance entre les choses réelles et l’intellect, à la différence d’Averroès. Le postmodernisme cartésien et husserlien prend la vérité comme assimilation d’une seule et même forme, qui est évidemment observée dans l’intellect et donnée de manière contingente dans le monde. L’intentionnalité de la modernité se fonde sur la dénudation de l’existant du troisième genre, que l’illuminé contemple par la vision eidétique directe. La citation du CMDA montre quelque chose de radicalement différent. La correspondance causalement donnée se rapporte au datif métaphysique. La vérité est fondée à partir de « *res* » comme première substance existant dans la réalité. L’intellect aristotélicien est actualisé à partir de la première substance reconnue sensuellement. Il prend les intentions dans l’acte immatériel de reconnaissance (*ab intentionibus quas recipit intellectus*). L’identité des cognitions est donc à distinguer fondamentalement de l’ipséité de l’intellect. Les contenus intentionnels doivent être universels, car l’intellect réceptif est par nature la faculté immatérielle de l’âme humaine. Dans ce point important, Averroès confirme la définition d’Alexandre de l’intellect réceptif comme une potentialité pure. Sa définition citée ci-dessus confirme que la connaissance progresse de la potentialité à l’actualité (εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος). Il est évident que la cognition dans l’intellect part des potentialités pures (ἐκ δυνάμεως δῆλον). Averroès apprécie beaucoup la définition d’Alfarabi de l’intellect en puissance selon Alexandre. Une nouvelle forme d’*intellectus in potencia* représente la capacité de la partie intellectuelle de l’âme. La réceptivité commence au niveau de la connaissance sensuelle, lorsque se produit la première impulsion de causalité réelle et d’actualité dans le processus de cognition. La cognition procède par la réception immatérielle (*intellectus possibilis*) et par l’abstraction active (*intellectus agens*) à la connaissance immatérielle finale. Ce concept de l’intellect réceptif fait l’imposition dans le mode *ipse* (*tertium genus*) et son contenu universel suit la prédication de la supposition dans le mode *idem* (*quartum genus*). Cette double perspective sur l’intellect complètement disparut dans la modernité. Les modernistes n’ont donc pas la conception de la vérité comme *proportio* introduite par le Commentateur. Mais le néoplatonicien Thémistius correctement définit le cours de la connaissance qui est basé sur l’actualisation de l’intellect matériel donné individuellement. Mais l’individu moderne est une substance du troisième type, ce qu’Averroès contesta. Par conséquent, il clairement définit l’âme humaine (*anima intellectiva*) comme une forme d’un corps matériel unique. Ce corps sensuel constitue la personne en tant que première substance réelle indivisible selon les *Catégories*. Une attitude tout aussi différenciée que celle de Thémistius existe à l’égard du commentaire d’Alexandre sur le *De anima* que le Second Maître réinterpréta de manière nouvelle. Alexandre, malheureusement, ne peut pas retenir un schéma aristotélicien complet de concordance de la chose et de l’intellect. Il l’a fatalement interrompu au moment de transition de la cognition sensuelle à la cognition intellectuelle. Alexandre fait de l’intellect matériel une composante inférieure de la cognition au niveau des sens (*intellectus materialis*). Selon Alexandre, seul cet intellect existe en mode d’ipséité, car il forme une composante de la personne en tant que substance première hylémorphique. Le commentaire corrige le point de vue erroné d’Alexandre, que le moderniste Ibn Bajja introduisit dans la falsafa. La réceptivité selon les alexandrins fait partie du corps hylémorphique. Il n’y a pas de la forme réceptive de l’immatérialité qui commence par le travail des sens. Or, c’est précisément cette immatérialité de la pensée que Thémistius retient dans le concept d’intellect matériel sensuellement déterminé.

« Alexandre dit dans son écrit *Sur l’intellect* selon l’interprétation d’Aristote que l’intellect matériel est une faculté donnée sur un substrat hylémorphique (*intellectus materialis est virtus facta a complexione*). » [[227]](#footnote-227)

Alexandre et après lui Ibn Bajja, en contradiction avec l’œuvre *De anima*, ne font de l’intellect réceptif qu’une faculté matérielle, qui est liée au corps en tant que substance première (*virtus facta a complexione*). Ils séparaient ainsi la cognition sensorielle et la cognition intellectuelle et abolissaient la proportionnalité entre les sens et l’intellect. Cette solution, cependant, était orthodoxe et aristotélicienne à tous les autres égards, car elle maintenait la cognition immatérielle dans le cadre de la vérité comme *proportio* des formes abstraites faites à partir des sens. Alexandre et après lui Ibn Bajja obtiennent l’individuation de l’intellect par l’actualisation faite de face ; leur intellect réceptif n’était plus immatériel et il ne retient que la cognition empirique. L’homme aurait alors une cognition totalement semblable à celle des animaux, ce qui est la position contemporaine nihiliste des neurosciences. Une telle vision ne correspond en rien à l’humanisme authentique d’Alfarabi défendu par le Commentateur. Alexandre définit l’intellect réceptif en contradiction avec l’intellect matériel. Sa conception de l’intellect réceptif séparé comme une pure puissance intellectuelle n’admet aucune action matérielle du corps (οὔτε σώματος δύναμις ὤν), et il s’agissait donc d’une pure puissance (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς, ch. 2.1.1). Cela a donné naissance au concept de l’*intellectus possibilis* en tant que substance immatérielle ; cependant, celui-ci était entièrement distinct de l’intellect hylique incorporé dans le corps et déterminé par les sens. Averroès, dans la dernière étape de sa pensée, n’était plus un moderniste et un alexandrin. Cet aristotélicien tenait l’*intellectus possilibis* immatériel dans un corps animé et pas du tout comme l’hypostase néoplatonicienne indépendante d’Alexandre. L’unité de la personne exige que l’*intellectus possilibis* fasse partie de la puissance immatérielle de l’âme, mais pas comme un composant externe du corps à la manière d’Alexandre et d’Ibn Bajja. L’intellect hylique d’Alexandre ou l’intellect matériel de Thémistius doit recevoir des impressions, ce qui fait que l’*intellectus possibilis* immatériel est défini comme une pure puissance.

Ibn Rushd conclut la critique d’Alfarabi sur Alexandre à l’aide du terminus *intellectus in potencia*. Nous avons cité d’Alfarabi le passage clé sur le commentaire d’Alexandre *De anima liber cum Mantissa* (107.15–20), qui définit l’intellect hylique (ch. 2.1.1). Alexandre rattache la cognition passive au corps matériel. Cet intellect pleinement matériel n’avait aucune possibilité d’actualisation parce que l’intellect immatériel réceptif lui était donné en mode « *separatus* ». Grâce à l’existence de la matière, ce n’est pas un problème de définir la première étape de la cognition dans le cadre de la « puissance—acte », qui opère à travers le corps comme un substrat unique. On peut même l’effectuer dans le cadre de la prédication univoque. Cependant, l’intellect réceptif d’Alexandre est purement matériel. Cela contredit le cours réel de la cognition universelle, qui est de nature immatérielle et qui commence après la cognition sensorielle. Une contribution clé du commentaire d’Alexandre pour Averroès réside dans le fait qu’il abolit pour l’intellect humain le statut de substance néoplatonicienne et avicennienne (*hoc aliquid*). Il fait de l’intellect une puissance intellectuelle de l’âme, qui fait la forme immatérielle du corps. Selon Averroès, la performance individuelle de l’intellect soulignée par Alexandre possède sa propre quasi-matière (*intellectus materialis*), qui est actualisée par sa propre quasi-forme intellectuelle (*intellectus agens*).[[228]](#footnote-228) Le petit mot « *quasi* » garde une signification absolument principale dans le cours ultérieur des conflits. Il a été utilisé pour la première fois dans ce sens dans l’interprétation de la composante réceptive de l’âme par le Second Maître (*quasi materia et subiectum*, ch. 2.1.1). Averroès rejetait la double unité de la cognition donnée par l’actualisation par-derrière de l’intellect comme substance immatérielle séparée. Nous trouvons la première forme de cette actualisation dans Thémistius et la seconde dans Alexandre. Les deux créateurs de la version moderne et donc mythopoétique de la cognition créèrent des formes séparées de l’intellect comme substance et changèrent l’intellect d’une puissance psychique en une forme ou une substance néoplatonicienne du troisième genre. Le commentaire CMDA définit la réceptivité immatérielle de l’intellect dans le mode « *separabilis*». C’est une faculté spéciale de l’âme déterminée par la réceptivité matérielle des sens et en tant que telle, elle ne peut être séparée du corps.

La nouvelle solution de l’intellect matériel relie la conception d’Alfarabi de l’intellect possible après Alexandre remanié avec le concept de l’intellect matériel réceptif de Thémistius. La réceptivité est double, matérielle et immatérielle, ce qui assure une forme fondamentale de cognition individualisée donnée par l’actualisation de face. L’intentionnalité joue un rôle clé dans l’ensemble du processus de cognition. Elle rend possible la connaissance empirique individuelle (animaux) et établit en même temps la première forme de jugement intellectuel comme forme de base de l’affirmation vraie (humains). La même attitude a été adoptée dans l’Occident latin par l’école du premier averroïsme. Siger de Brabant la porta à un sommet dans sa philosophie. Le meilleur commentateur du CMDA de tous les temps saisit l’importance fondamentale des termes « *separatus* » et « *separabilis* » pour le concept d’intellect dans le cadre de la pleine unité de la personne en tant que première substance unique et indivisible de Boèce. Les alexandrins modernes ou postmodernes ont perdu la *proportio* aristotélicienne entre les sens et l’intellect en raison de la séparation de l’intellect des sens. Les modernistes n’ont pas de théorie de la vérité comme correspondance. Ils ont adopté la conception d’Alfarabi et d’Avicenne de l’intentionnalité, qui est donnée par l’actualisation de l’intellect acquis à partir de la direction de l’intellect actif séparé. Averroès, grâce à la conception de l’*intellectus in potencia* adoptée du Second Maître, établit une nouvelle conception de l’intentionnalité, qui est fondamentalement différente de l’Avicenne.[[229]](#footnote-229) L’intellect est actualisé dans le mode *per prius* à partir de la première substance actuelle. La structure de l’intentionnalité telle qu’elle est exposée de face est principalement différente de l’intentionnalité produite par les modernes. La cognition suit le datif métaphysique et respecte la donation réelle du sens de l’existant. L’intentionnalité humaine est donc différente du *sensus communis* animal réalisé au niveau sensuel. La cognition sensorielle de l’homme établit la première possibilité de catégorisation.

« Les sens perçoivent ce qui est sensuel et reconnaissent les intentions individuelles, qui sont différentes des genres et des espèces. Par conséquent, les sens perçoivent intentionnellement dans le cadre de cette personne particulière (*intentionem huius hominis individualis*), comme l’intention de ce cheval concret et l’intention universelle de chacune des dix catégories qui prédisent les individus (*universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium*). »[[230]](#footnote-230)

L’intentionnalité porte le langage lié aux significations générales (*significatio*). Contrairement aux animaux, l’abstraction humaine est liée à l’intellect immatériel et elle crée un sens universel. L’intentionnalité distingue deux composantes au niveau de l’imagination sensuelle et individuelle. D’une part, la forme sensuelle est donnée dans le cadre de l’imagination réceptive. Ensuite, une synthèse immatérielle procède par le processus d’*abstractio* intelligible, qui crée un sens catégorique de cette forme reconnue par la parole signifiante. La parole façonne l’abstraction dans son ensemble ; par conséquent, l’acte d’abstraction qui en résulte est à la fois réceptif et activement synthétique. Le phénomène de la parole porte une signification clé pour Averroès, car il montre l’unité de la cognition basée sur l’intentionnalité qui vient des sens au concept. Cette unité rejette l’illumination mystique des modernistes et les jeux de langage postmodernes sans relation avec la réalité. Le système de la double intentionnalité ne sépare pas la première intention de la seconde comme c’est le cas dans la séparation d’Avicenne entre le processus sensuel de l’*abstractio* et l’intuition pure de l’essence comme *denudatio* (ch. 2.3.2). L’interprétation de la cognition dans le CMDA à travers la double intentionnalité accomplit l’enseignement de l’école aristotélicienne constituée dans la Maison de la Sagesse de Bagdad (Alfarabi, Ibn Adi). Cette école de falsafa transmit à l’Occiden la vérité comme correspondance et la définition de l’être humain comme une personne unifiée dans le mode existentiel de l’*ipse*. La gigantomachie concernant l’intellect suit son cours dans l’Occident latin. Les nouveaux protagonistes furent l’école du premier et du second averroïsme, qui aboutit au nihilisme contemporain.

L’herméneutique doit revenir à la source originelle de la gigantomachie occidentale qui concerne la substance. C’est la raison pour laquelle il est nécessaire de reprendre la critique d’Averroès, déjà mentionnée, à l’égard de ses contemporains (*quod contingit Modernis*, ch. 2.4). Le commentateur propose une nouvelle forme de *proportio* faite par la double intentionnalité, *per prius* et *per posterius*. La correspondance qui en résulte médiatise le processus de cognition de deux manières. D’une part, il y a l’orientation individuelle des sens vers un objet extérieur et, d’autre part, l’orientation de l’intellect (*intentio*) vers une cognition sensuelle.

« Il a été prouvé que la faculté de cognition dans l’intellect n’est rien d’autre que la faculté qui distingue l’intention d’une chose perçue sensiblement de sa connaissance retenue dans l’imagination (*virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato*). Cette faculté est proportionnellement liée aux deux intentions (*proportio ad has duas intentiones*), c’est-à-dire à l’appréhension sensuelle de la chose et à l’intention de son imago (*ad idolum rei et ad intentionem sui idoli*). La même similitude est donnée au niveau de l’imagination sensuelle et des sens (*sicut proportio sensus communis ad intentiones quique sensuum*). La faculté intellectuelle est donnée de manière générique au niveau des facultés existant dans le corps (*de genere virtutum existentium in corporibus*). » [[231]](#footnote-231)

La citation distingue la chose réelle perçue (*res*) de la composante réceptive de l’âme (*forma ymaginata*) et de la faculté synthétique active de l’âme ou de l’intellect (*virtus cogitativa*). La similitude nécessaire à la constitution de la vérité comme *proportio* existe dans un triple registre : la chose extérieure (*res sensibilis*) — la connaissance sensible dans l’imagination (*idoli ymaginatae*) — l’activité intentionnelle liée à l’idée sensible (*intentio ad idolum rei*). L’ordre de la connaissance détermine la nécessité donnée par le datif métaphysique (*quidditas*). L’actualité déjà absente de la première substance est remaniée (c’est-à-dire représentée) dans le processus de la cognition sensuelle. La première et la plus importante synthèse en matière d’actualité et d’adéquation à la réalité sont décrites de manière brillante. La puissance réceptive du *sensus communis* établit la forme active résultante de l’espèce sensible (*ad idolum rei*). Cette espèce purement sensuelle doit être appréhendée dans la nouvelle forme de réceptivité faite intentionnellement (*ad intentionem sui idoli*). La seconde intention est propre à l’intellect, qui appréhende les espèces sensuelles à un niveau immatériel. Averroès adopte le terminus « *ma'qūl ṭhānī »* (*intellectum secundum*) d’Alfarabi et sa conception de la double intentionnalité. Le Commentateur, cependant, remanie l’enseignement du Second Maître de telle sorte qu’il laisse disparaitre l’acte d’intentionnalité mythopoétique provenant de l’illumination (*primum intellectum*, ch. 2.1.1). Sur la place vacante de mythologie moderne, il mit la correspondance proportionnellement donnée entre l’intentionnalité sensible et intelligible. La citation souligne que la similitude est proportionnellement, c’est-à-dire causalement donnée, entre les sens matériels et l’intellect immatériel. Deux directions de la cognition sensuelle se rencontrent dans la description complète. L’actualité de la cognition vient des sens et son intentionnalité sensible réceptive vient de l’âme comme une de ses potentialités. Le passage de l’actualité des sens à la potentialité de l’intellect suit le scénario fondamental des *Catégories*. Le processus de cognition va de l’imposition faite par la première substance réelle (*imago*) à la supposition d’un sens général dans l’intellect passif (*conceptus*). De cette façon, il est vrai que la similitude est faite proportionnellement. Elle est fondée de manière causale, entre les sens matériels et l’intellect immatériel. Ensuite, elle est maintenue dans la cognition unifiée comme capacité de l’âme (*ista virtus est illa cuius proportio ad has duas intentiones*). L’intentionnalité imaginative et intellectuelle et la connaissance qui en résulte sont unifiées en une seule capacité cognitive. Dans le cadre de l’intentionnalité, il faut donc distinguer d’abord la perception sensorielle matérielle et la synthèse ultérieure de *species sensibilis*. Cette espèce est également donnée aux animaux à leur niveau spécifique d’intentionnalité, de cognition et de jugement (*vis aestimativa*). L’être humain synthétise dans le cadre de la correspondance de la chose et de l’intellect l’autre forme de *species* *sensibilis* comme base du langage. La seconde intentionnalité provient de la composante immatérielle de la cognition pour créer une nouvelle forme de *species intelligibilis*. La cognition humaine diffère de la cognition animale déjà au niveau sensoriel parce qu’elle fonctionne selon un schéma différent de l’intentionnalité. La seconde forme d’intentionnalité n’est accomplie que par la faculté réceptive immatérielle de l’âme humaine (*species intelligibilis*). L’abstraction qui en résulte passe par la faculté de l’*intellectus agens* en tant que composante active de l’âme humaine. La double conception de l’intentionnalité correspond exactement au texte canonique *De anima* sur les deux facultés de cognition (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Le commentaire CMDA introduit ces deux facultés au niveau sensuel et intellectuel. La thèse de la correspondance des espèces sensuelles et intelligibles dans le cadre des deux processus d’intentionnalité (sensuelle, intellectuelle) constitue la base de la conception d’Averroès de la vérité comme correspondance (*proportio*) entre la cognition sensuelle et intellectuelle de la chose extérieure. Comme nous l’avons déjà mentionné, les deux actes sont unifiés dans une seule faculté de l’âme sur le mode *ipse* (*modus intelligendi*, *intellectio*). L’intentionnalité des animaux crée une cognition au niveau de la *vis aestimativa*. Ce type de l’ipséité animale est donné de manière sensuelle et individuelle. La description de la cognition par Averroès est basée sur la définition exacte de la double intentionnalité. L’espèce sensuelle naît dans l’imagination générale, qui synthétise l’orientation des sens vers la chose réelle. La seconde intentionnalité procède de la faculté immatérielle de l’âme. L’intellect, d’abord passif puis actif, dirige l’attention vers l’objet intentionnel déjà synthétisé dans l’imagination. La vérité en tant que correspondance surgit par rapport à la chose extérieure par le processus de la double intentionnalité (*proportio ad has duas intentiones*) dans le contexte de la réception intentionnelle et de la synthèse holistique.

Averroès fonda la connaissance sur le modèle de l’illumination de l’existant de face, à partir de l’intentionnalité intelligible. L’intention va d’abord aux espèces sensuelles, qui sont reprises dans la première intention. Elle est reçue dans un deuxième temps par l’*intellectus possibilis* immatériel et purement potentiel. Un tel intellect n’est qu’une faculté de l’âme parce que son acte se déroule sur le mode de la réceptivité pure et intellectuelle. Le concept de double intentionnalité se distingue au niveau de la correspondance des *species* doubles (*sensibilis, intelligibilis*). Cela empêche l’émergence de l’existant du troisième genre. Le cours de la connaissance suit la production du sens de l’existant par l’imposition catégorielle, ce qui confirme la thèse fondamentale des *Catégories*. La structure de l’intentionnalité confirme l’actualisation de la cognition faite en face, à partir de la première substance réelle perçue sensuellement. Cette correspondance de la réalité et de l’intellect fonde la vérité comme proportionnalité entre la chose et l’intellect. Par conséquent, le Commentateur est l’auteur de la théorie de la correspondance de la vérité, et non Avicenne. L’intentionnalité moderne des avicennistes modifia le caractère réceptif de l’*intellectus possibilis* pour être une sorte d’hypostase actuelle. Averroès affirme contre le concept de l’intellect matériel corporel de Thémistius que la forme abstraite de la chose unique est immatérielle. Contre Alexandre est confirmé que l’*intellectus possibilis* immatériel et pleinement potentiel reçoit ses intentions de la première intention par sa propre seconde intention. L’intellect matériel ainsi défini reste un composant individuel de l’âme par la combinaison de l’*intellectus materialis* de Thémistius et de l’*intellectus possibilis* d’Alexandre. En même temps, cet intellect réceptif fonctionne sur le mode de l’*intellectus possibilis* immatériel de Thémistius, que ce néoplatonicien, malheureusement, conçoit comme une substance séparée du corps individuel. Par conséquent, le CMDA doit rejeter la conception de Thémistius de l’intellect réceptif comme substance et lui oppose la conception d’Alexandre de l’intellect réceptif comme pure puissance. De cette façon, l’*intellectus possibilis* doit être séparé de l’intellect matériel d’Alexandre. Averroès modifia l’intellect réceptif d’Alexandre par une interprétation ingénieuse de l’intentionnalité selon le Second Maître. La correspondance résultante entre l’acte matériel et immatériel de l’intentionnalité ne crée aucune dualité moderne de la cognition des sens matériels et de l’intellect immatériel comme *tertium ens*. Cette métaphysique nouvelle et gnoséologie ne permettent pas un mélange paranoïaque de la réalité et des objets reconnus dans l’esprit, comme c’est le cas dans la modernité. La réception des sens est passive et individuelle. La première substance réelle en mode *simpliciter* et *per se* agit directement sur les organes corporels. Chaque maillon de la chaîne de l’intentionnalité et de l’abstraction possède un statut différent et établit un système de correspondance de l’intellect et de la chose sur le mode de l’actualité et de la puissance.

D’abord, la chose actuelle existe *simpliciter* dans la réalité. Ensuite, *species sensibilis* surgit dans l’acte de la première intentionnalité sensuellement donnée qui est actualisée et individualisée. L’orientation de l’intellect immatériel dans sa composante réceptive se rapporte à la chose par la première intentionnalité. La deuxième actualisation de la cognition se produit sur la base de la deuxième intentionnalité. Elle produit *species intelligibilis* universelle et potentielle. L’acte de cette intentionnalité est réalisé par la composante purement potentielle de l’*anima intellectiva* qui est défini comme *tabula rasa*. Averroès exclut chaque substance aristotélicienne et hypostase néoplatonicienne des processus internes de la cognition. L’intellect, en tant que pure puissance, est capable de recevoir toute actualité donnée par les sens. Cette capacité de l’âme étant purement potentielle, elle reçoit tout à sa manière, c’est-à-dire en mode de l’intentionnalité immatérielle. Ce mode de connaissance déjà immatérielle passe par le processus d’abstraction dans la composante active de l’intellect. Le résultat est une notion catégorique (*conceptus*). Averroès définit un nouveau type d’intellect par cette synthèse, qui caractérise son interprétation ingénieuse et jusqu’ici inégalée d’Aristote.

« Si l’on considère l’ensemble des définitions d’Aristote et qu’on les met bout à bout, il est clair qu’il garde en tête ce qui suit. Lorsque l’intellect possible est actualisé, la faculté active de cognition (*intelligentia agens copulabitur nobiscum*) s’unit à nous. Grâce à cette faculté, nous comprenons aussi les choses extérieures à nous-mêmes (*per quem intelligemus alias res*). Grâce à elle, nous rendons les choses sensibles effectivement intelligibles (*per quam faciemus res sensibiles esse intellectas in actu*), lorsque cette faculté active devient forme en nous (*secundum quod ipse efficitur forma in nobis*). » [[232]](#footnote-232)

La phrase clé de l’intellect passif et actif comme « *forma in nobis* » signifie un double rejet de l’intellect séparé comme substance. Les néoplatoniciens et l’Alexandre aristotélicien ont créé un *intellectus possibilis* immatériel comme une hypostase moderne, et ils l’ont associé à un *intellectus agens* complètement séparé. Thémistius adopta une approche similaire en incluant l’intellect matériel dans la réception sensorielle et en séparant l’*intellectus possibilis* et l’*intellectus agens*. Averroès rejeta la solution traditionnelle néoplatonicienne (Thémistius, Alexandre Aphrodisias, Théophraste) et les solutions modernes de ses contemporains, qui séparaient l’intellect matériel ou réceptif de la cognition sensuelle à la manière d’Alexandre (Avicenne, Ibn Baddja). Il proposa une nouvelle médiation comme la performance de l’âme immatérielle faite en deux facultés (réceptive et active) au niveau des capacités (sensuelles et intellectuelles) de l’âme humaine. La nouvelle définition de la vérité et de la cognition n’a pas besoin d’un intellect acquis (*intellectus adeptus*), qui sert de forme hypostatique et matérielle de réceptivité dans l’acte individuel de cognition. Les néoplatoniciens et Avicenne gardent l’intellect acquis et son activateur externe comme *intellectus agens*. Cette mythologie apporta le monde des formes immatérielles de la sphère de l’intellect actif cosmique (*Dator formarum*) dans la cognition humaine. Le schéma moderne de la connaissance a besoin même de deux entités hypostatiques inexistantes du troisième genre. Averroès n’était pas un moderniste mythologique et illuminé, donc il ne pouvait pas accepter une telle défaite de la pensée critique. La nouvelle forme d’intellect matériel fonda une nouvelle histoire de la métaphysique occidentale. La tradition ultérieure du premier et du second averroïsme connaît cet intellect comme *intellectus possibilis*. L’herméneutique de l’objectivité doit déterminer de quelle manière cet évènement majeur de la connaissance (*Ereignis*) détermine l’historicité (*Geschichte*) de la métaphysique ultérieure et par conséquent l’histoire de la pensée occidentale.

### 2.4.3 L’intellect et l’unité de la personne

Un connaisseur d’Averroès pourrait objecter que de nombreuses citations du CMDA peuvent être légitimement décodées à la manière d’Avicenne ou des néoplatoniciens. L’intellect matériel ou possible (*intellectus possibilis*) apparaît comme une entité séparée, qui est comprise dans un sens univoque et il engendre la même cognition universelle chez tous les êtres humains. L’acte individuel de cognition forme une connexion (*copulatio, coniunctio*) de cet intellect externe avec l’âme disposée de l’individu. Il s’agit de l’interprétation averroïste classique du CMDA inspirée par Avicenne qui a été défendue par Thomas d’Aquin, mais pas par Siger de Brabant. L’herméneutique doit interpréter la théorie de l’*intellectus* *possibilis* dans la CMDA, qui est universelle dans les individus et aussi dans toute l’humanité. Averroès n’était pas un averroïste comme les modernistes de toutes sortes. La conception double de l’intentionnalité résolut les déficiences de Thémistius et d’Alexandre et elle créa une nouvelle conception de l’intellect comme cognition réceptive et synthétique dans le corps animé. La théorie de l’intellect réceptif séparé désavoue la concordance de l’intellect avec les sens, rendant la cognition individuelle impossible. De plus, l’intellect humain en tant que substance indépendante conduit à une pluralité des substances dans l’homme, ce qui contredit l’unité réelle de la pensée faite dans « mon » corps. L’existant du troisième genre ne peut pas exister dans la métaphysique classique. La personne humaine ne contient pas plusieurs substances. Les choses existent comme les premières substances *simpliciter* dans la réalité. La philosophie doit reconnaître adéquatement cette unité existentielle de la personne et la prédire selon le datif métaphysique. L’interprétation *De anima* doit expliquer la manière phénoménologique dont la personne se reconnaît comme la première substance. Siger de Brabant et les connaisseurs d’Averroès de l’Université de Paris étaient les seuls sages capables de reconnaître cette interprétation du CMDA en profondeur. Il n’est pas étonnant que le modernisme avicenniste les prît pour les « averroïstes ». La gigantomachie concernant l’intellect a été transférée dans l’errance objective (*Irre*). Les avicennistes médiévaux et les postmodernes fabriquaient un concept homonyme de l’*intellectus possibilis*, qu’ils conçoivent comme une entité indépendante placée en dehors de l’architecture de la double intentionnalité et au-delà de l’existence de la personne réelle. L’erreur capitale du modernisme dans la figure du soi-disant averroïsme est faite par prédication catégorique et erronée de l’intellect réceptif et actif dans l’homme. En introduisant la version logique du *modus ponens*, les modernistes métamorphosèrent l’intellect en une hypostase néoplatonicienne. Ils ont accompli la glorification de l’intellect comme substance mythologique du troisième genre. Les avicennistes négligent la différence métaphysique qui forme la prédication hyparchique. L’architecture de la métaphysique classique est construite sur l’imposition, car il se rapporte à la perspective ontologique de compréhension sur le plan de « substance *qua* substance ». La métaphysique moderne est bâtie sur la supposition qui se rapporte à la perspective subjective. Cette trajectoire de compréhension produit le savoir objectif sur le plan « *ens inquantum ens*. » Les avicennistes désavouent la différence métaphysique qui forme la prédication hyparchique de la première substance au moyen du datif métaphysique (*qua—inquantum*). Le mécanisme de défense des *Modernorum* organisé par les Furies éduquées académiquement projeta le simulacre moderne appelé « *intellectus possibilis* » dans la métaphysique d’Averroès selon le mode freudien d’inversion dans le contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*). L’herméneutique doit clarifier le mécanisme de cette projection erronée. Examinons un cas typique du CMDA concernant l’intentionnalité commentée ci-dessus. La séparation de la cognition de la chose réelle établit une double conception de l’intentionnalité et la double espèce sensible et intelligible. Ce fait prit un rôle essentiel dans les disputes de la première moitié du XIIIe siècle. Une seule et même âme donnée dans la personne comme substance première acquiert deux dispositions différentes et deux capacités différentes. D’abord, l’âme prend des formes potentielles à travers l’abstraction médiatisée par les sens. Ensuite, l’âme reconnaît ces formes abstraites d’une manière immatérielle. Il est alors vrai que l’intellect immatériel dans l’homme est, au niveau purement formel, la même faculté de cognition réceptive et synthétique que la cognition sensuelle.

« Il était nécessaire de mettre ces deux activités dans notre âme (*has duas actiones anime in nobis*), afin que l’une reçoive la connaissance intellectuelle et que l’autre la produise (*recipere intellectum et facere eum*). L’agent et le récepteur sont les substances éternelles (*agens et recipiens sint substantie eterne*), et cela parce qu’ils sont soumis à notre volonté. Nous possédons la capacité d’abstraire les contenus intellectuels, et aussi de les comprendre (*abstrahere intellecta et intelligere ea*). L’abstraction n’est rien d’autre que la capacité de faire reconnaître intellectuellement les intentions sensuelles dans l’acte, car elles n’étaient auparavant reconnaissables qu’en puissance (*facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia*). La cognition n’est rien d’autre que la réception de ces intentions (*intelligere autem nihil aliud est quam recipere has intentiones*). »[[233]](#footnote-233)

Par rapport à l’interprétation précédente, il faut présupposer que le texte rejette la conception de l’intellect comme une substance indépendante. Les modernistes fabriquèrent cette conception aberrante de l’intellect réceptif en tant que substance actuelle du troisième genre. Ce concept manque à la fois de forme autonome et de matière autonome pour des raisons de principe. La phrase énigmatique présente le problème fondamental des interprètes scolastiques et de l’exégèse contemporaine du CMDA : « L’agent et le récepteur sont les substances éternelles (*agens et recipiens sint substantie eterne*), et cela parce qu’ils sont soumis à notre volonté. » L’interprétation avicenniste du CMDA, connue surtout à travers Thomas d’Aquin, combina les deux déterminations de telle manière qu’elle créa une conception averroïste de l’unique intellect passif pour tous les êtres humains sur le mode de la substance éternelle. L’actualisation de l’intellect acquis dans le mode de l’*intellectus* *in effectu* remonte à l’interprétation d’Alfarabi propagée par Avicenne (ch. 2.3.2). La réceptivité d’Avicenne procède sur le mode de l’actualisation par-derrière. L’*intellectus* *adeptus* individuel donné comme hypostase actuelle dans l’âme est illuminé par l’*intellectus* *agens* cosmique séparé. Les modernistes définissent l’intellect hypostatique comme une forme différente de *tertium ens* et ils attribuèrent à tort cette absurdité à Averroès. Dans ce cas, la faculté réceptive de l’âme constitue l’hypostase actuelle et immatérielle d’Avicenne (*hoc aliquid*). Ce procédé donna naissance à l’intellect potentiel comme espèce néoplatonicienne selon Alexandre et Thémistius qui a été appliqué à la philosophie d’Averroès concernant l’*intellectus* *possibilis*. L’interprétation averroïste du CMDA est née dans les cercles du modernisme latin. Ils ont appliqué la théorie de l’illumination et la conception panthéiste de David de Dinant à la théorie du Commentateur (OBJ II, ch. 3.3.3). Cette interprétation tragicomique entraîna le fait que le simulacre de l’*intellectus* *possibilis* d’Averroès est compris jusqu’à aujourd’hui par la voie avicenniste faite comme *copulatio*. L’intellect séparé se connecte à l’intellect humain matériel par *coniunctio* (OBJ III, ch. 4.5.1). Les avicennistes unissent de manière objectiviste les substances séparées du troisième genre en une unité schizophrénique de la personne. Du point de vue du CMDA, ils ne sont pas capables de voir le phénomène de la *continuatio* comme un véritable acte de cognition. L’exercice réel de la cognition se déroule dans le mode *ipse*, c’est-à-dire dans la personne unique et hylémorphique qui connaît à travers différentes potentialités de l’âme immatérielle. L’intellect réceptif des modernistes représente une entité objective sous la forme du *tertium ens*, ce qui, selon Averroès, est un non-sens absolu. Le chapitre précédent donne les raisons du rejet d’une union hypostatique de différentes formes de l’intellect substantiel. L’intellect n’est pas une hypostase objective, parce qu’un tel contresens ne peut pas exister dans la réalité. L’intellect est une puissance immatérielle de la personne vivante actuelle et il détermine la manière fondamentale « comment » (*das hermeneutische Wie*, ch. 1) nous reconnaissons des valeurs et des formes universelles. Averroès est fondamentalement et principalement intéressé par la façon dont nous connaissons (*Bezugssinn*). La question moderne et postmoderne du « quoi » en est de telle ou telle formes d’intellect (*Gehaltsinn*), cette question est entièrement secondaire pour le Commentateur. Si cette question secondaire est posée par la prédication faite *per prius*, elle représente une erreur fondamentale. Elle introduit l’exploration de l’âme à partir de la direction de l’essence et non de la direction de l’acte de la personne comme substance première. Cette position du CMDA a été vue et défendue en son intégralité uniquement par Siger de Brabant. Ce philosophe chrétien finit son activité philosophique aussi tragiquement que le connaisseur islamique d’Aristote. Heidegger reprend la dispute sans connaître toute l’histoire. L’herméneutique suit l’activité cachée des Furies à l’âge de la modernité académique. L’exégèse de l’objectivité erronée ne peut accepter l’interprétation avicenniste d’Averroès, qui se termine par le classement de ce penseur comme l’initiateur de l’« averroïsme » ou du « semi-averroïsme ». L’émergence de l’interprétation averroïste d’Averroès doit être expliquée de manière à tracer cette « *obscurity* » sous-mentionnée que ce penseur rejette chez ses prédécesseurs (ch. 2.4.1).

Commençons par la question de l’intellect numériquement unique pour tous les hommes. Cette question jouera un rôle clé dans le rejet du CMDA par le second averroïsme, qui émergea à Oxford vers 1235. Averroès, contrairement à ses contemporains éclectiques, lisait le Corpus d’Aristote dans son esprit original et il rejetait en principe les solutions néoplatoniciennes des *Modernorum*. Le CMDA insiste dans le contexte de *proportio* que l’intellect matériel doit être une quasi-matière pour la quasi-forme de l’intellect actif. Le petit mot « *quasi* », souligné à plusieurs reprises dans des passages clés du commentaire, rejette la théorie unitaire de l’intellect comme une substance séparée. Les deux chapitres précédents ont montré qu’Averroès, dans le contexte de sa « méta-physique », rejetait toutes les théories qui suppriment l’unicité et l’autonomie de la première substance. Les néoplatoniciens et les alexandrins modernes comme Avicenne ne respectèrent pas la critique d’Aristote à l’égard de la définition néoplatonicienne de l’âme. Elle reste déterminée par les formes intelligibles supérieures comme le plus haut genre de l’existant. Une autre erreur apparaissait par rapport au panthéisme matériel des éléments cosmiques pythagoriciens, où l’âme était définie en fonction du pneuma divin. Aristote reprochait à Thalès sa conception de l’âme comme une substance originelle qui anime le corps (*De anima* 411a8). L’âme ne serait donc pas une forme entéléchique du corps, mais une substance séparée, immatérielle ou matérielle, qui détermine les parties et les fonctions subordonnées, ce qui était présent aussi bien chez Thémistius que chez Alexandre.[[234]](#footnote-234) Ces solutions ne forment pas une véritable unité de l’âme et du corps. Averroès rejette la définition néoplatonicienne de l’âme selon Alexandre et introduit une question fondamentale pour la philosophie.

« De plus, Aristote dit que *si la vie est dans une de ces facultés*, etc. Il faut donc déterminer si ce qu’il appelle la vie est fondé simplement dans une de ces facultés, ou si une faculté est composée des parties, ou si c’est une faculté comprise dans toutes les autres. » [[235]](#footnote-235)

Qu’est-ce que la vie en tant que performance de l’âme ? Soit elle est définie comme l’une des nombreuses composantes de l’âme, qui est supérieure aux activités sensuelles (*in una aliqua istarum quinque virtutum*). Soit elle est définie comme une totalité composée de parties (*in pluribus una*). Ou bien elle fonde une unité entéléchique de l’organisme comme un tout, qui s’exerce par toutes les parties (*in omnibus*). Seuls les penseurs ingénieux parviennent à poser les questions principales pour trouver des réponses correctes. L’âme est en quelque sorte unique et tout provient d’elle. Cette question représente *Lichtung* de Heidegger comme révélation de la vérité et non-vérité (*a/lètheia*) de l’intellect moderne. Nous trouvons des réponses à ces trois questions dans diverses figures historiques de l’objectivité dans la scolastique (les « matrices »), que la deuxième et troisième partie de cette étude analyse de plus près. L’écriture CMDA cherche un moyen par lequel, à travers l’âme aristotélicienne comme une forme entéléchique du corps, l’unité des fonctions et facultés est actualisée. L’unité ne peut être donnée de l’extérieur comme l’*anima intellectiva* néoplatonicienne, puisque celle-ci est un genre supérieur ou une forme hypostasiée. L’unité *in omnibus* doit procéder de l’existence de la personne dont l’âme constitue l’acte de « cet être » comme une substance première animée, car « cet organisme » est l’unité de l’âme et du corps. La solution des matérialistes prend le corps et ses fonctions comme seule source de cognition et ignore complètement les actes de cognition donnés par l’âme immatérielle comme une forme entéléchique du corps. Ou bien la modernité va vers la définition néoplatonicienne de l’âme immatérielle comme substance séparée, qui est reliée par *coniunctio* individualisée avec l’intellect universel situé au niveau cosmique. Par l’illumination, l’intellect—soleil actualise l’intellect acquis dans l’âme comme une hypostase moderniste du troisième genre. En faisant la collection des différentes hypostases (*in pluribus una*), le concept moderne et postmoderne de personne se compose des différentes substances incompatibles. La réduction de l’âme humaine à une pure animalité a été rejetée par tous les penseurs classiques comme une perte totale de la pensée critique, qui ne respecte pas les faits fondamentaux de la sagesse humaine. Seule l’époque contemporaine de la pensée nihiliste, après l’abolition complète de la métaphysique, peut se permettre de nier la spécificité de la pensée dans sa composante immatérielle. L’*intellectus materialis* des alexandrins postmodernes d’aujourd’hui est biologiquement le même que celui des animaux. Mais l’homme défini en mode de la computation mathématique, à la différence de l’animal moins capable de calculer, possède une structure plus compliquée de neurones et peut-être un meilleur modèle de neurotransmetteurs chimiques. Dans cette conception de l’« unité », la cognition spécifique de l’homme cessa d’exister. La définition contemporaine de la personne est réduite aux caractéristiques animales quantitativement améliorées qui se composent des unités modulaires et autonomes de la pensée.[[236]](#footnote-236) La *vis aestimativa* animale d’Avicenne est revenue et elle connaît un succès objectif. Il est tout à fait mérité à l’époque du nihilisme métaphysique, grâce à son déguisement dans l’intelligence artificielle basée sur la définition de l’homme comme « bête-machine » cartésienne. L’immatérialité ou même l’immortalité de l’âme humaine est défendue par les arguments philosophiques et théologiques de toutes les écoles de pensée métaphysiques de l’Occident, jusqu’à leur déclin dans le nihilisme contemporain de la pensée. L’âme intellectuelle distingue l’homme de l’animal, ce que la génération des gens instruits des époques précédentes considérait comme une chose de principe et tout à fait évidente. À l’inverse, à l’époque du règne de l’esprit et de l’éducation classiques, à la fin de la falsafa, il y avait une priorité de la composante intellectuelle de l’âme, qui est immatérielle. Avicenne et le modernisme scolastique et le postmodernisme cartésien ultérieurs ont simplement séparé cette composante immatérielle de l’existence physique. Après l’arrivée des écrits d’Averroès en Occident, les avicennistes influencés par l’école des *Nominales* interprétèrent cette partie du CMDA de telle sorte que la pluralité des formes substantielles (*in pluribus una*) remplaça l’unité entéléchique (*in omnibus*). Les modernistes transformèrent le Commentateur en un averroïste. Les avicennistes Latins séparèrent de manière sophistiquée les affirmations sur l’intellect unitaire dans tous les hommes du contexte global des polémiques de CMDA contre Thémistius et Alexandre. La deuxième partie montre la façon que les avicennistes modernes utilisèrent pour interpréter les passages explorant l’unité de l’intellect. Ils abandonnèrent les conclusions réelles de CMDA pour former une métaphysique nouvelle. Le second averroïsme transforma l’*intellectus* *possibilis* d’Averroès en l’existant du troisième genre selon Avicenne. La partie passive et en même temps active de l’*intellectus possibilis* immatériel est censée fonctionner de manière continuelle et universelle uniquement de telle sorte qu’elle est numériquement une pour tous les êtres humains et se connecte à la personne en mode de *copulatio*. Cette connexion erronée de l’intellect réceptif à l’*intellectus* *agens* détaché et numériquement unitaire assure la reconnaissance d’un contenu universel dans l’esprit de chaque être humain.

Robert Kilwardby, dans la lettre à Pierre de Conflans, défend la pluralité des formes substantielles dans l’homme et parle de la dispute dans le cadre de l’unité des formes (*positio de unitate formarum*). La lettre écrite contre les thomistes de l’époque contient la phrase intéressante : « Ce qu’ils disent par la thèse “l’unité des formes dans l’homme”, je ne le comprends vraiment pas ».[[237]](#footnote-237) L’archevêque de Canterbury parle au nom de tout le modernisme et du postmodernisme, qui n’a pas saisi la doctrine du CMDA et fait de la personne une collection schizophrénique de différentes substances incompatibles. Le plus important des modernistes d’Oxford n’a même pas compris les semi-averroïstes comme Thomas d’Aquin, qui ne voient pas la personne comme pluralité des substances, mais « seulement » la pluralité des formes hypostasiées. Cela n’a évidemment pas échappé aux aristotéliciens et aux connaisseurs d’Averroès de l’époque, qui considéraient l’école des *Modernorum* comme un groupe d’analphabètes philosophiques et les qualifiaient de penseurs sophistiques (*sophistae Latini*) ou les appelaient ironiquement « latinistes savants » (*doctores Latini*). Ces savants marqués par l’avicennisme appelaient les vrais connaisseurs d’Averroès par le nom péjoratif d’« averroïstes » (*averroistae*). La dispute sur le fait qui est ou n’est pas un averroïste, ou de quelle manière, il convient à la deuxième partie de l’essai de le clarifier. Averroès dirige la recherche de l’unité de la cognition et de l’existence dans une direction différente de celle de l’école néoplatonicienne et d’Avicenne, qui fondaient la modernité. L’intellect est immatériel, il ne peut pas être une substance et il est individualisé par l’âme comme une forme unique du corps individuel. Cela est possible seulement dans le mode existentiel fait « *in omnibus »*. Défini de cette façon, le concept phénoménologique de cognition émerge comme *continuatio* de l’intellect. L’écriture CMDA montre la manière de connaître liée à la personne existante en tant que substance première indivisible aristotélicienne. Mais d’autre part, l’acte immatériel de penser est en quelque sorte commun à tous les hommes. L’unité de l’intellect matériel n’est pas prise sur le plan de substance, comme le supposent les commentateurs modernes et postmodernes. Cependant, Averroès admet que l’âme est en quelque sorte tout, au sens de sa réceptivité universelle (*anima quodammodo est omnia*, *De anima* 431b20–21). La définition de l’âme rationnelle doit être commune à tous les êtres humains dans la mesure où elle fonde la connaissance universelle. Mais au moment où les *intelligibilia* sont produites, il s’agit d’un acte strictement individuel. L’unité de l’intellect au sein de l’espèce universelle et de l’humanité est un problème secondaire (*quaestio secunda*). Averroès part de la position hyparchique de la première substance.

« La seconde question est de savoir si l’intellect matériel est un dans tous les hommes (*unus in numero in omnibus individuis hominum*), ni inné ni indestructible, si les cognitions qui existent actuellement en lui et constituent un intellect spéculatif diffèrent les unes des autres dans différents hommes, et si elles sont données par la naissance ou par des individus périssables. Cette question est très difficile et contient un maximum d’ambiguïté (*questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem*). » [[238]](#footnote-238)

La citation parle clairement d’un seul intellect matériel commun à tous les hommes (*intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum*). Cet intellect possède tous les signes fondamentaux de l’intellect immatériel (*non generabilis neque corruptibilis*). Mais la proposition suivante ajoute que cet intellect unitaire devient un véritable intellectus speculativus au moment de son action, c’est-à-dire à la production des contenus intelligibles actuels (*intellecta existentia in eo in actu*). Dans ce cas, l’intellect est entièrement individualisé selon les personnes (*numeratus per numerationem individuorum hominum*) et doit être connecté dans son exécution avec l’acte réel de l’existence transitoire (*generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum*). Averroès considère cette connexion des deux composantes de l’intellect comme une question très difficile, qui contient en elle-même de nombreuses ambiguïtés. Les analyses ultérieures de l’objectivité et l’ensemble de la controverse sur l’averroïsme prouvent pleinement ses propos. Le texte du CMDA distingue entre la capacité spécifique universelle de l’intellect immatériel à produire le même contenu pour tous les hommes, et l’acte réel de cet intellect donné dans l’*actus essendi* strictement individuel de chaque personne. La différence fondamentale est en jeu, entre la phénoménologie et donc la continuité de l’intellect dans la personne existante et la définition abstraite de l’intellect de toute humanité. Revenons d’abord à l’argument initial de falsafa lorsque le Commentateur s’oppose aux modernistes de l’époque. La conception d’Alfarabi de la nature humaine rationnelle doit être réaffirmée contre la doctrine erronée d’Avicenne et d’al-Ghazālī d’une nature donnée par l’illumination et formée par l’*intellectus* *adeptus* (ch. 2.1.1). L’humanisme doit supporter l’existence d’une personne réelle et non un *individuum* moderne inexistant. Le passage suivant est souvent utilisé pour l’interprétation averroïste de l’intellect qui est numériquement un. Le texte se rattache à la citation précédente et nous le retrouvons quelques pages plus loin.

« Sur la base de cette définition, nous avons affirmé que l’intellect matériel est un pour tous les hommes (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*), et le même raisonnement affirme que l’espèce humaine est éternelle (*species humana est aeterna*), comme nous l’avons exprimé ailleurs. L’intellect matériel doit contenir les principes naturels (*non sit denudatus a principiis naturalibus*) qui sont communs à toute l’espèce humaine (*communibus toti speciei humane*), à savoir les principes premiers de la cognition et les concepts uniques communs à tous les hommes. Ces connaissances, en effet, sont uniques (*intellecta sunt unica*) du point de vue du récepteur individuel (*secundum recipiens*) et distinct du point de vue de l’intention supposée (*multa secundum intentionem receptam*). » [[239]](#footnote-239)

La première phrase attire l’attention sur les deux principes qu’Averroès souligna précédemment. Ils concernent l’immatérialité de l’intellect et l’unité universelle du contenu intellectuel. L’unité de l’intellect matériel pour tous les êtres humains (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*) se situe au niveau d’abstraction associée à la permanence de l’humanité en tant qu’espèce (*species humana est aeterna*). Du point de vue des averroïstes, Averroès dépoussiéra le concept d’Avicenne de l’intellect habituel (*intellectus in habitu*) dans cette citation. L’intellect habituel hypostasié existe dans tous les êtres humains comme une capacité immatérielle innée de former un jugement sur des déductions intuitives de base à partir de prémisses. Cet intellect matériel, on peut le trouver au premier niveau chez les animaux sous la forme de la *vis aestimativa*. L’homme actualise cet intellect dans l’acte individualisé de penser (*intellectus in effectu*, ch. 2.3.2). L’intellect matériel actualisé doit recevoir les contenus immatériels ; en conséquence, il est transformé en une substance indépendante ou une espèce substantielle séparée du corps. Cette « unité » de pensée est basée sur l’action de l’intellect séparé qui rejoint la personne existante. Une telle explication est erronée en principe. Le concept d’Averroès de l’intellect réceptif dans le cadre de la *continuatio* n’a pas le même statut que celui d’Avicenne, grâce à l’actualisation de la connaissance de face faite par d’abstraction fondée sur l’intentionnalité double. Avicenne fait de l’intellect un existant du troisième genre. La citation précédente du CMDA concernant l’unité de l’intellect comme une espèce universelle montre qu’un certain continuum universel de l’*intellectus* *materialis* existe au niveau de l’humanité comme espèce. Il est donné par l’immatérialité de cet intellect et par sa séparation des sens corporels. Les premiers principes de la cognition sont les mêmes chez tous les hommes grâce à l’universalité (*intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus*). Seul l’homme possède la cognition spécifique des universaux, qui est cependant basée sur la cognition sensorielle individuelle. La partie réceptive de l’intellect munie de cette immatérialité doit être commune à tous les êtres humains au sens de la nature donnée à l’humanité en tant qu’espèce (*principiis naturalibus toti speciei humane*). Considérons la question d’un seul intellect pour tous les humains du point de vue de l’interprétation précédente des *Catégories* basée sur le datif métaphysique.

Dans la première étape, le CMDA établit l’action causale de l’intellect dans le mode *ex inmediatis* de la direction de la personne pensante réelle, prise comme une substance première et hylemophique. L’ipséité de l’intellect est catégoriquement prédite dans le mode de l’imposition, par l’actualisation de la connaissance provenant de face, de la première substance hyparchique. L’intellect est la seule forme du corps unique (*anima intellectiva*). La première prédication de l’intellect est donnée sur la base de l’*actus essendi* de la première substance hyparchique. L’accomplissement de cet intellect se fait grâce à l’âme immatérielle en tant que seule forme qui anime « mon » corps. L’intellect fait la forme actuelle de cette existence corporelle (*Dasein* de Heidegger). La première étape de l’abstraction détermine l’intellect spécifiquement saisi comme la deuxième substance, qui est la plus proche de la première substance en tant qu’une personne réelle. Maintenant, dans la deuxième étape, il est possible de suivre la supposition de l’intellect comme espèce dans le mode universel (*Cat*. 2a15–16). Alors, le CMDA va au niveau de la substance universelle seconde pour prédire les déterminations propres au genre, et ensuite on peut aller à l’espèce. L’imposition hyparchique de l’intellect comme *species* devient une supposition universelle de l’intellect comme *genus*. Il s’agit à nouveau d’une prédication *per prius*, mais sa perspective ontologique (*Vor-blickbahn*) découle de l’illumination faite par-derrière. Il s’agit de la signification universelle de l’intellect comme seconde substance (*genus—species*). Une telle délimitation de l’intellect définit la signification universelle. La deuxième étape de la citation (*questio secunda*) relie la signification de l’intellect comme espèce universelle à l’universalité plus élevée au niveau de l’humanité comme genre. Nous rencontrons une autre prédication catégorielle *per prius*, mais sur un mode très différent de l’imposition hyparchique. Dans le deuxième cas, nous avons affaire à une supposition logique. En raison de l’imposition correcte, faite à partir de la causalité réelle dans le corps pensant, l’intellect universel est devenu une espèce faite par imposition métaphysique. Ainsi, il contient la nature universelle de l’humanité conçue comme un genre qui est fait par une supposition logique. Le sens de la référence (*Bezugssinn*) de l’ipséité métaphysique et de l’identité logique est double et il est nécessaire de le distinguer très soigneusement. La modernité ne pense pas de manière aussi critique depuis Avicenne. Les modernistes ne respectent pas l’imposition métaphysique, puisqu’ils ont complètement effacé la prédication métaphysique de leur esprit éclairé. Les illuminés « voient » un intellect mythopoétique, averroïste, donné *per prius*, qui en réalité est une substance avicenniste du troisième genre. Averroès n’est en aucun cas un averroïste moderne. Il voit la personne réellement pensante et non l’« intellect » comme une chimère moderne. La causalité correctement assurée et prédite de la cognition permet la conclusion universelle correcte dans le mode de la correspondance. C’est la preuve déductive et scientifique selon le *Deuxième Analytique*. On constate la différence fondamentale de la perspective d’Avicenne, qui définit l’intellect comme substance actualisée du troisième genre. En plus, elle est actualisée de la direction de l’*intellectus agens* séparé. La perspective d’Averroès est exactement inversée. Il examine d’abord l’acte de penser à la première personne, lorsque l’intellect entre dans une imposition catégorielle donnée causalement (*intellectio*). Il passe ensuite sur le plan de l’abstraction (*questio secunda*) et examine ici l’intellect en tant que concept universel sous sa forme générique de substance seconde (*intellectum*). Cette prédication de l’intellect définit sa signification universelle. La deuxième étape de la citation relie la signification de l’intellect en tant qu’espèce universelle à l’universalité suivante et supérieure donnée au niveau de l’humanité en tant que genre. Au niveau de l’espèce abstraite, l’intellect n’a que le statut d’une entité universelle comme l’intellect abstrait. Le texte n’explore pas, comme Avicenne, la substance individuelle et réelle qu’est l’intellect. Le CMDA fait abstraction de l’acte existentiel de l’intellect incorporé (*Bezugssinn*) pour créer la faculté humaine générale dans sa forme spécifique (*Gehaltsinn*) qui produit la pensée immatérielle et la connaissance du monde. L’espèce existe seulement comme une signification universelle dans la pensée humaine. Par conséquent, il y a une différence principale entre deux formes de l’intellect comme acte existentiel et comme abstraction conceptuelle. Les deux formes d’intellect sont données dans le mode de la *continuatio* réelle d’Averroès et non par une *coniunctio* mythologique d’Avicenna. L’intellect existe seulement comme une capacité unique de la personne corporelle et réellement existante. Si la pensée existe comme substance première réelle indivisible, on peut faire abstraction de cet acte personnel pris dans son ipséité. Sur le mode de la déduction correctement accomplie, nous obtenons le niveau générique de la *continuatio* de cet intellect personnel. L’humanité n’existe pas en réalité, seul Socrate existe. L’intellect est prédit comme capacité générique, universelle et potentielle de l’humanité entière. Les deux formes de prédication de l’intellect diffèrent l’une de l’autre en principe, tout comme la première et la seconde substance diffèrent l’une de l’autre dans les *Catégories* (ch. 1.3). La première substance représente l’acte personnel de reconnaissance, la seconde substance représente le concept universel de cognition.

L’intellect humain diffère des intelligences célestes ainsi que du raisonnement sensuel des animaux. Les intelligences cosmiques sont de purs intellects actuels. Les animaux n’ont pas d’intellect du tout, seulement l’*aestimatio* ou la *cogitatio* liée uniquement aux sens. Mais cette capacité de tirer des conclusions est déjà pleinement individuelle, car elle constitue une forme entéléchique du corps vivant. L’être humain possède la capacité de cognition supérieure immatérielle, même si elle est déterminée par les sens. Si, en tant qu’êtres humains, nous ne possédions pas cette capacité intellectuelle réceptive du point de vue de notre nature (c’est-à-dire en dehors de la pensée effective et de la disposition personnelle), nous ne pourrions pas reconnaître des contenus universels et la science serait impossible. Mais la cognition dans le cadre de l’humanité existe, ainsi que la philosophie et la science, parce qu’il y a des personnes qui existent en tant que substances premières. Par conséquent, au niveau de la définition conceptuelle, la personne est déterminée abstraitement comme un être intellectuel au niveau de la substance seconde. Les citations sur l’unité de l’intellect dans le cadre de l’être humain ont une signification précise par rapport à la nouvelle position de l’intellect possible, ce que nous examinerons plus loin. La troisième et dernière partie du puzzle averroïste du CMDA, nous la trouvons dans les passages suivants du même chapitre.

« Il est alors clair que l’homme comprend effectivement (*intelligens in actu*) parce que le processus mental effectivement donné se poursuit en lui-même (*continuationem intellecti eo in actu*). » [[240]](#footnote-240)

La compréhension comme tout autre mouvement procède de la potentialité à l’actualité, car aucun savant n’est tombé du ciel (*homo non est intelligens in actu nisi*…). Le processus de cognition a besoin d’un effet motrice, qui garde son actualité par rapport à l’intellect potentiel. Cette partie actuelle de la cognition doit être directement liée à l’intellect. L’intellect représente une faculté permanente, qui garantit une continuité de cognition (*propter continuationem intellecti*). Cette continuité de la cognition a lieu seulement sur la première substance actuelle (*congregatum ex eis sit unicum*). Selon Averroès, l’acte intellectuel du corps animé est effectivement unifié dans le cadre des personnes vivantes. Deuxièmement, il est personnalisé dans son acte (*ipse*). Il est déterminé par l’actualisation des sens donnés de manière uniques comme un corps unique qui assurent la reconnaissance de l’actualité fondamentale à partir de la direction de la première substance réelle. Le premier et le deuxième point concernent l’imposition métaphysique qui porte un sens univoque. Troisièmement, l’intellect prédit comme supposition est spécifique à l’humanité sur le plan de l’universalité de pensée. Ce type d’intellect est lié à la définition abstraite de l’homme comme une espèce pensante distincte de l’espèce animale. Cependant, cette continuité spécifique de l’intellect (*intellectum*) est fondamentalement différente de la continuité existentielle de l’acte de penser (*intellectio*). L’imposition de l’intellect comme *tertium genus* présente une prédication univoque sous le mode *per prius* à partir de l’acte existentiel de la personne pensante. Complètement différent est le cas de la continuité de la pensée dans l’intellect générique de toute l’humanité, quand l’intellect est défini comme un concept universel et donc éternel (*quartum genus*). La différence entre les deux types d’intellect est principale, puisque la logique n’est pas la métaphysique et l’imposition n’est pas la supposition.

Les interprétations objectives de « l’intellect » comme une substance du troisième genre abolirent cette différence. Encore une fois, l’erreur majeure de l’avicennisme se donne à voir, parce que la modernité place le simulacre appelé « intellect » dans le *modus ponens* complètement mythologique. La logique moderne ne voit que l’identité de substance dans le mode homonymique comme « *secundum quod* ». Sur la base de l’abstraction logique, la modernité ne peut pas reconnaître l’ipséité en mode métaphysique « *quo est* ». Le commentaire indique clairement qu’il s’agit de deux actes de compréhension génériquement distincts. La compréhension suit soit l’ipséité existentielle, soit l’identité universelle. Entre l’actualité d’un acte et la puissance d’un concept, il n’y a pas de « copulation » mythopoétique sous la forme d’une quelconque substance du troisième genre. L’herméneutique s’éloigne de la copulation spéculative des averroïstes modernes et postmodernes (le soi-disant problème « corps—esprit »). L’exégèse considère avec Averroès, Siger et Heidegger la manière phénoménologique et existentielle de penser. Comment telle ou telle forme d’intellect se manifeste-t-elle dans sa permanence (*continuatio*) ? Le processus réel de la pensée n’est pas une copulation mythopoétique de diverses entités du troisième type. La trajectoire herméneutique de la compréhension se rapporte à l’unité de la personne et de l’intellect ; elle distingue donc deux perspectives différentes. L’intellect dans l’acte de *tertium genus* est réellement donné dans la substance hylémorphique, parce qu’il est un acte d’une personne existante. L’acte de penser qui était contrôlé par l’intellect séparé ne serait pas un acte de notre volonté et de notre liberté personnelle de penser. Au contraire, l’intellect donné en unité pour toute l’humanité comme *quartum genus* ne pense pas du tout. Il s’agit d’une pure abstraction qui n’est donnée que dans la pensée des personnes qui ont une connaissance réelle. L’ipséité de l’intellect est donnée comme première substance réelle. La prédication en tant que *tertium genus* se fait par imposition de la signification à partir de la réalité causale. La pensée de la personne est prédite dans le cadre de la métaphysique, par l’imposition basée sur le datif métaphysique (*quidditas*). L’identité métaphysique de l’intellect est donnée comme substance seconde universelle sur le mode de la supposition. Elle est déterminée par l’imposition univoque de l’intellect possible comme *species humana* au sein du *tertium genus*. Le substrat de la signification faite par supposition n’est plus une personne existante, mais le porteur universel (*subiectum*) de la signification générique. Ce sujet de signification générique de l’intellect n’est ni une personne vivante (première substance hyparchique), ni une *species humana* faite par l’imposition métaphysique (seconde substance métaphysique), mais un *individuum* situé à la fin de la division dialectique proposée par Porphyre. Il y a trois porteurs du sens (*subiectum*) qui sont retenus dans la définition univoque de la « personne » aristotélicienne. L’individu ne fait pas la définition de la personne, car le dernier sens est donné sur le plan de species. La prédication de l’intellect donné génériquement est faite par l’abstraction de l’intellect comme *quartum genus*. Cette notion de l’intellect représente un sens universel généré par la supposition dans l’intellect abstrait. Par conséquent, il est purement potentiel. Cette différence fondamentale entre les deux formes de permanence donnée par la voie double de l’intellect dans le mode de l’actualité et causalité (personne) et de la potentialité et universalité (humanité). Pour les contemporains qui pensent objectivement, il n’y a guère de différence entre la personne, l’individu, l’humanité et le cadavre, car toutes ces entités du troisième type représentent plus ou moins la même chose. La modernité et la postmodernité sont objectivement et donc fondamentalement aveugles à la différence entre les deux types d’intellect du CMDA. Les alexandrins modernes et postmodernes contemplent un « intellect » objectif comme existant du troisième genre. Un tel « intellect » mythopoétique n’existe pas parce qu’il n’a pas l’existence propre. Réellement existe la première substance actuelle ou la seconde substance comme universel potentiel. L’intellect en tant que l’existant du troisième genre se manifeste dans une fausse univocité objective. Les savants Latins ont fait d’Averroès un averroïste en perpétuant une *continuatio* sophistique de leur propre erreur. C’est un autre trait ironique des Furies instruites académiquement qui promeuvent l’ignorance moderne (*apaideusía*). Elle passe par l’ignorance de la métaphysique d’Aristote, du Second Maître et du Commentateur. La métaphysique des modernistes est devenue une énigme au niveau du Sphinx démoniaque. La question tragique « Qu’est-ce que l’homme ? » reçut une réponse complètement moderne et donc fondamentalement fausse. La modernité, sur le mode de la *paideía* objective, ne sait plus qui est l’homme. C’est pourquoi les premiers modernistes ont diabolisé Averroès et Siger (OBJ III, ch. 5.5). Sous la conduite des Furies, les averroïstes de tous bords sont entrés dans la phase tragique du « complexe d’Œdipe  objectif » (OBJ III, ch. 7). L’intellect comme *tertium* et *quartum genus* ne fait pas d’univocité en tant que concept, car cela nierait les principes de la métaphysique d’Aristote et de la prédication catégorielle.

La controverse sur l’averroïsme d’Averroès est complètement insensée du point de vue de l’interprétation aristotélicienne du CMDA. Son « existence » mythopoétique sur le mode de l’*alètheia* tragique montre l’erreur objective de la modernité et de la postmodernité. Le principe du tiers exclu s’applique ; par conséquent, l’intellect ne peut être « numériquement un » ou « numériquement plusieurs », comme le proclament les averroïstes modernes et postmodernes. Ils définissent le soi-disant intellect numériquement distinct comme un *tertium ens* objectif. Pour une telle individuation, l’intellect devrait être une substance réelle et sa forme devrait être individuelle par quelque matière, ou il devrait être un intellect cosmique ou angélique séparé qui est donné comme une forme immatérielle hypostasiée. Aucune espèce universelle dans la pensée ne peut être individualisée par cette manière. Et encore moins un intellect humain qui est donné comme une puissance pensante de la personne existante comme substance première. Dans les points essentiels du soi-disant « intellect numériquement unifié pour tous les hommes », le sophisme des *Modernorum* s’accorde avec la solution de Thémistius et d’Alexandre, qu’Averroès critique en principe. Albert le Grand était le premier philosophe latin qui, vers l’année 1240, interpréta la conception de l’intellect selon la ligne correcte du CMDA (OBJ II, ch. 2.4.2). Les aristotéliciens instruits de ce temps-là ont expliqué aux alexandrins confus des écoles *Modernorum* d’Oxford et de Paris que leur solution averroïste de l’*intellectus possibilis* séparé est un non-sens absolu du point de vue du CMDA. L’intellect possible comme un pur possibile est devenu une substance actuelle. En outre, les modernistes ont séparé cette substance du troisième genre de l’unité hylémorphique du corps et de l’âme et lui ont donné le statut de la substance numériquement individualisée par la doctrine de l’hylémorphisme universel. Enfin, ils ont relié cette absurdité dans le mode de *copulatio* avec la personne moderne schizoïde comme pluralité de substances. Cette paranoïa complète est défendue jusqu’à aujourd’hui par le postmodernisme. Après la mort du Dieu moderne et du sujet moderne, une crise fondamentale de la transmission objective du sens éclata de nouveau. Elle est portée par une absence nouvelle qui concerne cette fois-ci la vérité objective faite comme évidence subjective (*certitudo*) d’Avicenne. La pensée paranoïaque de la modernité est logiquement rationnelle, car elle est guidée par les Furies. Ces puissances divines sont les gardiennes de la vérité musicale et mystagogique. La deuxième partie de l’interprétation montre que cette solution des *Modernorum* était considérée par Bacon comme insensée. Albert refusait de mener une discussion académique à ce sujet en raison du caractère ridicule des arguments. Chacune de ces raisons nie la structure argumentative du CMDA et l’objectif central de la philosophie d’Averroès, *a fortiori* les trois erreurs prises ensemble. L’écriture CMDA est consciente du débat contemporain sur la pluralité des formes substantielles (le quadruple intellect objectif d’Avicenne, l’intellect matériel d’Ibn Bajja), mais elle rejette les arguments comme insensés. L’intellect immatériel n’est pas lié à des parties du corps comme les sens ; il ne peut donc pas avoir un caractère substantiel.

« Il est donc impossible que l’intellect ait sa place dans une partie quelconque du corps. Il est clair que le problème n’est pas seulement de savoir si l’intellect est un dans plusieurs sujets et s’il est pluriel selon ses facultés (*utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*), comme si l’âme était divisée comme un fruit en la perception de l’odeur, de la couleur et du goût ; ou s’il est un sur la base d’une nature universellement définie (*una propter unam naturam communem*) et multiple parce que l’être réel possède diverses facultés (*ista natura habet diversas virtutes*)… » [[241]](#footnote-241)

L’âme est la forme immatérielle du corps ; elle ne peut donc pas être localisée dans le corps comme un organe sensoriel. La citation rejette les alternatives, qui sont ensuite adoptées par le second averroïsme. L’unité sur le plan de l’*anima intellectiva* ne peut pas être substantielle dans le cadre de la première substance actuelle et en même temps plurielle dans le sens de diverses activités qui subsistent en dehors de la substance originelle. Prise à la lettre, toute théorie de l’âme platonicienne séparée et hypostasiée ou de l’intellect néoplatonicien est invalidée, soit à la manière d’Avicenne, soit à celle de Descartes. Cette solution erronée et complètement « averroiste » apparaît à Oxford vers l’an 1240 simultanément à l’introduction de l’hylémorphisme universel et conduit à la pluralité des formes substantielles dans l’homme (OBJ II, ch. 3.2). De même, l’âme ne peut être seulement un universel abstrait, car elle existe comme un corps d’un être vivant. L’intellect ne peut être réduit à l’abstraction qui conserve l’unité hypostasiée et les autres propriétés abstraites qui en dérivaient de la même manière. La personne existe réellement comme substance hylémorphique et pensante. La division spécifique de l’âme en genres, espèces et individus n’est possible que dans le cadre de l’âme intellectuelle comme concept universel selon l’arbre de Porphyre. Il s’agit toutefois d’une opération purement mentale. En réalité, une personne existe avec différentes facultés cognitives, qui sont réalisées personnellement (*unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*). L’âme représente l’*actus essendi* de la substance première concrète qui existe, reconnaît et pense dans la première personne. L’intellect est une faculté immatérielle de l’âme, qui est la forme immatérielle du corps actuel (*actus intelligendi*). Mais cela ne signifie pas que l’intellect en tant que *tertium* ou *quartum genus* soit une substance séparée comme l’existant du troisième genre. Cette solution produit l’intellect universel et singulier des modernistes comme « *hoc aliquid* » du second averroïsme ou « *res cogitans* » du postmodernisme cartésien. Il existe une seule possibilité d’unité véritablement aristotélicienne, et c’est l’unité de l’intellect immatériel dans le cadre de l’unique substance entéléchique et hylémorphique.

La question de l’âme intellectuelle en tant qu’un *subiectum* personnel des actes existentiels connaissants (*tertium genus*) ou en tant qu’un *individuum* abstrait des actes spécifiquement humains (*quartum genus*) porte une importance capitale pour la détermination du concept occidental de la personne. L’ipséité de la personne dans la métaphysique classique n’est pas la même chose que l’identité de l’individu moderne. Le terme « sujet », qui est utilisé pour les deux cas de prédication de la personne, diffère soit par l’imposition hyparchique à partir de la réalité causalement agissante (*subiectum* de l’abstraction métaphysique et de la preuve scientifique), soit par la supposition universelle du sens à partir de la pensée abstraite (*subiectum* de l’abstraction logique et de la preuve objective). Les deux significations génériques différentes n’ont pas de sujet commun. Ils ne peuvent donc pas être réunis dans une définition de l’homme comme « individu » du troisième genre (*tertium ens*). Le passage d’un genre à un autre est interdit dans la métaphysique aristotélicienne classique parce qu’il signifie l’abolition de la prédication catégorique univoque dont le genre est le porteur ultime. L’Occident syncrétique préfère des contes mytholoqiques à l’humanisme scientifiquement vrai. La modernité créa un sujet humain inexistant en tant que substance du troisième type. Les Furies académiques ont organisé la disparition de la personne aux enfers en même temps que l’éclipse de la première substance en mode objectif de l’oubli de l’existant (*Seinsvergessenheit*). Il n’y a que le simulacre de la personne et à cela correspond l’humanisme contemporain des cadavres. Abélard, en tant que grand spécialiste de la métaphysique aristotélicienne et de la prédication, expliquait en vain aux modernistes des écoles cathédrales, que le sens métaphysiquement adéquat et donc vrai de l’homme ne peut être dérivé que de la personne en tant que substance première existante (OBJ II, ch. 1.3). Il est donc clair que l’affirmation « Ce cadavre est une personne morte » (*hoc cadaver est homo mortuus*) est métaphysiquement fausse parce qu’elle n’impose pas de sens à partir d’une personne réelle en mode *ipse*. La supposition logique ne produira que l’humanisme d’un cadavre humain sur le plan *idem*. Les aristotéliciens conçoivent la personne au sens de la première substance indivisible de Boèce qui ne peut être une pluralité schizophrénique de substances mutuellement incompatibles et composées en une fausse unité de l’existant du troisième genre. L’écriture *De anima* d’Aristote rejette une telle proposition. Par la suite, ses écrits biologiques se consacrent à l’étude réelle des animaux engagés dans l’acte individuel de la vie. Averroès ajoute à cet enseignement que la personne n’est pas un cocktail sophistique de substances du troisième genre. Selon le CMDA, l’intellect humain n’est ni une substance matérielle ni une substance immatérielle. Fidèle à sa « méta-physique », Averroès explique aux alexandrins que les multiples facultés de l’âme et l’âme elle-même en tant que forme entéléchique du corps ont besoin d’un substrat matériel qui assure leur actualité. La personne existe *simpliciter* comme substance première hylémorphique et forme un substrat qui subsiste per se dans le corps doué de l’âme (*subiectum*). L’unité entéléchique de la personne établit l’acte de prédication hyparchique, qui, à travers l’acte d’existence ainsi donné, se réfère à toutes les composantes de l’être humain, c’est-à-dire à l’âme et à l’intellect. L’*actus* *essendi* absolument unique de cette substance unique assure la pluralité des différents actes de l’âme. L’âme est la forme subsistante et immatérielle du corps et fonde la multiplicité des facultés (*actus intelligendi*). Ces facultés peuvent être reconnues et prédites sous la forme d’une preuve déductive (*actus cognoscendi*). Le commentaire d’Averroès souligne que la solution de l’unité de la personne, distincte de l’organisme animal, ne se trouve que dans la troisième partie *De anima*. L’univocité de l’intellect par rapport à la prédication du corps comme substance première n’est pas du côté de l’intellect matériel de Thémistius, qui apparaît au niveau des facultés sensuelles de l’âme. Elle n’est pas non plus du côté d’Alexandre. Alexandre ne conçoit la réceptivité de la cognition qu’à travers la matière ; il en sépare donc l’intellect réceptif immatériel comme une pure puissance hypostatique. L’imposition de l’intellect dans le mode catégoriel du *tertium genus* est absolument décisive, ce que ne voient pas les interprétations avicennistes et objectivistes du CMDA. Le corps et les sens ont un caractère hyparchique pour la prédication de l’intellect en tant qu’espèce, car ils représentent le substrat réel et matériel pour la performance de l’intellect réceptif passif et immatériel (*intellectus possibilis*). Les chapitres précédents ont montré que l’*intellectus* *materialis* d’Averroès n’est pas une substance individualisée (*hoc aliquid*) dans le style d’Alexandre ou de Thémistius.

« J’ai déjà expliqué que la première actualisation de l’intellect (*prima perfectio intellectus*) est distincte de l’actualisation des autres facultés de l’âme, et que le terme d’actualité (*perfectio*) est prononcé d’une manière ambiguë à leur égard (*dicitur de eis modo equivoco*). C’est le contraire de ce qu’affirme Alexandre. » [[242]](#footnote-242)

Averroès prend la notion d’Alexandre d’intellect réceptif lié au corps comme substance seulement dans un sens équivoque. L’effet de la distinction générique entre deux types différents d’intellect interdit de mélanger les déterminations matérielles et immatérielles de l’intellect dans un concept univoque. Le Commentateur doit déterminer précisément la relation de l’intellect immatériel par rapport au corps, ce qui est une tâche très difficile. Le dualisme offre une solution simple ; celle-ci est pourtant défectueuse pour de nombreuses raisons. La relation entre la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle doit créer une unité dans le cadre du concept de vérité comme *proportio*. Les deux composantes de la cognition doivent faire unité au niveau de la personne et sur le plan de l’humanité. La nouvelle solution détermine l’unité de la cognition de telle sorte qu’elle constitue l’*intellectus* *possibilis* comme un concept générique particulier (*quartum genus*). Le Commentateur définit cette forme générique de l’*intellectus* *possibilis* au niveau de l’humanité et sa forme spécifique au niveau de la nature dans l’individu. Le concept de l’*intellectus* *possibilis* diffère de la prédication du même intellect comme un acte de pensée actuel et personnel (*tertium genus*). Les gens ont une nature intellectuelle commune au sens de la disposition naturelle d’Alfarabi (*fiṭra mushtarika*, ch. 2.1.1). Elle est commune à tous les êtres humains capables de l’usage normal de l’intellect. Métaphysiquement, c’est la bonne solution. L’intellect possible comme *tertium genus* est une pure puissance et il implique donc un concept universel de même nature dans toute l’humanité définie conceptuellement et dans chaque individu conceptuel (*quartum genus*). La forme générique de la capacité générale immatérielle de l’âme humaine est faite dans le mode scientifique de la *demonstratio* à partir de la première substance réelle, c’est-à-dire de la cognition effective au niveau de la personne vivante (*tertium genus*). En distinguant deux types de prédication de l’acte de cet intellect (spécifique—universel, singulier—actuel), le CMDA créa une analogie de la différence catégorielle entre le genre et l’espèce du côté de la deuxième substance (*quartum genus*). Maintenant, la prédication suit la signification de l’intellect à partir de l’universalité générique donnée *per prius* par rapport à l’unité indivisible de l’intellect général sur le plan de la supposition. Cet intellect est donné dans l’individu abstrait (et non dans la personne existante) comme une disposition humaine (et non comme un acte existentiel). L’intellect générique assure le deuxième niveau de *continuatio* concernant le contenu universel de la cognition. Un tel intellect est considéré dans le cadre de l’*Arbor Porphyriana* et il peut être divisé comme un concept universel. La division commence au niveau du genre comme la capacité générique de l’humanité (*humanitas*) garde le contenu universel par la philosophie. Elle ensuite va par l’espèce humaine (*homo*) jusqu’à l’individu faisant sa faculté spécifique de réception intellectuelle. L’être humain en tant que l’individu pensant (*individuum*) ne diffère pas numériquement des autres, car l’individu détient un caractère purement spécifique (ch. 1.3). L’espèce donnée uniquement dans la pensée comme universelle n’a pas de matière, qui peut établir une singularité réelle au niveau de la substance première. La chose séparée par les exemplaires présuppose la matière qui peut faire la différence numérique entre les substances réelles. Le Commentateur sauve l’unité de la personne en prenant l’imposition de cette unité selon la primauté de la prédication hyparchique liée à la première substance (*tertium genus*). De plus, il remania la prédication *per prius* et *per posterius* par rapport à l’intellect dans l’acte de cognition, à la fois sur le mode de l’actualité hyparchique primaire et sur le mode de l’universalité prédicative potentielle. L’être humain comme individu et comme personne est fondamentalement différent parce que l’imposition d’un sens métaphysique et spécifique fonde la supposition d’un sens universel et générique. Averroès présente deux prédications différentes de l’intellect matériel dans la partie clé du commentaire selon la partie canonique citée des *Catégories*. Il regroupe ces significations sous le terminus *tertium* et *quartum genus* cité ci-dessus. Le statut de l’intellect comme forme particulière de la seconde substance est déterminé par des espèces ou des genres qui diffèrent du corps vivant comme première substance. La préhistoire de l’objectivité examina le texte correspondant des *Catégories* (ch. 1.3). Dans le cas de la prédication *per prius* relative à la première substance, l’espèce est plus proche de la première substance que le genre (*Cat*. 2b7–8). Ainsi, pour le CMDA, la question de la prédication catégorielle de l’universalité potentielle soit spécifique (*tertium genus*) soit générique de l’intellect (*quartum genus*) est une question fondamentale. Pour analyser le concept de l’intellect, il faut d’abord établir une manière de reconnaître existentiellement la personne comme substance première. Du point de vue de la prédication *per prius* liée à l’universalité du concept générique, c’est tout le contraire. Le genre comme *intellectus possibilis* de toute l’humanité est plus universel que l’espèce de l’*intellectus possibilis* dans l’individu. Cela est confirmé par la prédication suivante qui en découle (*Cat*. 2a15–16). Par le double chemin du *Vor-blickbahn* naît le double ordre de la prédication *per prius*. Elle garde rapport à l’intellect comme troisième genre (fait existentiel) et quatrième genre (fait universel).

La tradition avicenniste de l’interprétation du CMDA passe outre cette solution ingénieuse à l’unité des formes intellectuelles dans l’homme. Cette école s’en tenait à une interprétation néoplatonicienne de l’intellect matériel comme substance. Le Commentateur rejette cette interprétation en principe parce qu’elle contredisait la perspective fondamentale de la métaphysique d’Aristote. L’obscurité de l’averroïsme scolastique remonte à Rufus de Cornouailles et à l’averroïsme postmoderne d’Ernest Renan. Les sophistes latins ont passé sous silence la différence entre les deux formes génériques de l’intellect puisqu’ils échangent la logique contre la métaphysique. Le texte CMDA distingue et définit clairement l’imposition métaphysique et la supposition logique. La troisième partie du CMDA procède selon le passage classique des *Catégories* 2a11–16, qui a été annoté par Alfarabi (ch. 2.1). Averroès effectue une distinction fondamentale entre les deux formes d’un seul et même intellect. Cette différence apparaît dans la partie la plus importante de son commentaire, qui décrit la double composante générique de la cognition dans l’âme, mentionnée ci-dessus. Averroès prend l’ancien *intellectus materialis* d’Alexandre sous sa nouvelle forme double, c’est-à-dire comme un acte existentiel immatériel et comme un concept universel.

« Alors Aristote dit : *donc il est nécessaire*… etc. Il entendait par là l’intellect matériel et sa description fournie auparavant. Puis il dit : *et cet intellect est dans la mesure où il est capable de tout comprendre* [νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15]. Il entend par là l’intellect, qui devient l’intellect dans l’acte (*illud quod fit*) et qu’il reçoit ainsi son habitus (*quod est in habitu*). Le pronom “ceci” (*ipsum*) peut se référer à la fois au concept d’intellect matériel indiqué ci-dessus (*hoc pronomen 'ipsum' potest referri ad intellectum materialem*) et à la personne qui comprend (*ad hominem intelligentem*). » [[243]](#footnote-243)

La double ipséité détient l’importance principale dans l’exégèse *De anima*. Elle se fonde sur le datif métaphysique (*hoc pronomen 'ipsum'*) conçu de manière causale qui définit la prédication entièrement univoque de l’intellect matériel. Cette double ipséité est prédite comme *suppositio* par rapport à l’intellect matériel généralement conçu (*ad intellectum materialem*) et comme *impositio* par rapport à l’existence concrète de la personne qui accomplit l’acte de comprendre (*ad hominem intelligentem*). Dans les deux cas (concept universel potentiel, faculté humaine actuelle), l’ipséité est donnée par le fait que l’*intellectus materialis* est une pure potentialité. La double nature de l’*anima intellectiva* définit la personne sur le mode de la *proportio* métaphysique, qui est exactement liée à la définition clé du *De anima* 430a14–15. L’unité de la personne comme première substance hyparchique établit la définition scientifique déductive de la personne humaine selon le Corpus aristotélicien. Si nous réalisons cette prédication sur le mode du datif de la *Métaphysique Z* (τό τί ἦν εἶναι), il est vrai que l’existence réelle de la personne acquiert un caractère passé. L’existence unique ne peut pas être conçue dans l’ordre du langage. Mais la prédication catégorielle peut exprimer le caractère passé de la première substance sur *impositio*-mode de la *quidditas*. Dans ce cas, l’énoncé apophantique est valable dans le mode d’abstraction métaphysique. Cet énoncé est déterminé par l’imposition du sens à partir de l’ipséité de la première substance (*quo est*). Siger de Brabant est le seul penseur de l’Occident latin qui pleinement comprit et défendu ce sens originel de la personne (*ipse homo intelligit*, OBJ III, ch. 4.4.2). Les Furies académiques laissèrent, par l’hubris moderne et l’ignorance de la métaphysique d’Aristote, disparaitre la personne de la pensée moderne. La raison principale pour la disparition de la personne est le fait que sa causalité existentielle n’est plus réfléchie dans la modernité. Le Commentateur, en tant que philosophe sage et l’esprit critique, distingue précisément l’intention d’Aristote dans le contexte *De anima* 430a14–15. La personne est prédite en mode de *proportio* déduite scientifiquement. L’imposition de la pensée intellectuelle en mode *tertium genus* est prise de la personne existante. Elle est clairement séparée de la supposition en tant que concept de la pensée intellectuelle qui se rapporte à un homme en tant qu’individuum ou à l’ensemble de l’humanité dans le mode *quartum genus*. Le sujet pensant de manière unique est prédiqué sur le mode métaphysique *ipse* (*impositio*) ; l’individu pensant de manière universelle et l’humanité sont prédiqués sur le mode logique *idem* (*suppositio*). Mais cette supposition de l’intellect garde toujours le caractère de l’imposition précédente faite en forme « *ipse homo intelligit* ». Sans l’imposition, il n’y a pas de supposition. Cela signifie que l’intellect spécifique et générique est un concept donné de manière univoque qui existe en tant qu’étant potentiel dans l’esprit humain (*cogitatum*). La médiation de la personne vivante et pensante à l’« homme » spécifique (*tertium genus*) et à l’« humanité » générique (*quartum genus*) est basée sur le fait que l’intellect est une faculté mentale existentiellement déterminée qui n’existe qu’en tant que potentialité sur le plan du concept. Dans ce cas, on applique la preuve déductive selon la *Seconde Analytique*. Le datif métaphysique détermine l’imposition de l’intellect sur la base de la prédication métaphysique (*tertium genus*) ; cette dernière détermine la prédication générique de l’intellect comme universel pris dans la prédication *univoque* déterminée (*quartum genus*). L’homonymie du terme « intellect » est ainsi complètement exclue de la preuve, contrairement à la modernité non critique et schizoïde. Socrate, en tant que personne, est celui qui comprend quelque chose, et non son intellect spécifique, qui n’est qu’une faculté de l’âme conçue sur le mode de l’abstraction. Dans le processus de connaissance, la faculté intellectuelle de l’âme devient tout et produit ainsi un contenu intelligible dans son propre acte de penser. Mais l’intellect n’est ni substance ni forme, mais une faculté, c’est-à-dire la puissance. C’est pourquoi l’unité de pensée qui en résulte n’est subsistante et actuelle qu’en vertu de la première substance. Ensuite, sur le plan de la supposition universelle, il est possible de conceptualiser cette ipséité pour la conception générique et spécifique de l’intellect, qui est donnée dans le cadre de l’espèce humaine et ensuite de l’individu abstrait. Albert le Grand, en tant que premier scolastique, comprit l’importance fondamentale de la double ipséité d’Averroès qui est principalement liée à l’être de la personne et non à l’intellect en tant que concept universel (OBJ II, ch. 2.4.2). Siger de Brabant brillamment expliqua cette différence, en plus, contre Albert lui-même (OBJ III, ch. 4.4.2). Ces deux connaisseurs d’Aristote et donc du CMDA ont mené à bien la critique résolue des modernistes latins.

Prenons maintenant le second cas, où l’ipséité se réfère à l’*intellectum materialem* pris au sens général. Nous suivons le cas de l’univocité accomplie par la progression de l’imposition métaphysique à la supposition logique. L’averroïsme et l’avicennisme ultérieurs, fascinés par la logique moderne, ne connaissent qu’une forme équivoque de l’intellect matériel d’Averroès au sens de l’espèce universelle, séparée, individuelle du troisième genre qui actualise la cognition dans l’âme de l’extérieur. Averroès, en tant qu’aristotélicien authentique, sait bien qu’un tel concept universel n’existe que dans notre pensée. L’interprétation précédente critique Avicenne pour la conception erronée des universaux comme *tertium ens* (ch. 2.4.1). Mais d’autre part, il est vrai que l’intellect chez l’homme est de nature immatérielle et tire de sa « quasi-substance » la capacité de connaître des déterminations générales. Alfarabi soutient auprès d’Alexandre que cet intellect est matériel grâce à sa potentialité, car il forme une quasi-matière et un sujet pour la forme actuelle de l’intellect acquis dans la personne (*est quasi materia et subiectum intellectui adepto*, ch. 2.1.1). L’aristotélicien Alfarabi sait que la pure puissance en soi ne peut jamais devenir une substance, car elle cesserait être une puissance. L’intellect potentiel dans la conception du Second Maître (*intellectus in potencia*) fonctionne comme une quasi-substance qui détient la capacité de prendre une forme. De la même façon Averroès propose l’interprétation de la partie clé du *De anima* II.2, qui affirme clairement la séparation de l’intellect immatériel des propriétés sensuelles de l’âme. La cognition sensuelle, contrairement à l’intellect, est située dans différents organes du corps.[[244]](#footnote-244) Aristote affirme que la composante intellectuelle de l’âme est immatérielle. Par conséquent, elle n’a pas d’organe réceptif propre et, pour cette raison principale, ne peut pas posséder le même mode de cognition que la cognition sensorielle matérielle. Les petits mots « comme » et « quasi » sont d’une importance de principe. Ils excluent l’intellect du troisième genre d’Avicenne qui le conçoit comme « substance—espèce » moderne. L’intellect comme *quartum genus* détient un caractère universel, qui peut être défini dans le cadre d’une prédication prise universellement comme espèce et genus. Cette forme générique de l’intellect matériel est commune à tous les hommes en tant qu’individus, mais pas en tant que personnes. Il ne peut en être autrement, car la cognition intellectuelle produit une forme de prédication universelle et établit la possibilité universellement humaine de la philosophie et de la science. Puisque l’imposition du sens spécifique de l’*intellectus possibilis* a été correctement effectuée (alors de manière déductive et apodictique), il est possible de créer la supposition du même intellect au niveau du sens générique et en même temps univoque. La déduction scientifique de la pensée peut maintenant passer de l’intellect personnel à l’intellect individuellement conçu. L’intellect, comme la cause personnelle de la pensée, fournit une définition générale puisqu’il fait la connexion causale dans la partie moyenne (*medium*) de la preuve scientifique. L’intellect donné dans le corps agit de manière causale et donne ainsi une définition générale de l’intellect comme effet cognitif. Averroès thématise cette similitude de l’intellect réceptif en termes du quatrième genre. Il sépare ainsi l’intellect générique de la solution objective et complètement erronée d’Avicenne. En plus, l’intellect comme *quartum genus* diffère de l’âme comme forme aristotélicienne du corps et de la personne comme substance première hylémorphique.

« La troisième question concerne la manière dont l’intellect matériel est en quelque sorte un existant et pourtant ni une matière sous forme hylémorphique ni la matière première. La solution est la suivante : l’être de cet intellect doit être considéré comme un quatrième genre (*iste est quartum genus esse*). De même que la chose sensible se divise en matière et en forme, de même l’être intelligible doit se diviser pareillement en quelque chose de semblable à ces deux-là (*in consimilia hiis duobus*), c’est-à-dire en quelque chose de semblable à la forme et quelque chose de semblable à la matière (*scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie*). Il est nécessairement contenu dans tout intellect conçu abstraitement (*in omni intelligentia abstracta*) qui comprend quelque chose. » [[245]](#footnote-245)

À côté de la classique triple division générique de l’être (substance composée, matière, forme), il existe un nouveau type de la chose générale, qui n’est cependant pas une substance autonome, comme le pensait l’avicennisme et l’averroïsme ultérieur. Le texte ne dit pas que l’intellect universellement pris existe comme substrat réel en tant que chose unique (*hoc aliquid*). Faite ainsi, l’interprétation reviendrait au néoplatonisme de Thémistius ou à l’aristotélisme dualiste d’Alexandre. Averroès n’est pas un averroïste moderne. La dispute ultérieure inutile au sujet de l’averroïsme devrait être consciente aussi clairement qu’Averroès du statut qui annonce le terme « *in aliquod simile* ». L’intellect devient semblable à la forme et à la matière dans l’acte de sa pensée. Ce concept de l’intellect comme une entité spéciale séparée de la substance était déjà présent chez Alfarabi vis-à-vis d’Alexandre (*intellectus in potencia*, ch. 2.1.1). Le concept de l’intellect conçu génériquement représente simplement « semblable en quelque chose » par rapport à la forme et la matière. La clé est le petit mot « *simile »*. La tradition interprétative ultérieure l’a entièrement omis et elle traduisit le terme *intelligentia abstracta* de manière déformée. L’herméneutique rejette les traductions contemporaines averroïstes de ce passage (*separate intelligence*, LCDA, p. 326), qui poussent erronément la prédication de l’intellect comme une substance indépendante vers l’avicennisme et le cartésianisme. Le mode de l’intellect comme une faculté continue donnée en *impositio*-mode de *separabilis* ne ressemble pas au mode objectif des avicennistes modernes, dans lequel l’intellect fonctionne en mode copulatif de *separatus*. La métaphysique classique évite toute analogie avec la pensée moderne et quasiment « pornographique ». Chaque abstraction selon Averroès existe seulement potentiellement dans la pensée de la personne réelle. Contrairement à Avicenne, l’acte d’abstraction n’est possible qu’en prenant la pensée de face, de la substance première via les composants réceptifs de l’âme. Ainsi, la vérité se présente comme *proportio* et *similitudo* entre les choses, les sens et l’esprit. Cette actualisation de la cognition maintient un caractère fondamental, car elle suit l’effet du datif métaphysique aristotélicien. Il y a d’abord la chose réelle, puis son influence causale sur les sens, puis la réception de ces données empiriques dans le possible intellect. C’est la seule conception de la cognition qui rassemble tous les faits essentiels de la vérité comme correspondance entre l’intellect et la chose réelle. Siger redécouvrit l’importance de cette séquence d’actualisation dans son commentaire (OBJ III, ch. 4.4.2). La modernité rejeta la primauté de *species sensibilis*, qui fait la base de la cognition humaine. Son actualité sensuelle individualisée établit la cognition intellectuelle de l’âme comme *tabula rasa*. S’il existe un être humain qui pense effectivement (intellect hyparchique en forme de *tertium genus*), alors nous pouvons abstraire de son acte de la pensée pour en faire l’espèce permanente (intellect conceptuel en forme de *quartum genus*). L’intellect comme *quartum genus* représente le concept théorique, qui est valide seulement pour l’intellect universellement conçu. Ce n’est pas une quasi-substance néoplatonicienne (ch. 1.3.1). Averroès parle de l’intellect comme du quatrième genre en relation avec l’interprétation précédente du *De anima* 430a14–15, où la double ipséité de l’acte de penser est thématisée. La capacité passive et active du caractère immatériel de l’*intellectus possibilis* et *agens* en tant que faculté de l’âme signifie qu’ils se manifestent comme quasi-matière et quasi-forme. L’intelect n’est pas une substance autonome (*hoc aliquid*) ou un concept purement abstrait de puissance comme *materia prima*. Cette dernière n’est donnée qu’au niveau de la supposition théorique, tandis que l’intellect humain peut être énoncé sur la base de l’imposition causalement déterminée. L’intellect humain agit par l’acte existentiel (*actus intelligendi*) en raison de la causalité corporellement déterminée de la substance première (*actus essendi*). Cette relation causalement donnée est ensuite énoncée par l’imposition dans le mode *per prius* (*actus cognoscendi*). Il est évident que le préfixe « *quasi–* » signifie la direction de la prédication (*Bezugssinn, Vor-blickbahn*) qui, dans le cas de la prédication de l’intellect, doit être prise en vertu de l’activité de la première substance à la potentialité de la seconde substance. La preuve déductive pour l’intellect une fois achevée, la prédication générique secondaire entre en jeu. L’universalité générique de l’intellect est définie comme une capacité de penser liée à une humanité abstraite. Dans l’étape d’abstraction suivante faite par division des universaux au sein de la supposition, nous pouvons alors rapporter cette capacité générique à l’espèce humaine en tant qu’individu indivisible. Cet *individuum* conçu à la fin de l’Arbre de Porphyre n’est pas une personne réelle, car la *continuatio* de ce sens universel n’est donnée que dans la pensée. Contrairement aux individus académiques confus à l’époque de la modernité et de la postmodernité, l’*individuum* aristotélicien ne pense pas, car il n’existe pas dans la réalité.

Prenons la prédication de l’ipséité de l’entendement sur la base de l’imposition de la signification « intellect » face à l’homme réel (*ad hominem intelligentem*). Ainsi fait, nous énonçons la primauté hyparchique de la première substance en mode existentiel fait *per prius*. Le processus de la cognition prend l’homme comme substance première. L’intellect réceptif, selon le *De anima*, devient tout dans l’âme et il produit ainsi un contenu intelligible. Cette ipséité actuellement donnée définit dans la prédication ultérieure faite *per posterius* (c’est-à-dire sur le mode de l’abstraction générique) la capacité intellectuelle générale de l’humanité. Ce concept universel de l’intellect rend possible, dans l’ordre de la potentialité, la prédication catégorielle de l’intellect dans le cadre du genre et puis de l’espèce. Dans un deuxième temps, au niveau de l’humanité générique apparaît une unité spécifique des êtres humains en tant qu’êtres réceptifs et capables de penser. Grâce à l’universalité pleinement réceptive de l’*intellectus possibilis*, l’humanité est spécifiquement différente des intelligences cosmiques. Celles-ci sont pleinement actuelles, substantielles et immatérielles au niveau de l’*intellectus agens*. De plus, cette particularité purement humaine se distingue des animaux, qui n’ont pas cette capacité spécifique de l’intellect réceptif. Alors, la supposition du possible intellect concerne l’humanité générique et l’individu spécifique. Cette propriété constitue une caractéristique absolument spécifique (*differentia specifica*) qui concerne uniquement de l’*intellectus* *possibilis* humain. L’*intellectus* *possibilis* fait la définition spécifique de l’homme, en contraste avec les animaux et les intelligences cosmiques. Il est énoncé par rapport à la personne dotée de l’*anima intellectiva* (*impositio, tertium genus*) et par rapport au concept de l’homme en général (*suppositio, quartum genus*). L’intellect universel forme dans le mode *quartum genus* un concept abstrait (*in omni intelligentia abstracta*), qui est prédit à partir de l’acte de la pensée réelle. Cette composante de la nature humaine détermine l’unité de l’humanité du point de vue de la puissance cognitive de l’homme. Siger de Brabant correctement comprit et interpréta cette univocité de l’intellect humain dans son aspect universel. Son disciple Dante ensuite introduit cet intellect générique dans le premier projet d’humanisme réel à l’Occident Latin. Cette universalité est liée à la première détermination universelle de l’*intellectus* *possibilis* pour tous les hommes chez Alfarabi (ch. 2.1.2). Étant un disciple de Siger, Dante comprit l’importance du terminus *quartum genus* d’Averroès pour l’unité de l’humanité. Dante utilisa le concept de *quartum genus* dans le mode de supposition universelle de l’intellect réceptif pour le concept humaniste de l’*intellectus possibilis* (OBJ III, ch. 4.4.3). L’intellect réceptif fait une différence spécifique entre l’homme, l’animal et les intelligences cosmiques. Dante prend la spécificité de l’intellect réceptif comme un concept universel qui définit la caractéristique fondamentale de l’homme en tant qu’espèce. Par cette déduction, l’unité de l’humanité est correctement établie scientifiquement sur le mode de la *demonstratio* apodictique, et non pas simplement analogiquement comme dans la modernité. Dans la ligne « Averroes—Siger—Dante » émergea une forme antimoderne d’humanisme occidental, qui fait la concordance de l’intellect humain comme *tertium* et *quartum genus*. En aucun cas il ne s’agit d’un intellect comme une substance moderne du troisième genre. Toutes sortes d’averroïstes antérieurs et contemporains ont expliqué Siger et Dante d’une manière sophistique. C’est ainsi qu’a été révélée l’erreur de la solution humaniste d’Avicenne, dont le concept de l’*humanitas* objective repose sur l’actualisation de la cognition dans la direction de l’intellect acquis du troisième genre. Selon le Commentateur, cet intellect substantiel et hypostasié n’existe pas dans l’homme ; par conséquent, son porteur moderne en tant que sujet n’existe pas. Les Furies punitives ont conduit l’humanisme moderne paranoïaque dans le délire mythopoétique du postmodernisme objectif et dans les camps d’extermination qui marquent le nihilisme du vingtième siècle.

Le commentaire du CMDA rejette pour l’intellect matériel chez l’homme toute forme d’actualité qui est pourtant indispensable pour faire un concept de l’existant du troisième genre. Revenons à la citation clé analysée au chapitre précédent à propos de l’intentionnalité sensuelle et intelligible (*proportio ad has duas intentiones*, CMDA III.6, 415.62–68). Le commentaire réhabilite l’intentionnalité et ensuite *abstractio* aristotélicienne à partir de la substance réelle. Avicenne suit le processus de *denudatio* néoplatonicienne pour constituer une portion minimale de l’existence au niveau de *tertium ens* (*esse diminutum*, ch. 2.3.2). Le passage suivant caractérise l’*intellectus* *materialis* en relation avec le contenu de la pensée comme une chose générale qui ne peut être divisée davantage (*intellectus secundum quod sunt entia simpliciter*). L’intellect spéculatif en tant que faculté naturelle de l’homme et de l’humanité apparaît comme un concept universel. Il assure le contenu univoque pour tous les hommes conçus comme des individus spécifiques.

« Sur la base de ce concept (*ex hoc modo*), nous pouvons dire que l’intellect spéculatif est un dans tous les hommes (*intellectus speculativus est unus in omnibus*). Dans ce cas, nous concevons les cognitions de cet intellect comme des universaux (*secundum quod sunt entia simplicitier*), qui n’ont aucune relation avec la personne réelle (*non in respectu alicuius individui*). Il est alors correct de dire que cet intellect est éternel (*dicuntur esse aeterna*) parce qu’il pense non seulement quand il le veut ou non, mais il le fait toujours (*sed semper*). » [[246]](#footnote-246)

La citation porte sur l’intellect en tant que genre dans le contexte de l’universalité de la seconde substance (*secundum quod sunt entia simpliciter*). Il ne s’agit donc pas de la première substance, qui existe *simpliciter* dans le mode hyparchique de l’existence pour rendre possible l’*impositio*-prédication faite *per prius*. Dans ce cas, l’intellect serait donné comme universel sous forme de substance et remplacerait la substance unique (« ce Socrate pensant ») dans le mode hyparchique de l’ipséité. La prédication catégorielle procède par la *suppositio*-prédication universelle du genre supérieur vers l’espèce (*Cat*. 2a15–16). Du point de vue de l’*Arbor* *Porphyriana*, il s’agit d’une division classique dans le cadre des universaux, lorsque le genre est divisé en espèces subordonnées par la différence spécifique (*animal—rational—homo*). Nous avons affaire à l’*intellectus materialis* comme genre dans le cadre de la prédication univoque, qui est liée à la capacité humaine générale faite de l’intellect réceptif. Cette abstraction est donnée *simpliciter* comme un universel spécifique et l’intellect représentent comme espèce la faculté immatérielle de l’âme humaine comme forme du corps. L’espèce de ce genre (*anima intellectiva*) est définie comme *intellectus speculativus*. Ce genre d’intellect naît grâce à la différence spécifique donnée par la différence « acte de pensée actuel » versus « contenu universel de la pensée ». La citation décrit le caractère de cet intellect comme universel (*intellectum*), qui surgit grâce à l’abstraction de l’activité de l’intellect personnel (*intellectio*). La différence entre l’*intellectum* et l’*intellectio* est absolument principale, car elle sépare les deux prédications catégoriques de l’intellect. Cet intellect est donné soit existentiellement (*impositio*), soit spécifiquement (*suppositio*). Albert le Grand vers l’année 1240 (OBJ II, ch. 2.4.2) clairement comprit la différence entre l’*intellectum* universel et l’*intellectio* personnel en termes de compréhension finale (*intellectus speculativus*). Pris dans son universalité, l’intellect matériel représente l’espèce potentielle, qui est commune à tous les êtres humains. Cette généralisation au niveau de l’espèce est possible, si au moins une actualisation de l’intellect matériel existe sous la forme de l’homme actuel, qui est capable de penser dans le cadre de son *intellectio* personnelle. Ainsi, à travers cette abstraction, on peut définir proportionnellement l’intellect comme espèce universelle qui dérive réellement de l’existence de la première substance. La prédication est donnée dans le mode de la vérité comme la correspondance, par rapport à l’existence hyparchique de la personne. La modernité, par contre, conçoit un intellect averroïste inexistant en tant qu’hypostase ou substance du troisième type sur le mode mythologique faite *ex nihilo*.

La préhistoire de l’objectivité attira l’attention sur le passage clé de l’*Isagoge* où Porphyre utilise une forme spécifique de *modus ponens* et de *modus tollens* (ch. 1.3). La substance première existe *per se*, tandis que les contenus de pensée surgissent secondairement dans la pensée, car c’est l’existence de la substance première qui fonde l’acte de penser. L’intellect réceptif au niveau de *species humana* joue le rôle du membre intermédiaire (*medium*) dans le *impositio*-syllogisme. Si l’espèce est donnée, alors nécessairement le genre existe. Cela est vrai parce que seul l’homme en tant qu’espèce possède l’*intellectus possibilis*, contrairement aux animaux et aux intelligences cosmiques. La négation de l’espèce (« homme ») entraîne la non-existence de l’individu prédit (« Socrate »). Le *modus tollens* s’applique dans le mode de *destructio primis*, qui est donné par le datif métaphysique. Il détermine la donation originelle du sens universel à partir de la direction de l’homme existant. S’il y a une actualisation de la cognition individuelle dans la capacité synthétique de l’intellect théorique (*intellectus speculativus*) au moins dans une personne (*tertium genus*), ceci est déjà suffisant pour garantir la définition de l’intellect comme une chose générale (*quartum genus*). Il suffit qu’une personne existante pense universellement (*intellectio*), car dans sa pensée, elle actualise la pensée comme espèce (*intellectum*). Par la voie de l’imposition, nous avons assuré la certitude de l’abstraction de l’intellect au niveau de l’« homme » en tant qu’espèce conçue au niveau de la métaphysique (et non de la logique). Le rôle de l’espèce en tant que membre intermédiaire du syllogisme déductif (*medium*) est préservé par l’*intellectus possibilis*. L’imposition de l’*intellectus possibilis* à partir de sa causalité existentielle passe de la personne réelle à « homme » spécifiquement défini et l’humanité définie génériquement (*tertium, quartum genus*). Il est maintenant nécessaire de faire le dernier pas et d’établir, au niveau de l’imposition, la transition entre « homme » en tant qu’espèce métaphysique (*intellectus possibilis*) et l’humanité sage en tant qu’unité générique possédant une capacité permanente de spéculation philosophique et de sagesse (*intellectus speculativus*). Enfin, au niveau de l’humanité comme genre, une forme générale de la pensée spéculative, fournie par la philosophie, a été établie au troisième niveau de l’imposition métaphysique. Au niveau de l’humanité, dans la troisième étape, la forme générique de la pensée est imposée par la philosophie. La preuve déductive de l’humanisme anti-moderne est maintenant complète : l’imposition de l’intellect possible implique « homme » en tant qu’espèce ; ensuite on arrive à l’unité supérieure de l’humanité qui possède la faculté permanente de réflexion (*intellectus speculativus*). Dans la perspective de la *destructio primis*, il existe une conclusion valable au niveau de l’imposition : s’il n’y a pas d’espèce (*homo*), il n’y a pas de genre (*humanitas*). Encore une fois et fondamentalement, la détermination correcte de l’intellect comme *quartum genus* doit se faire sur la base de l’imposition, car en cas inverse il n’y a pas de jugement déductif pour la preuve scientifique de la pensée. La modernité a un « intellect objectif » mythopoétique comme concept logique au sein d’une supposition homonymique et erronée qui n’a pas d’imposition métaphysique par rapport à une personne qui pense réellement. Alors, la modernité « ne pense pas » réellement. L’intellect réceptif fonctionne de manière causale dans la partie moyenne (*medium*) du jugement, car chacun de nous pense à partir de l’actualité de *species sensibilis*. En raison de l’existence d’une action causalement fondée de l’intellect réceptif dans la personne unique, le syllogisme déductif s’applique aussi bien de manière inverse, c’est-à-dire dans la perspective de la supposition faite par l’univocité. La déduction passe par l’exposition du sens fait par-derrière, de l’unité générale finale donnée comme genre. Le syllogisme établit alors la nature universelle de l’intellect spéculatif pour l’humanité en tant que genre et pour tous les individus humains en tant qu’espèce. L’unité du genre humain est nécessairement vraie dans les deux modes de prédication. Elle est faite en vertu de la forme spécifique (*intellectus possibilis*) et de la forme générique (*intellectus speculativus*), les deux formes étant situées dans le syllogisme déductif scientifique. L’intellect réceptif fonctionne de manière causale dans la partie moyenne du jugement, car chacun de nous pense selon la volonté personnelle. Mais en même temps, l’*intellectus possibilis* produit des contenus universels de pensée. Elles peuvent être conçues universellement pour l’ensemble de l’humanité en tant que genre et pour l’individu humain en tant qu’espèce. Mais nous voulons rappeler encore une fois qu’un être humain spécifiquement déterminé (*quartum genus*) ne pense pas en termes réels. L’humanité bien pensante n’existe pas comme faculté intellectuelle engagée dans l’acte de pensée d’une personne réelle (*tertium genus*). Averroès donna à l’humanité une unité scientifiquement reconnue sous la forme d’une preuve déductive, qui avait déjà été anticipée par son maître Alfarabi. Cette preuve géniale a été éradiquée par la modernité anti-humaniste séduite par les Furies académiques. La modernité repoussa l’unité pour introduire une *damnatio memoriae* objective et tragique. La citation ci-dessus (CMDA 407.587–96) définit le quartum genus en le distinguant de l’acte individuel de connaître (*non in respectu alicuius individui*). Averroès, un vrai aristotélicien, rappelle qu’au moins une première substance réelle doit exister *per prius* pour établir la prédication *per posterius* dans l’ordre de la deuxième substance universelle. L’existence continue de la vraie sagesse prouve qu’il y a toujours au moins un être humain réel existant, qui est capable de l’actualisation de l’intellect spéculatif.

« La sagesse est donnée d’une certaine manière comme le caractère fondamental de tous les hommes (*sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est*), ainsi que des compétences différentes selon leurs capacités. Alors on peut dire qu’il est impossible à l’humanité dans son ensemble de cesser l’exercice de la philosophie (*impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia*), comme il est impossible à l’humanité dans son ensemble de cesser l’exploitation des divers métiers. » [[247]](#footnote-247)

Pour l’existence formelle d’un genus universel, il faut qu’il existe au moins une première substance actuelle. Elle seule peut assurer une signification vraie et adéquate de la réalité dans le cadre de la seconde substance spécifique. En tout temps et, espérons-le même à notre époque nihiliste, il existe au moins une personne réelle et sage qui pense réellement. La sagesse de cette personne réelle garantit des formes spécifiques de philosophie au niveau de l’espèce humaine. Ainsi, la prédication par l’imposition de l’existence réelle et causalement donnée de l’intellect au niveau de la première substance sage garantit la déduction faite par la supposition. Ensuite, selon la *demonstratio*, il est possible de postuler l’existence de la sagesse au niveau de l’humanité (genre) et de l’homme (espèce). Les Muses tiennent la sagesse en très haute estime parce que l’existence de l’*alètheia* comprend un seul amant de la sagesse qui repousse toute la modernité confuse. Les Furies punitives, par contre, doivent diriger tous les objectivistes en tant que foule des individus académiciens qui connaissent le monde objectivement. Malheureusement, les individus ne pensent pas vraiment. L’intellect spéculatif actualisé au moins dans une personne permet la prédication de la connaissance générique appelée « philosophie ». Cette connaissance exacte, contrairement à la « philosophie » mythopoétique, est nécessaire pour déterminer d’une manière catégorique une faculté universelle et la plus importante de l’humanité entière. C’est ainsi qu’est née la détermination humaniste de la personne, qui est liée à la première figure de l’intellectuel occidental. Celui-ci est une personne vivante et non un sujet moderne inexistant. Averroès, à la suite de son maître Alfarabi, brillamment établit l’unité naturelle de l’humanité. Un siècle plus tard après cet humanisme de la falsafa, Siger et Dante proposèrent une analogie de l’unité universelle de l’espèce humaine en créant la figure de l’intellectuel latin (*tertium genus*) d’être le porte-parole véridique de l’humanité réelle (*quartum genus*). L’intellect réceptif, comme *quartum genus*, prouve sa priorité dans l’ordre *per prius*, qui est donné dans la prédication formelle et universelle selon l’*Arbor* *Porphyriana*.

La nouvelle conception de l’intellect matériel dans le mode *per prius* rappelle aux alexandrins que le processus réel précède temporellement et causalement toute abstraction. L’acte existentiel de la pensée ayant été établi dans la première substance, la cognition abstraite suit au niveau de la seconde substance, ou par la composition des concepts en propositions catégoriques. Alexandre, tous les alexandrins modernes et les cartésiens postmodernes procèdent selon la CMDA de telle sorte qu’ils font de l’intellect universellement défini une entité spéciale en mode *per prius*, qu’ils prédisent dans le mode *per posterius* en direction de l’être humain réel. Les anti-humanistes modernes pensent selon l’actualisation de l’existant par-derrière ; ils établissent donc la détermination de l’homme et de l’humanité sur le mode de l’*Irrtum* métaphysique, c’est-à-dire sur la base de la détermination de l’individu comme l’existant du troisième type. Les modernistes ont ainsi perdu à la fois la *proportio* recherchée entre les sens et l’intellect et la possibilité de la prédication univoque pour l’humanité entière. De plus, ils ne sont même pas conscients de cette perte de la vraie connaissance. Ils sont fondamentalement, c’est-à-dire objectivement, aveugles à la vérité comme *proportio* aristotélicienne entre la première et la seconde substance. L’intellect pris universellement dans l’homme garde un sens univoque, et non équivoque. C’est fondamental fait sépare Averroès des modernistes. Sa conception refuse toute la substance du troisième genre, car elle forme la vraie conclusion de la preuve déductive scientifique (*demonstratio*). L’intellect abstrait entre dans la prédication catégorielle aristotélicienne comme tout autre concept universel. Par conséquent, le sens catégorique peut être prédit de manière univoque et *per prius* dans le contexte du genre et de l’espèce, où s’applique le niveau ultime d’universalité. Mais pas du tout à la manière de l’entité séparée, comme le comprit l’averroïsme ultérieur, influencé par Avicenne. Les sophistes n’ont pas besoin d’un syllogisme déductif pour l’universalité de l’intellect. Ils considèrent l’intellect objectif du troisième genre directement sous l’influence de *furor academicus*. Averroès est un scientifique et un métaphysicien critique et non un illuminé moderne. Chacun de nous pense pour lui-même en vertu de l’ipséité existentielle ; par conséquent, l’universalité de l’intellect peut être déduite sur le mode de l’identité universelle. En suivant le datif métaphysique, le jugement aboutit sur l’univocité du concept et la connaissance vraie de la réalité extérieure. Grâce à l’immatérialité et à l’universalité de la connaissance, il y a deux concepts de l’intellect. Le premier concept réfère à la personne singulière et actuelle qui pense (*quidditas* métaphysique). Le second concept contient le sens générique et universel (*essentia* logique). La tribu des savants illuminés observe le simulacre de l’intellect séparé, du type de *res cogitans* cartésienne. Ensuite, ils se confrontent avec le puzzle intellectuel du type de « l’homme volant » d’Avicenne ou l’actuel problème « *Mind—Body Problem* ». C’est un exemple typique du *Cargo cult*, quand les savants adorent le simulacre de la métaphysique qui a été faite par Averroès. Après sa mort, cette métaphysique authentique cessa d’exister et Averroës est devenu un « averroïste ». La philosohie de la personne réelle et l’unité spécifique de l’humanité ont été balayées de la table par les Croisades occidentales, puis par les deux Guerres mondiales.

Il reste à trouver une analogie avec la seconde substance catégorique. Elle établit une nouvelle prédication faite *per prius* par rapport à la première substance en tant que personne existante dans le style de « ce Socrate pensant ». De la critique précédente des alexandrins anciens et postmodernes, il ressort que le rôle de la substance comme premier membre de la prédication ne peut être repris par l’*intellectus* *materialis* sensuellement conditionné de Thémistius ni par l’*intellectus possibilis* séparé d’Alexandre. Contre Thémistius et Ibn Bajja, le CMDA défend un nouveau concept de l’*intellectus possibilis*. Ces auteurs le considèrent comme *intellectus materialis* purement sensuel, alors qu’Averroès le lie directement à l’*intellectus agens* personnalisé. Le contenu de l’*intellectus* *possibilis* est déjà immatériel et donc séparé du corps matériel. Averroès revient donc à l’intellect réceptif de Thémistius lié aux sens. Il le place dans le schéma de la cognition intelligible au lieu de la cognition hylique, qu’Alexandre conçoit simplement comme une faculté individuelle et sensuelle de l’âme. C’est pourquoi il a séparé les composantes réceptives et immatérielles de l’intellect des sens. Nous avons cité la critique d’Averroès concernant l’opacité de l’intellect matériel parce que cette vision d’Alexandre est inacceptable pour le Commentateur (CMDA III.5, 405.528–533). Tous ces types d’intellect réceptif hypostasié représentent une solution incomplète en ce qui concerne la cognition humaine des formes intellectuelles. L’intellect universel existe uniquement comme une conclusion générale d’un jugement scientifique et correct. Notre pensée, grâce à la base sensuelle et grâce à la conception de l’intellect comme *tabula rasa*, n’appartient pas à la sphère des intelligences cosmiques séparées. L’intellect conçu génériquement comme *quartum genus* doit recevoir une définition catégorielle *per prius*, qui est lié à la substance première. Le chemin du datif métaphysique ne va que dans une seule direction, à savoir de l’ipséité à l’identité. Il ne faut pas tourner la prédication en sens inverse. L’imposition faite *per prius* ne prédit pas l’intellect à partir de l’universalité générique, mais à partir de la singularité actuelle et donnée par causalité. Cette prédication de l’acte de l’intellect comme *tertium genus* par l’*impositio*-prédication avait été entièrement rasée par la modernité. La modernité et la postmodernité ne regardent pas l’intellect dans la personne hylémorphique concrète de manière vraie selon Aristote, mais de manière objective, c’est-à-dire dans un schéma néoplatonicien et avicenniste comme *tertium ens*. Averroès explore la cognition intellectuelle dans l’âme humaine existante et non la cognition des substances d’intelligence séparées dans les sphères cosmiques. Nous arrivons à la détermination de l’intellect comme quatrième genre seulement par la détermination de l’intellect dans le cadre du troisième genre. L’imposition existentielle constitue le fondement de toute détermination générale de l’intellect. L’erreur fatale de la modernité est basée sur le fait qu’elle a pris l’intellect hypostasié comme un simulacre dans le mode de la supposition objective et non par l’imposition faite par causalité hyparchique. Alors des mots comme « homme » et « personne » n’ont pas du tout une valeur noble, mais seulement objective, c’est-à-dire dans le mode d’errance (*Irre*) paranoïaque de la modernité. L’intellect objectivement conçu n’existe pas en tant que *tertium ens*, car il est soit un acte strictement actuel de la personne donnée, soit une pure abstraction définissant l’unité générique de l’humanité et de l’individu en tant qu’espèce. La prédication faite à partir de la première substance hyparchique suit la remarque d’Averroès ci-dessus que la conception générale de l’intellect est une question secondaire (*quaestio autem secunda*). Ceci invalide définitivement la possibilité que l’intellect humain ait existé comme une entité indépendante *per se*, qui est plus tard introduite par l’averroïsme latin. La prédication *per prius* se réfère à la cognition réelle donnée dans le temps et dans le corps animé (*in complexione humana*).

« Selon l’interprétation d’Alexandre en matière d’Aristote, l’intellect en puissance (*intellectum in potentia*) est une disposition qui existe dans la personne hylémorphiquement constituée (*preparationen existentem in complexione humana*). Il y a une capacité et l’inclination qui produit les contenus intelligibles dans l’homme, et cela avant que l’intellect actif les traite (*est prior tempore intellectu agenti*). L’intellect actif, cependant, occupe la première position dans l’ordre des choses générales. » [[248]](#footnote-248)

L’intellect réceptif précède toute forme de l’intellect actif (*prior tempore intellectu agenti*) dans l’ordre temporellement donné de la cognition actuelle. La dernière phrase montre clairement la différence entre l’intellect actif pris dans l’ordre des universaux (*modus per posterius*) et la nouvelle prédication, qui est liée à la cognition dans le corps comme substrat (*modus per prius*). L’intellect est principalement donné par la façon dont l’être humain pense sur le mode de l’ipséité qui repose sur la causalité du corps. Cette ipséité existe dans la substance première hylémorphique (*existentem in complexione humana*). Probablement pour la première fois dans la métaphysique occidentale, ce passage thématise l’existence humaine dans son ipséité, qui se lie à la nouvelle forme de l’intellect possible (*intellectus in potencia*). Siger de Brabant va poursuivre cette voie. La modernité a donc dû imposer une double *damnatio memoriae* à la détermination véritable de la personne, que Heidegger leva par l’herméneutique de la facticité. La prédication *per prius* se réfère à l’acte de cognition personnelle. La réception vient en premier et la synthèse active ne prend qu’une place secondaire. Un peu plus loin, le commentaire relie explicitement cette nouvelle forme d’intellect conçu existentiellement à la conception de Thémistius de l’intellect passif lié au corps. Averroès place cet intellect au lieu de l’intellect hylique d’Alexandre. L’intellect possible d’Alexandre reste comme une potentialité pure, mais il remplace l’intellect matériel de Thémistius. La substitution enleva les contradictions et les défauts des deux solutions précédentes, qui définissent l’intellect comme une substance séparée dans l’homme (*opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles*).[[249]](#footnote-249) Le Commentateur rectifie les deux penseurs dans le point principal : l’intellect peut être un concept général, mais jamais une substance. Averroès affirme clairement qu’il s’agit d’une question de choix personnel (*secundum nostram actualisationem*) pour interpréter fidèlement le sens original *De anima*. L’écrit d’Aristote est vrai dans ce qu’il dit sans aucune fioriture néoplatonicienne (*est vera in se*). La nouvelle interprétation *De anima* se détache définitivement des contemporains, mais aussi des prédécesseurs et même de l’interprétation d’Alfarabi. Une nouvelle vision du sens de l’être constituait pour l’âme une forme spéciale de l’intellect matériel (*intellectus qui est in potentia*). Cette forme est nommée par la scolastique latine avec le terme *intellectus possibilis*. Nous allons maintenant analyser la troisième voie d’Averroès entre Thémistius et Alexandre, qui ne crée pas un concept d’intellect comme *tertium ens*. La citation montre la synthèse finale de la reconnaissance selon la concordance des trois penseurs, mais sans leur voie erronée.

« Aristote dit : *ce qui existe en puissance, ceci est premier temporellement comme acte personnel* (*quod est in potentia est prius tempore individuo*). Cela peut être interprété de manière suivante pour les trois opinions. Selon notre opinion et celle de Thémistius, l’intellect, qui est en puissance, est relié à nous plus tôt que l’intellect actif (*intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis*). Selon Alexandre, il se trouve que l’intellect en puissance est le premier dans l’ordre de l’existence et de la naissance, mais non du point de vue de son activité (*intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse aut generationem, non secundum continuationem*). » [[250]](#footnote-250)

Selon Thémistius, l’intellect réceptif est le premier dans l’ordre de l’actualisation, car il est lié à la cognition sensorielle. Averroès est d’accord, mais il argumente contre Thémistius que cet *intellectus materialis* ne doit pas être matériel. La citation reprend donc l’*intellectus* *possibilis* d’Alexandre (*prior in nobis secundum esse*) comme première étape de la création de la connaissance (*generatio*), qui est donnée comme puissance immatérielle. Mais Averroès ne peut pas accepter sa priorité hypostasiée dans l’ordre de la cognition intellectuelle. Celle-ci était assurée à tort chez Alexandre par le caractère extérieur de l’intellect réceptif. La cognition intellectuelle donnée de l’extérieur comme une hypostase n’aurait pas une cognition continue, assurée existentiellement (*continuatio*). La cognition déterminée par l’intellect actif provenant de l’extérieur ne serait pas en notre pouvoir. De plus, il s’agirait d’une *copulatio* mythologique des trois substances objectives, c’est-à-dire l’intellect cosmique séparé, l’âme intellectuelle et le corps sensuel. La métaphysique classique ne suit pas le scénario pornographique moderne, quand les entités inexistantes du troisième type font ensemble un coït objectif (voir le terminus *colligatio* plus loin) afin de créer un « humanisme » moderne. La cognition déterminée extérieurement serait basée sur la connexion hétérogène entre le potentiel immatériel séparé et l’intellect actif (Alexandre) ou serait déterminé de façon hétérogène par l’intellect solaire immatériel, qui est séparé de l’intellect hylique en tant que matériel et sensuel (Thémistius). Tous les deux mélanges de l’intellect provenant des substances incompatibles rendraient impossible *proportio* aristotélicienne qui repose sur la cognition personnelle. Cette cognition personnelle avance à partir de la direction des choses sensuellement perçues. Averroès reste fidèle au texte original *De anima* (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, 430a14–15). Il affirme que la fonction réceptive et active de l’intellect dans le corps doit être immatérielle, ce qu’Alexandre et Thémistius voyaient différemment. Cette transformation de l’intellect hylémorphique en l’*intellectus possibilis* immatériel est nécessaire en raison de la vérité comme *proportio* des sens et de l’intellect. Averroès prend l’intellect d’Alexandre comme une puissance absolue de la réceptivité et le transforme en nouvel *intellectus materialis* selon Thémistius (*in hoc convenit nobiscum Themistius*). La nouvelle réceptivité fait partie du processus de cognition déterminé par l’expérience sensorielle, qui était présent dans l’intellect hylique de Thémistius. Par la synthèse des deux concepts corrigés, un nouveau type d’intellect réceptif fait une faculté dans l’âme, car cette puissance est donnée comme un acte immatériel de l’âme. Averroès ainsi obtient pour le syllogisme démonstratif le nouveau membre intermédiaire (*medium*) qui agit comme une cause réelle dans les processus de cognition réelle. C’est une personne réelle qui le fait. L’équivalent, bien plus tardif, est le mode existentiel de *Verstehen* qui incorpore le *Dasein* dans l’herméneutique de la facticité de Heidegger. Par conséquent, Averroès peut établir un jugement déductif pour le travail de l’*intellectus possibilis*. La cognition est maintenant immatérielle, entièrement réceptive, et elle reste entièrement en notre pouvoir. L’intellect est maintenant inséré dans l’ordre hyparchique de la réalité munie de causalité effective qui fonde la plus importante prédication catégorielle faite par l’imposition *per prius*. L’intellect possible exprime la cognition existentiellement donnée de manière véridique, donc de manière pleinemet adéquate à la réalité. Le schéma déductif assure la *proportio* entre les sens matériels et l’intellect immatériel réceptif. L’actualisation de l’intellect passif immatériel provient à partir de la cognition sensuelle matérielle qui est déjà actualisée par une double intentionnalité. La prédication respecte l’ordre *per prius* par l’imposition de l’intellect hylique, qui appartient au corps. Le contenu de l’intellect réceptif et actif ainsi prédit est personnel (*tertium genus*). L’intellect passif, cependant, peut aussi être prédit universellement sur le mode du jugement déductif (*quartum genus*). Cette espèce est donnée par l’abstraction de l’acte individuel de penser et elle existe comme une pure potentialité dans l’âme. L’intellect—espèce est donc immatériel et établit des contenus de pensée univoques et universels. Ayant cette universalité spécifique, les contenus sont identiques pour tous les êtres humains. Chaque être humain pense à travers la capacité existentielle de réceptivité (*tertium genus*) et produit en même temps des contenus universels potentiels (*quartum genus*). La proportion est donnée entre la puissance immatérielle personnelle de l’âme et le concept potentiel universel, qui est également immatériel. Le même processus d’abstraction s’applique à l’intellect réceptif lui-même. D’une part, dans son ipséité, il représente l’acte immatériel de l’âme (*intellectus possibilis* comme *intellectio*) ; d’autre part, dans son identité, il représente le concept général et la détermination spécifique de l’humanité (*intellectus possibilis* comme *intellectum*). La synthèse de la cognition est assurée par l’*intellectus* *agens* et l’*intellectus* *speculativus* comme facultés intellectuelles de l’âme. La solution néoplatonicienne offerte par Alfarabi ne résout pas *proportio* aristotélicienne, car il contourne l’abstraction fondée sensuellement pour fonder l’intellect immatériel réceptif. Cette connexion a été pourtant résolue avec succès chez Alexandre, parce qu’il a considéré l’âme comme un substrat matériel pour la pure puissance de l’intellect. Cependant, afin que l’intellect possible d’Alexandre fonctionne dans l’âme personnelle et ne soit pas une hypostase cosmique séparée, il a dû assumer les propriétés de l’intellect matériel de Thémistius. L’étape originale du CMDA (*secundum enim nostram opinionem*) montre la synthèse de la cognition dans le temps et dans la personne réelle. Averroès introduisit une nouvelle prédication *per prius* pour la connaissance intellectuelle. Le nouvel intellect synthétique, contrairement à la tradition précédente, est construit sur la base d’une nouvelle lecture *De anima* 430a20–25 comme *tertium genus* d’un seul et même intellect, qui est donné comme une faculté de l’être humain existant. Cette fois, cependant, suivant le modèle de Thémistius, on insiste sur le caractère réceptif et empirique de cet intellect, qui ne peut être substantiellement séparé de la composante sensuelle et matérielle de l’âme. La lecture phénoménologique *De anima* suit l’acte existentiel de la cognition (*intelligentia agens*). L’interprétation établit l’intellect passif par l’acte effectif de la pensée personnelle.

« Aristote d’abord interpréta le caractère de l’intellect, qui est dans la puissance et dans l’acte, et il fournit la différence entre cet intellect et la faculté d’imagination. Puis il commença à expliquer qu’il est nécessaire d’avoir un troisième type d’intellect (*necesse est tertium genus intellectus esse*), à savoir la faculté active de l’entendement, qui transforme l’intellect donné en puissance en un intellect donné en acte (*intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu*). » [[251]](#footnote-251)

Le processus d’actualisation montre l’intellect comme *tertium genus* engagé dans le processus de connaissance personnelle. L’imposition de l’intellect se fonde sur un acte existentiel de compréhension qui suit l’ordre du temps (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, 430a21). Cet *intellectus possibilis* singulier est une propriété de la personne (*secundum quod accipitur in respectu individui*, CMDA III.20, 449.158). Son activité s’exerce par le processus existentiel de cognition. Grâce à l’intellect matériel de Thémistius, l’intellect possible détaché d’Alexandre est devenu un acte existentiel de la personne (*intelligentia agens*). Cet *intellectus possibilis* aristotélicien forme une transition de la potentialité aux formes intelligibles. Leur puissance est donnée dans les choses matérielles perçues par les sens. Ces formes simplement potentielles sont saisies comme contenu intentionnel immatériel dans l’intellect réceptif. Ces significations intentionnelles immatérielles sont finalement synthétisées dans la cognition intellectuelle faite par l’*intellectus* *agens* interne. Cette capacité de synthèse crée une autre faculté de la seule et même âme connaissante. L’unité des deux facultés de l’âme en tant que forme dans la substance hylémorphique a été confirmée précédemment par *De anima* 430a14–15. La copule « *est »* prédite par rapport à l’intellect matériel, exprime pleinement (*propinquissime dictum*) l’intellect matériel, qui est conçu *simpliciter* dans le cadre du quatrième genre comme pur universel (*non in respectu individui*). Son actualisation est originellement donnée dans le cadre du troisième genre par l’acte réel d’abstraction des sens à l’intellect (*in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo*, CMDA III.5, 448.134–139). La prédication *per prius* énonce cet intellect passif et actif du troisième genre par rapport au cours réel de la cognition lié à la position hyparchique de la substance première. Dans le contexte de la prédication hyparchique, l’intellect réceptif en tant qu’espèce est plus la substance que le genre, car il est plus proche de la personne corporelle (*Cat*. 2b7–8). Cette forme d’ipséité de l’intellect engagé dans l’acte réel de reconnaissance diffère de la prédication *per prius* faite dans le *suppositio*-prédication au niveau des universaux. Averroès offert une exégèse géniale *De anima* 430a20–25, dans laquelle il distingue les deux types d’intellect en suivant l’interprétation des *Catégories* et la « méta-physique » aristotélicienne. Il peut maintenant citer textuellement l’original *De anima* 430a20–25 pour expliquer une nouvelle interprétation de l’intellect. Cet intellect relie les modèles de Thémistius et d’Alexandre sur le mode de l’acte existentiel de l’entendement (*tertium genus*). L’*intellectus possibilis* hypostasié d’Alexandre prend forme d’un concept abstrait qui assure l’unité des concepts universels (*quartum genus*).

« Ce qui est en puissance, c’est-à-dire du point de vue de la succession temporelle, est d’abord dans l’individu ; mais cet universel n’existe pas, et il n’est pas donné en premier lieu au fil du temps réel (*universaliter autem non est neque in tempore*). En outre, il n’est pas vrai de l’universel comprenne quelque chose une fois, et il le ne comprenne pas une autre fois. Si l’intellect est pris comme une abstraction (*cum fuerit abstractus*), alors il est pris simplement comme tel (*est tantum*) et dans cette forme abstraite (*est iste tantum*) il est éternel et immortel (*est immortalis semper*). Par cet intellect nous ne pouvons pas penser (*non rememoramur*) parce qu’il n’est pas capable de recevoir quelque chose personnellement (*iste est non passibilis*). L’intellect personnel réceptif est corruptible (*intellectus passibilis est corruptibilis*) et sans lui nous ne pouvons pas penser (*sine hoc nihil intelligitur*). » [[252]](#footnote-252)

Averroès construit la prédication *per prius* pour la cognition dans la première et la plus importante étape. Il donne la priorité à l’intellect d’Alexandre comme puissance (*quod est potentia*). Cet intellect possible est actualisé comme la première chose dans le cours réel de la cognition selon l’intellect matériel de Thémistius (*prius est tempore in individuo*). L’actualisation du sens de l’existant à partir de la première substance remplit l’exigence du cours réel de la cognition selon le datif métaphysique indiqué par *De anima* 430a21 (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί). La citation distingue clairement l’activation de la composante réceptive dans la personne. Après l’achèvement du processus d’abstraction, il s’agit de la prédication de l’intellect conceptuel liée à l’intégralité de la cognition immatérielle. Cette universalité est donnée dans le mode *per posterius*. L’abstraction conduit à la cognition du concept universel donné hors du temps. La même chose est énoncée par l’original du texte (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, *De anima* 430a22). Le commentaire suit exactement la lettre du texte et non les spéculations des illuminés modernes, qui refusent de réfléchir sur le sens originel du *Corpus Aristotelicum*. L’intellect réceptif existe d’aborddans la personne (*in potentia prius est tempore in individuo*). Sa forme générique permanente n’est donnée que dans l’acte accompli de cognition (*cum fuerit abstractus*). La forme parfaite du futur donnée par le subjonctif conditionnel indique clairement que le processus d’abstraction doit être mené à son terme dans le cadre de la synthèse active. Cette synthèse précède temporellement et donc causalement la prédication *per posterius*. L’intellect comme concept ne peut pas être donnée *per prius*, comme l’interprètent erronément le modernisme et le postmodernisme. L’« intellect » platonicien en tant qu’*eídos* est toujours dans un état parfait. La modernité conçoit ce processus, littéralement appelé « abstraction » dans l’original, par le mot entièrement différent de « séparation ». Si les modernistes savent de quoi ils parlent (c.-à-d. « intellect » comme *quartum genus*), alors très bien. Mais l’histoire de la dispute sur l’averroïsme montre cette erreur majeure de la métaphysique occidentale. L’intellect réceptif universellement conçu est éternel uniquement *per posterius* (*iste tantum est immortalis semper*). Cette abstraction, cependant, surgit secondairement. Elle est déterminée par l’acte personnel de l’imposition faite *per prius* en suivant l’ordre temporel (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα, 430a21). Ensuite, il est vrai que l’*intellectus in potencia* prédit comme supposition existe en tant qu’une universalité simple (*iste tantum*) et il est donné comme une espèce éternelle. Il présente littéralement un *intellectus possibilis* séparé d’Alexandre. Cet intellect donné hors du temps par un acte accompli de compréhension (*fuerit*) reste au niveau de *quartum genus*. L’intellect générique surgit au temps du parfait, c’est-à-dire dans l’acte consommé de la reconnaissance comme concept général universel. Le texte, par le terminus « *cum fuerit abstractus*», suit exactement l’original pour confirmer le sens intemporel de l’intellect comme concept universel (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, 430a22). Ce concept se présente un sens universel séparé de la compréhension temporelle (χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον, 430a22). Selon le *Commentateur*, ce passage capital du *De anima* établit les prédications *per prius* et *per posterius* qui déterminent le double visage de l’intellect matériel (*tertium, quartum genus*). Il s’agit des types et manières de prédication susmentionnée. La perspective de la prédication (*Vor-blickbahn*) peut être double, voir le passage cité des *Catégories*. D’abord, nous énonçons l’intellect dans le mode *per prius* par l’imposition à partir de son acte. Socrate hyparchique et pensant fait le fondament de la prédication l’*intellectus possibilis* du troisième genre. Ensuite, nous faisons abstraction de la pensée personnelle. Or, nous énonçons l’intellect dans le mode de l’imposition universelle *per posterius* comme détermination univoque commune de l’homme (« *homo* ») en tant qu’espèce. Il s’agit de l’*intellectus possibilis* comme le concept universel du quatrième genre. Une autre procédure faite par la supposition commence *per prius* avec l’humanité générique (*universitas humana* de Dante). Ensuite, la prédication de l’*intellectus speculativus* va dans le mode *per posterius* jusqu’à l’homme en tant qu’espèce (« *homo* ») et enfin jusqu’à l’individu. Le statut de l’*intellectus possibilis* dans l’homme (« *homo* ») est deux fois fondamentalement différent, grâce à l’imposition (*tertium genus, intellectus corruptibilis*) et à la supposition (*quartum genus, intellectus immortalis*). Et bien sûr, le Socrate hyparchique n’a presque rien à voir avec son individualité. L’individualité de Socrate (*individuum*) existe uniquement comme une signification spécifique donnée par supposition. La modernité aplatit le cadavre, Socrate et son individualité en un sophisme objectif.

La double prédication catégorielle de l’intellect immatériel dans l’acte de connaissance de la volonté et de l’intellect est absente chez Alexandre et Thémistius. Ils n’ont pas gardé *proportio* d’Aristote en séparant l’intellect immatériel de l’acte de la cognition. Ils l’ont fait même juste au début du processus de la cognition. Ou mieux dit, la séparation court encore et encore dans le temps mythologique primordial des contes de fées néoplatoniques pour les académiciens illustrés (*in illo tempore*). La genèse mythologique de l’intellect moderne le produit comme un simulacre et un étant du troisième type. La production de tels contes de fées se déroule sous l’influence des Furies, donc elle garde un caractère mythopoétique et profondément moderne. Elle diffère de pérennité abstraite de l’intellect comme *quartum genus*, qui est basée sur le processus de cognition de l’intellect mortel (*tertium genus*). Cette genèse conçue par déduction de l’intellect comme espèce possède un caractère scientifique et donc aristotélicien. La séparation originelle dans l’écriture *De anima* ne concerne pas l’intellect en tant qu’existant objectif du troisième genre. La séparation concerne deux modes de prédication, qui se rapporte une fois à l’intellect comme première substance et différemment à l’intellect comme deuxième substance. Ici, de manière tout à fait compréhensible, le modèle de la séparation s’applique, car les deux types d’intellect diffèrent l’un de l’autre de manière générique. Il est évident qu’il y a une différence entre la troisième forme d’intellect spécifique au niveau de l’homme réel (imposition) et la forme générique universelle de l’intellect passif au niveau de l’humanité abstraite (supposition). La forme universelle de l’*intellectus* *possibilis* surgit après l’abstraction accomplie (*cum fuerit abstractus*), voire le texte ci-dessus. La forme abstraite de l’intellect possible (*quartum genus*) est liée à la pensée de l’humanité, qui est dotée de la capacité universelle de formuler des contenus univoques de pensée et de cognition par la faculté potentielle et également universelle. En revanche, la troisième forme d’intellect potentiel (*tertium genus*) est la capacité effective de l’âme physiquement donnée en tant que substance première, qui est actualisée par la faculté potentielle dans le temps réel de la cognition de telle ou telle personne (*in potentia prius est tempore in individuo*, *De anima* 430a20). Une nouvelle définition de l’intellect matériel diffère par principe de l’ancien intellect hypostasié d’Alexandre et de Thémistius. Après Thémistius et Alexandre, le postmodernisme cartésien contemporain répète cette erreur sur le mode de l’intellect comme *separatus*. La nouvelle réceptivité n’est plus la matière sensuelle du troisième genre, qui est l’intellect hypostatique de Thémistius. Elle n’est pas non plus la puissance hypostasiée séparée de l’âme, ce qui est, malheureusement, l’*intellectus* *possibilis* cosmique séparé d’Alexandre. L’interprétation assure l’unité de la personne pensante intellectuelle, car chacun de nous, grâce au nouveau statut de l’*intellectus* *possibilis*, détient en son pouvoir la pensée par l’acte du mode « matériel » de l’intellect comme *tertium genus*. Il est clair que l’intellect matériel du Thémistius reçoit le préfixe « quasi » parce que cet acte existentiel est la pure puissance d’Alexandre. De même, l’*intellectus* *agens* prend aussi le préfixe « quasi », car il joue le rôle de la forme dans cet acte existentiel de la compréhension. La séparation du néoplatonisme donna lieu à une nouvelle interprétation de la cognition humaine. En tenant le sens du mot « *revolutio »*, Averroès rend au processus de la cognition son sens originel aristotélicien.

« Et quand Aristote dit à propos de cet intellect : *ce n’est pas qu’il comprenne un temps et ne comprenne pas un autre* *temps*, ce sens littéral ne peut être trouvé (*impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum*) ni chez Thémistius ni chez Alexandre. » [[253]](#footnote-253)

Dans le schéma du CMDA, donné par l’actualisation de face à partir de la première substance sensuellement perçue, l’*intellectus* *adeptus* est superflu et n’a aucune fonction. Son rôle est repris par la dernière instance synthétique appelée *intellectus speculativus*. Son rôle le plus important se déroule au niveau du *quartum genus*, car il assure l’unité de toute l’humanité au niveau de la philosophie. Averroès abolit l’*intellectus* *adeptus* néoplatonicien, qui était encore présent chez Alfarabi, parce qu’il croyait à l’actualisation de l’intellect par-derrière, en direction des formes autonomes et des intelligences cosmiques. Dans le CMDA, au contraire, cette faculté synthétique est exposée de face, par l’*intellectus* *possibilis* immatériel et pleinement potentiel. Il est la seule faculté de l’âme qui reçoit les formes immatérielles provenant des sens. Mais cette faculté de l’âme est en notre pouvoir selon le modèle de l’*intellectus* *materialis* de Thémistius. La forme abstraite de ces trois formes d’intellect (*possibilis, agens, speculativus*) est permanente et séparée au sens des universaux de Porphyre (*separabilis*). Les modernistes sont influencés par la conjonction d’Avicenne entre l’intellect acquis et l’intellect actif. Cette conjonction est donnée dans le schéma de l’illumination selon le néoplatonisme et non par la cognition dans le cadre de la prédication hyparchique selon les *Catégories*. Basé sur le principe de sa « méta-physique », Averroès ne peut pas reconnaître la copulation moderne et postmoderne de l’intellect et du corps comme deux formes subsistantes. Il suit l’investigation de l’unité des substances premières et non des entités objectives du troisième genre. Le premier chapitre montre que sur ce point, Averroès nie Avicenne en principe et qualifie sa métaphysique néoplatonicienne comme erreur fondamentale (ch. 2.4.1). Sous sa forme individuelle, le concept d’*intellectus* *speculativus* d’Averroès représente la forme consommée de l’abstraction passive et active. Ce concept est donné au niveau existentiel, c’est-à-dire comme un *tertium genus*. Le statut double de l’intellect dans l’architecture entière du CMDA a été correctement saisi par Albert le Grand comme le premier connaisseur intégral d’Averroès dans l’Occident latin autour de l’année 1240. Le double concept générique de l’*intellectus* *possibilis* contient dans le CMDA toutes les relations fondamentales au niveau de la première et de la seconde substance (hyparchique versus universelle) et au niveau de la prédication correspondante donnée par l’acte d’existence puis par l’abstraction (*per prius* versus *per posterius*). Le corps humain est la première substance, l’âme est une forme animant cette substance. La personne substantielle entéléchique constitue la base de la prédication *per prius* pour l’acte d’existence de l’intellect comme *tertium genus*. Dans l’acte personnel de connaissance, l’intellect matériel prédit comme *tertium genus* reprend la primauté comme l’*intellectus* *possibilis*. La prédication universelle de cette capacité forme la base pour l’humanisme qui concerne l’unité réelle de l’humanité. L’*intellectus* *possibilis* conçu de manière générale montre la capacité potentielle de reconnaître tout ce qui est possible dans le cadre de la réceptivité immatérielle naturellement donnée de l’intellect (*quartum genus*). Nous prenons cette imposition accomplie de l’intellect possible comme un fait universel créé ensuite par la supposition. Alors, en suivant un autre mode *per prius* nous obtenons une détermination univoque de l’humanité comme genre, puis l’homme spécifique comme espèce et dans la dernière étape une détermination spécifique de l’individu. Cette procédure était pour Averroès secondaire, en raison de l’abstraction logique et de la supposition. Les sophistes modernes mélangèrent ce double procédé de l’abstraction pour créer une seule analogie de « intellect ». Cette idole a été absolutisée par la logique moderne et déclarée comme une seule vraie interprétation de CMDA.

La lecture herméneutique du grand commentaire *De anima* montre que le scénario avicenniste de l’intellect séparé comme substance (*hoc aliquid*) n’a aucune place dans la philosophie d’Averroès. Le double mode de prédication catégorielle exprime l’ipséité et l’identité de l’intellect qui est actuel et universel. Tout comme dans l’interprétation précédente de la *Métaphysique* et de la *Physique*, il existe dans le commentaire *De anima* deux trajectoires différentes pour décrire le phénomène unique de la connaissance (ch. 2.4.1). L’intellect comme *tertium genus* et *quartum genus* se réfère à l’acte unique de l’intellect individuel, qui est conçu dans le cadre de la double prédication catégorique. L’*intellectus* *possilibilis* cité en tant que *tertium genus* est donné *per prius* sur un substrat réel. Mais du point de vue de l’universalité, son statut est donné *per posterius* par rapport à l’intellect speculatif, qui présente une faculté cognitive de toute l’humanité. La définition univoque du terme scientifique « intellect » exige une première substance actuelle, qui établit une signification générique catégorielle générale de la seconde substance. La forme générique de l’intellect façonné *univoce* et *per prius* part de la prédication universelle faite par le syllogisme déductif. L’averroïsme ultérieur n’a pas compris ce fait fondamental. La prédication complète de l’intellect doit être effectuée dans toutes les directions (*potentia—actualitas ; prius—posterius, singulare—universale ; simpliciter per prius — simpliciter per posterius*). Une fois faite, la vérité comme *adaequatio* suit une *proportio* entre les choses, les sens et l’intellect. L’acte de l’intellect dans le corps forme une vertu éminente de l’âme (*tertium genus*). Celui qui voit correctement l’*intellectus* *possibilis* comme un *idem* universel dans le cadre de l’aperception donnée *simpliciter* et dans le cadre de l’abstraction (*quartum genus*), ne peut pas le confondre avec l’acte de l’intellect du troisième genre, qui est lié à l’ipséité de la personne existante. Il n’y a pas d’« intellect » comme *tertium ens* mythologique de la modernité et de la postmodernité. Le nihilisme contemporain n’a que l’intelligence artificielle comme modèle humain, ce qui constitue une défaite complète de la pensée critique. La différence entre la prédication *per prius* et *per posterius* montre la forme originelle de l’« *obscurity* » (Averroès *dixit*), qui donna naissance à l’averroïsme ultérieur. Il est un avicennisme déguisé, qui n’avait pas saisi la spécificité de la prédication complexe d’Averroès sur les différentes formes d’intellect. Cette prédication est donnée par la lecture authentique du concept aristotélicien de la première science. Le CMDA ne fournit pas une description objective et essentielle de l’intellect comme Avicenne. Il s’agit de la première description phénoménologique de l’exercice de l’intellect dans une personne à différents niveaux. L’herméneutique considère donc le *Grand commentaire* *De anima* comme la première ébauche complète de la « méta-physique » d’Averroès. Après coup, elle est complétée au niveau de la première science de la substance par les deux grands commentaires sur la *Physique* et la *Métaphysique*. Cette synthèse de la connaissance est complète, car elle englobe l’ensemble de la première philosophie. Elle se manifeste au cours de la cognition de la personne unique. Cette vérité fondamentale a été pleinement saisie par le philosophe Siger de Brabant, mais pas du tout par le théologien Thomas d’Aquin. Leur différend sur la nature de la cognition selon la CMDA sera montré dans la troisième partie. Les commentateurs scolastiques et modernes lisent l’interprétation d’Averroès avec des yeux objectivistes, c’est-à-dire dans le cadre de l’objectivité présupposée de l’*intellectus* *possibilis.* Il est conçu comme une « substance—species » sophistiqué (Simplicius). Cette interprétation du CMDA est averroïste, c’est-à-dire principalement erronée. La perspective ontologique (*Vor-blickbahn*) de la modernité commence au niveau de l’unité générique de l’humanité et descend à l’individu abstrait. Cette nature mythologique de « l’homme » représente la figure historialement (*geschichtlich*) construite de l’homme moderne (*Ge-Stell*) dans son nihilisme initial. La personne commence à être déterminée par la métaphysique moderne. La déduction classique et moderne de l’intellect représente donc la *Lichtung* du vrai et du faux pour le dévoilement métaphysique (*alètheia*). Il fait la première détermination latine de l’humanité dans le cadre de l’*universitas* *humana*. Dante reconnut correctement selon le CMDA expliqué par Siger, que la personne doit d’abord agir causalement éthiquement et politiquement à travers l’intellect pratique comme *tertium genus*. Ensuite, il est possible de faire une abstraction au niveau de *species humana*. Cette conception humaniste de Dante a été qualifiée « averroïste » par les objectivistes modernes et postmodernes dans le contexte de l’erreur majeure de la métaphysique occidentale. L’interprétation originale du CMDA dans la perspective de *tertium genus* retournait au Léthé. L’humanisme nihiliste préfère un simulacre inexistant. La modernité prit la détermination averroïste de l’i*ntellectus* *possibilis* comme espèce hypostasiée en mode *per prius*. Puis elle divisa cette idole nommée « *species humana*» selon l’Arbre de Porphyre jusqu’au dernier individu indivisible (ch. 1.3). Sous l’influence des Furies, la modernité déclara cet individu mythologique sans existence propre et même sans universalité comme définition objectivement valide et vraie de la « personne ». Les représentants du premier averroïsme considéraient cette façon moderne de définir la personne comme « imbécile » (Alvernus), « folle » (Bacon) ou « ridicule » (Albert). Le second volume analyse la controverse du premier et du second averroïsme depuis l’année 1220. Après la victoire de la modernité, qui arrivait au maximum d’objectivité, cet humanisme de l’individu fait une valeur normale et académiquement globale. Par conséquent, les Furies pourraient retourner aux enfers après l’avènement de la modernité maniaque. Les académiques indexent, sécurisent, opèrent et contrôlent scientifiquement leur idole objective avec leurs propres forces payées par le reste de l’humanité reconnaissante.

À la fin, nous citons le message clé du sage et donc tragique Averroès. Il caractérise la vision fondamentale de l’existant lié au sens des choses réelles. Le datif métaphysique caractérise la conception de la vérité dans les sciences théoriques par l’actualisation de face, partant des choses réelles.

« Il s’ensuit que l’entendement n’est pas une chose qui surgit aux sciences spéculatives (*non est aliquid scientiarum speculativarum*), mais il suit le cours des choses qui ont surgi naturellement (*aliquid currens cursu rei generate naturaliter*), et à partir de la cognition des sciences spéculatives (*a disciplina scientiarum speculativarum*). Cette cognition n’est donc pas éloignée des hommes et ils peuvent la connaître de cette manière, tout comme ils se forment dans les sciences théoriques. Mais il est nécessaire que la connaissance accordée de cette manière provienne des sciences spéculatives et non d’autres. Les pensées erronées n’ont aucun rapport avec les évènements naturels, car elles ne suivent pas le cours naturel des choses (*non sunt aliquid currens cursu naturali*) et ne sont pas liées à l’ordre naturel. Cela produit quelque chose imprévu (*aliquid quod non intendebatur*) comme le sixième doigt ou les monstres dans la nature (*sicut digitus sextus, et monstrum in creatura*). » [[254]](#footnote-254)

La notion générale d’intellect existe par rapport à la trajectoire de la compréhension métaphysique du monde (*in hac intentione*). Cette compréhension suit l’ordre naturel des choses (*currens cursu rei generate naturaliter*). Leur connaissance constitue le fondement cognitif des sciences théoriques (*a disciplina scientiarum speculativarum*). La citation confirme que nous devons voir le monde dans la perspective des sciences spéculatives. La première science prend sa source dans le monde des substances réelles. Cette « méta-physique » critique et réaliste est donnée par l’actualisation du sens de l’existant vu en face ; par conséquent, la première science présuppose la biologie et la physique. C’est pourquoi le Commentateur rejette la conception spéculative de la science d’Avicenne, qui commence par la production de l’existant du troisième genre. La citation souligne la proportion fondamentale entre la cognition intellectuelle et la cognition sensuelle. Sans cette continuité, les sciences sont vidées de la vérité comme correspondance, qui est donnée par l’actualisation des sens et actualise ensuite le processus d’abstraction au niveau de l’intellect. L’actualisation du sens de face montre d’où vient l’actualité de la cognition scientifique et donc le fondement de la métaphysique comme première science. L’erreur n’a aucune permanence dans la réalité et il périt nécessairement en raison du manque de correspondance vraie (*impossibile est ut habeant continuationem*). Les produits de l’intellect faux sont des monstres, car le sommeil de l’esprit objectif moderne provoque les cauchemars capricieux de Goya. La trajectoire ontologique de la compréhension suit la direction de la cognition correctement interprétée et, par conséquent, elle détermine la manière dont nous faisons l’intellection. Ce fait herméneutique détient une conséquence fondamentale en matière de la connaissance, car l’époque des *Modernorum* produisit la première forme du nihilisme métaphysique. Aujourd’hui, les simulacres fondamentaux de la modernité — le sujet divin moderne, le sujet humain moderne et la vérité comme évidence objective — disparaissent progressivement dans le royaume de Léthé. L’existant du troisième type et les « intuitions » similaires des illuminés néoplatoniciens ne suivent pas l’ordre de la réalité dans le modèle de la proportionnalité (*non sunt aliquid currens cursu naturali*). Ils ne sont valables que de manière contingente et erronée (*aliquid quod non intendebatur*). Le royaume mythopoétique des *Modernorum* est dirigé par les déesses de la Vengeance et du Chaos. L’ordre cosmique universel n’y est plus valable, seulement par le hasard, qui engendre des monstres par déviation de l’ordre de la nature (*monstrum in creatura*). La production de monstres intellectuels n’a pas été immédiate. Des effets millénaires de l’histoire (*Wirkungsgechichte*) qui suivaient l’interprétation du CMDA, ont fondé d’abord la pensée sophistique sur la *via Modernorum*. Le sommeil de l’esprit néoplatonicien engendra un monde des simulacres modernes à partir de *denudatio* d’Avicenne (ch. 2.3.1), du *cogito* postmoderne de Descartes, ou des « *thought experiments »* contemporaines. Les alexandrins de toutes sortes commencent par l’objet formel abstrait donné dans la pensée en dehors de la réalité. Ils n’ont donc pas de théorie unifiée de l’intellect, mais seulement le problème de « l’homme volant » d’Avicenne ou le problème contemporain du « corps » et de « l’esprit ». Averroès aurait dit que les objectivistes cartésiens sont incapables d’avoir une *proportio* métaphysique. Cette relation part du datif métaphysique. Elle détermine la prédication holistique de l’existant, qui est liée à l’unité réelle des choses dans la nature. La vision de la métaphysique avicennienne actualisa la pensée de la modernité latine dans le cadre du Sophisme Oxfordien (*Oxfordian Fallacy*), qui engendra le concept d’objectivité latine. Le mouvement totalitaire est arrivé avec deux guerres mondiales et avec l’anéantissement du monde par le réchauffement climatique et par le monde virtuel des dettes données *ex nihilo* par les dérivés financiers à la fin du deuxième millénaire. Le postmodernisme, mené par l’objectivité en mode de l’*Irrtum*, est maintenant entré dans l’ère de l’anthropocène, qui est devenu un véritable cauchemar pour l’humanité entière. Selon Averroès, un métaphysicien critique, l’intelligence commence dans la nature et à partir des sens. Pour Avicenne et la modernité, l’essence universelle ou les mathématiques gardent la plénitude de cognition. Celles-ci sont données par l’actualisation de l’intellect par-derrière, par rapport aux formes idéales. La pensée des modernistes de la falsafa détermina le modernisme latin et le postmodernisme cartésien. L’astronome Kant passe de la physique à la métaphysique, tout comme Averroès. De même, Kant corrige le postmodernisme de Hume et de Leibniz dans la Dialectique de l’apparence transcendantale (*Vom transzendentalen Schein*, KdRV B 308–310). Selon le Kant postmoderne, l’entendement est exposé de face, à partir des sens (l’esthétique transcendantale). Mais Kant définit le processus d’abstraction sur la base des principes innés de l’avicennisme. Les catégories de la logique transcendantale de Kant représentent une forme *a priori* de l’*intellectus in habitu* hypostasié d’Avicenne. Kant revint au concept du Second Maître et créa une cognition objective du monde par la synthèse entre la spéculation objective de Leibniz et l’empirisme objectif pur de Hume. L’unité de l’intellect donnée après le CMDA par l’actualisation faite en face du monde a été oubliée à nouveau dans le contexte de l’oubli postmoderne de l’existant (*Seinsvergessenheit*). Le premier oubli s’est produit dans la métaphysique d’Avicenne par l’éclipse de la première substance. Jusqu’à présent, il n’est pas clair comment l’*intellectus* *possibilis* d’Averroès a été interprétée dans l’histoire de la philosophie depuis l’avicennisme latin. Il faut rechercher comment le Commentateur glorifié est devenu un « païen » et un « averroïste » vers l’an 1250. Cette question trouve sa réponse dans la deuxième partie de l’herméneutique, qui suit le développement de la métaphysique moderne dans l’Occident latin.

### 2.4.4 Diaphanum et le monde de la vie

Les chapitres précédents décrivent la métaphysique présente dans le concept de l’*intellectus possibilis* afin de montrer la forme de l’intellect qui dirige l’interprétation du Commentateur de la métaphysique aristotélicienne. Enfin, nous devons établir la démarche de la cognition présentée comme *tertium genus* dans le domaine de l’identité animale et de l’ipséité humaine qui crée un monde commun des êtres vivants (*Lebenswelt*). Averroès établit la métaphysique comme nouveau *Ereignis* de la pensée, car il trouva un nouveau sens de l’existant et établit un nouveau concept de la vérité comme correspondance. L’intellect répond adéquatement au défi de la substance réelle selon le datif métaphysique. La manifestation du sens de l’existant va de la direction de la chose réelle à l’*intellectus possibilis* défini de manière nouvelle. Alfarabi sépara le procès de la cognition de l’interprétation néoplatonicienne qui contient l’exégèse *De anima* d’Alexandre. Il introduisit une médiation entre les sens et l’intellect par le biais du diaphanum (ch. 2.1.1). Averroès adopte l’enseignement de son maître en ce qui concerne le diaphanum. Il se sépare ainsi d’Avicenne et d’Ibn Bajja (CMDA II.67, pp. 230–36). Les écrits *De anima* et le CMDA méthodiquement expliquent l’essence du diaphanum comme premier point de l’investigation. L’herméneutique place cette question comme le dernier problème, après la clarification de l’intellect. L’invisibilité objective du diaphanum fonde la *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité qui façonne les figures ultérieures de la nouvelle métaphysique. L’analyse du diaphanum montre d’abord la médiation de la lumière dans la nature. Cette médiation assure la transition de la connaissance, partant de la chose extérieure à la cognition sensuelle et finalement à la cognition purement intelligible de l’homme. C’est par cette triple variété de la médiation que la compréhension du monde est née. Du point de vue de la lumière, l’environnement est actualisé comme la première chose à travers laquelle passe le rayon réel. Le rôle de l’environnement transparent est d’une importance fondamentale pour la vision. Le diaphanum est actualisé par le rayon solaire dans le processus de révélation des choses comme premier phénomène de la perception. C’est grâce à cette réceptivité particulière, qu’il se distingue de la lumière qui brille activement. La lumière possède sa propre actualité substantielle fournie par le soleil. Le diaphanum passif ne change pas la substance des corps matériels, mais il fait voir les corps. En participant au processus de réception de la lumière par le diaphanum, l’acte de voir se sépare de l’être de la chose réelle. La forme reconnue (« je vois un corps coloré ») n’appartient qu’accidentellement à l’actualité hylémorphique de la chose. La substance première est donnée *per se* et *simpliciter*.

Aristote prit comme évident le fait que le diaphanum existe uniquement dans la modalité potentielle. Puisque le monde est matériel et notre cognition immatérielle, la cognition doit être médiatisée en quelque sorte. La chose réelle agit activement sur nos sens réceptifs, puis sur l’intellect à travers l’environnement transparent. L’environnement transparent assure la médiation en actualisant la forme cognée (κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). La propriété accidentelle d’« être irradié » acquiert une nouvelle forme d’« être vu » et par la suite d’« être reconnu », et cela par le changement du diaphanum de l’état potentiel à l’état actuel. Le changement de la forme potentielle et la réception de cette actualité ont lieu dans l’intention sensuelle et intellectuelle. La manière matérielle et singulière de la lumière en tant que première substance est fondamentalement différente de la manière potentielle de la cognition dans la pensée et de la signification universelle de cette cognition. L’accident de la radiation sur la première substance extérieure est quelque chose différent de la perception et de la compréhension de cette chose irradiée. La cognition n’est qu’un accident par rapport à l’être physique de la chose et, de plus, elle appartient à un ordre complètement différent parce qu’elle est constituée par l’intentionnalité dans l’âme. Aristote tient pour un fait évident que les corps éclairés sont visibles grâce à l’actualisation de la couleur par le diaphanum (χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418a31–b1). Le centre de la vision se trouve dans un organe qui fait part de la substance corporelle. Le diaphanum lui attribue la possibilité de voir en actualisant la couleur sur le corps. Grâce au double processus de médiation du soleil aux sens et des sens à l’intellect, le diaphanum ne peut en aucun cas être une substance. La potentialité du diaphanum reçoit l’actualité dans l’environnement de la médiation, alors dans le cadre de la vision et de la reconnaissance accomplies du corps illuminé. Cette médiation possède une importance fondamentale pour la métaphysique occidentale par le fait qu’elle a été oubliée. Les derniers vestiges du dualisme « substance—diaphanum » se trouvent dans la science ontique. La physique quantique connaît cette double propriété de la lumière dans le mode objectif des corpuscules et du milieu comme une dualité des particules photoniques et des ondes quantiques. En suivant Albert Einstein, le physicien Louis-Victor de Broglie éleva le dualisme « onde—particule » au rang du principe général de physique quantique. La médiation de la lumière exprime la propriété originale du diaphanum par la longueur d’onde, tandis que le photon en tant que particule représente l’actualité de la substance. La question sur la nature du diaphanum crée le même problème que la question ambivalente de la nature de l’intellect réceptif. La médiation (physique, sensuelle, intelligible) par le triple processus fait passer le monde matériel à la vision exécutée par les sens, et ensuite à la cognition exécutée par l’intellect. L’interprétation du diaphanum doit explorer trois voies de médiation, c’est-à-dire les trois questions phénoménologiques sur la manière dont la reconnaissance de la couleur s’effectue à travers le diaphanum. Premièrement, la lumière est transmise à la surface du corps par la médiation physique (*perspicuum*) qui expose le corps aux rayons du solleil. Ensuite, la surface irradiée peut être perçue par la médiation sensuelle qui passe de l’appréhension faite par les yeux à l’imagination sensuelle (diaphanum¹). Enfin, la surface colorée soit reconnue intellectuellement dans le concept de couleur. Il s’agit de la médiation immatérielle qui passe de l’imagination sensuelle à l’*intellectus possibilis* (diaphanum²). Le *perspicuum* dans la nature et le double *diaphonum* dans l’homme représentent, pour ces trois raisons, l’environnement des potentialités pures, qui sont actualisées de triple manière (couleur naturelle, imagination sensuelle, intellect cognitif). L’actualisation du diaphanum passif constitue un facteur décisif pour la connaissance du monde.

« Il est clair que la lumière, si elle est actualisée à partir de la direction du corps lumineux (*fiat a corpore lucido*), en diffère à la fois par sa définition et par son être (*differt ab eo diffinitione et essentia*). Comme il a été dit, la couleur est un état de mouvement achevé du diaphanum (*color enim, ut dicitur, est ultimum diaffoni terminati*). La lumière forme une composante complémentaire du diaphanum, mais en aucun cas sa finalité (*lux autem est complementum diaffoni non terminati*). »[[255]](#footnote-255)

Averroès affirme de manière aristotélicienne que la vision doit être effectuée par la continuité du mouvement déterminé causalement, c’est-à-dire par le passage de la puissance à l’actualisation dans l’environnement du diaphanum (κινητικόν ἐστι ...κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). Les différentes formes de causalité font que l’actualité du soleil et des rayons passe d’abord dans un environnement transparent, puis dans les couleurs sur le corps exposé, puis dans l’œil, dans l’imagination, et enfin dans l’intellect. Le diaphanum transfère la lumière vers la couleur exposée sur le corps, car la couleur actualisée présente le produit final de toute médiation (*terminus*). Par conséquent, le diaphanum forme un médiateur entre le rayon en tant que facteur déterminant pour le diaphanum (*complementum diaffoni non terminati*) et le corps irradié qui en résulte (*ultimum diaffoni terminati*). Le diaphanum crée un environnement réceptif potentiel qui permet aux formes réelles de la surface ou du corps irradié de se manifester. Le rôle du diaphanum dans le processus de cognition est causal et formel, mais non causal et effectif. La lumière venue du soleil est une cause efficiente du fait que les choses peuvent être vues accidentellement, mais elles existent substantiellement par elles-mêmes. Le soleil brille de lui-même et représente une première substance effective dans l’ordre des causes efficaces de la vision. De même, le rayon du soleil est également actuel par lui-même. Les choses existent par elles-mêmes dans le cadre de la causalité effective. Maintenant, elles doivent être vues par la lumière transmise qui fait reconnaître les choses dans leur couleur accidentellement donnée. La surface éclairée et sa reconnaissance représentent pour les substances un accident donné dans l’âme humaine ou animale. Il est clair que la médiation de ces accidents ne peut se faire par les substances elles-mêmes. Elles ne possèdent pas un caractère réceptif par qui fait la connaissance. Averroès, en se reportant à Aristote, attire l’attention sur le fait que le rôle du diaphanum concerne le côté formel de la vision.

« Il est clair que si l’on s’en tient aux paroles d’Aristote, données au début de l’interprétation (et appelées évidentes par lui), alors la lumière est nécessaire pour provoquer l’actualité des couleurs. Ceci est accompli par la lumière qui donne une certaine forme au diaphanum (*secundum quod dat diaffono formam aliquam*). Grâce à cette forme, il est possible pour le diaphanum de recevoir l’actualisation des couleurs (*qua recipit motum a colore*), en étant illuminé. » [[256]](#footnote-256)

L’élément clé de la connaissance n’est pas le rayon du soleil ni même le soleil, mais l’environnement transparent, qui reçoit la même importance que les couleurs et le rayon du soleil. Le diaphanum transfère le rayon aux couleurs, et dans la deuxième étape, il permet aux humains et aux animaux de voir les couleurs. Cette double médiation possède un caractère principal tant dans la transmission physique de la lumière que dans la théorie de la cognition. La citation montre le processus d’actualisation qui principalement diffère du néoplatonisme. Contrairement aux néoplatoniciens, le soleil n’est pas du tout mentionné, seulement le rayon de lumière (*lux*). Cela actualise le diaphanum comme une forme réceptive universelle qui reçoit et transmet la lumière (*dat diaffono formam aliquam*). Le diaphanum potentiel reçoit cette forme grâce à l’action des rayons solaires. À travers le diaphanum, les couleurs exposées sont actualisées sur les choses elles-mêmes. Les corps irradiés ou transparents deviennent visibles par le mouvement d’irradiation du rayon coloré, c’est-à-dire par le diaphanum donné sous forme physique (*perspicuum*). Les choses colorées, à leur tour, sont transmises par le diaphanum à notre perception sous la forme des couleurs irradiées (*recipit motum a colore, scilicet illuminationem*). Il faut d’abord que le rayon traverse le diaphanum dans le vitrail coloré, pour qu’il puisse rayonner à travers le diaphanum modifié dans sa forme jusqu’à nos yeux. Le diaphanum reçoit sa forme actuelle de la lumière, qui est remodelée lorsqu’elle traverse le vitrail. Mais en soi, le diaphanum est donné comme une pure puissance qui peut recevoir la lumière ainsi modifiée. En suivant Aristote, Averroès affirme que ce mode de médiation est absolument évident et clair (*manifesta per se*). Averroès attire l’attention des modernistes islamiques comme Avicenne (et les postmodernistes comme Locke) sur le fait que dans la nature il n’y a pas des propriétés et des qualités primaires comme existant du troisième type.

« (…) tout comme la lumière, le corps coloré (qui est un corps matériel) et le diaphanum médiateur (qui est un mode d’existence immatériel), de même, l’odeur possède une nature double (*habet duplex esse*), à savoir l’existence dans un corps matériel et dans un milieu médiateur ; le premier est matériel (*esse corporale*) et le second est immatériel (*esse spirituale*), le premier est dans la substance naturelle et le second est en dehors de la substance. » [[257]](#footnote-257)

Le diaphanum forme un milieu dans lequel la chose matérielle (*esse corporale*) agit sur les sens et l’intellect de telle sorte qu’un accident du type « un objet connu » surgit dans la pensée. Entre les deux concepts, il y a la même différence catégorielle qu’entre la première substance dans la réalité et la seconde substance dans la pensée. Le diaphanum est une puissance pure parce qu’il joue le rôle de médiateur entre deux actes différents. Il faut montrer le corps physique comme coloré pour être reconnu par l’âme comme coloré. Par conséquent, la couleur, comme l’odeur, a un double statut d’être (*duplex esse*). En ce qui concerne la substance existante, le diaphanum est un accident, car les choses colorées existent pourtant dans l’obscurité. En ce qui concerne la cognition des choses, c’est une forme donnée seulement intentionnellement, c’est-à-dire dans le cadre de la cognition sensorielle et intelligible. La modernité et la postmodernité ont fait de cette potentialité une substance du troisième type, c’est-à-dire une qualité primaire hypostasiée. Les aristotéliciens n’ont pas un monde mythopoétique de l’existant du troisième genre, parce qu’ils distinguent de façon critique ce qui est actuel et ce qui est donné seulement en pensée. Dans ce schéma, le monde intermédiaire des illuminés n’est pas possible, comme c’était le cas d’Avicenne (ch. 2.3.3) et après lui de Descartes, Arnauld, Locke, Husserl et d’autres penseurs. Les corps existent comme des substances premières. Nous les percevons accidentellement et les reconnaissons comme étant colorés, odorants, sonores et ainsi de suite. Le rôle du médiateur est absolument principal pour former la définition du diaphanum. Le Commentateur définit le diaphanum comme une puissance formellement déterminée. Du point de vue de la transmission, elle établit deux fonctions. Réalisé sur le mode de la médiation comme *perspicuum*, le diaphanum crée une nouvelle propriété accidentelle du corps externe, qui est la surface colorée. Une autre médiation établit dans le mode *diaffonum* l’acte de reconnaître cette surface colorée. La dernière opération transforme le diaphanum en une faculté mentale immatérielle (*intellectus possibilis*), ce qui permet la reconnaissance conceptuelle. Les trois modes de détermination sont, par rapport au rayon et à la chose réelle, les simples accidents. Le diaphanum établit la possibilité de cet accident. Le diaphanum n’existe pas en tant que substance ou forme actuelle, car sinon il serait privé de l’attribut fondamental consistant en une pleine réceptivité et il ne pourrait transmettre rien du tout. Il n’est pas un substrat (*subiectum*) ni pour l’origine de la surface colorée ni pour sa reconnaissance dans l’organe des sens. En cela, le diaphanum ressemble à la définition de l’*intellectus possibilis*. Cela explique pour quelle raison l’exploration du diaphanum dans le *De anima* précède l’analyse de l’âme humaine.

Les néoplatoniciens et les objectivistes ne voient pas le rôle de la causalité formelle du diaphanum dans le processus de la vision. Ils vivent dans l’illusion que la lumière et l’intellect font tout par eux-mêmes. En conséquence, ils ne sont pas capables de relier la cognition sensuelle et la cognition intelligible parce qu’ils manquent de médiation entre elles. Le déroulement réel de la manifestation de la lumière, lié à la phénoménologie de la vision, était un phénomène absolument évident pour Aristote. Il fait contraste avec la modernité dogmatique qui est aveuglée par l’intellect solaire hypostasié. Pour les modernistes, l’intellect possible en tant que phénomène existe sur le mode du *tertium ens*. Suivant la logique de l’argumentation *De anima*, le Commentateur décrit précisément la manière herméneutique dont la lumière devient un phénomène coloré dans le monde et un phénomène reconnu pour nous. Avicenne fait l’intentionnalité erronément ajouter à la chose réelle ou il la fait hypostasier comme substance du troisième genre. Le CMDA place la question de l’*intentio* et de la *comprehensio* exclusivement du côté des espèces sensibles et intelligibles.[[258]](#footnote-258) Le CMDA défend la position des aristotéliciens de l’école d’Ibn Adi. Ceux-ci rejetaient une nature et une qualité hypostasiées qui existent au-delà la substance première réelle, comme c’était le cas des néoplatoniciens de l’école d’al-Kindī (ch. 2.2). La substance réelle ne peut agir directement sur la cognition sensuelle et intelligible. Il leur faut donc un double diaphanum. Le mode d’« être irradié » est fondamentalement différent du mode d’« être perçu » et ce dernier se distingue de l’acte humain d’« être reconnu ». Sans la médiation du monde actuel par le diaphanum potentiel, la vérité comme correspondance n’est pas possible (*proportio*). Par conséquent, le diaphanum présente chez Aristote une présupposition évidente de la cognition. Cette *Lichtung* fondamentale faite par diaphanum établit le dévoilement du monde selon la théorie de la proportionnalité et de la similitude proposées dans *De anima*. Le rayon pris en lui-même n’a pas de moyen pour fonder la cognition, car celle-ci est une activité d’un tout autre genre. Elle est effectuée par l’animal ou la personne comme première substance. L’erreur de l’intentionnalité d’Avicenne repose sur le fait qu’il ne distingue pas entre la chose extérieure et son objet intentionnel. Il établit tous le deux comme substance du troisième type.[[259]](#footnote-259) Avicenne suivit Simplicius et les autres néoplatoniciens. Il introduisit l’existant du troisième genre dans la réalité et dans la cognition, comme les qualités physiques existant en dehors du corps réel (*exsistere*, kap. 2.3.3). Dans le schéma avicenniste de la révélation de la substance par l’illumination directe de l’intellect, le diaphanum n’a aucun moyen de se révéler. Il est devenu un concept vide de la dialectique scolastique tardive dans le limbo entre *esse intentionale* et *esse naturale*. Les modernistes adoptèrent cette interprétation erronée comme la lecture commune du Corpus aristotélicien probablement à partir de 1240. Les néoplatoniciens, la modernité objective et la postmodernité ne voient pas le phénomène de la médiation. Le diaphanum n’a aucune possibilité d’existence dans le scénario moderne de la cognition objective, qui est donnée par un mélange de substances du troisième type. Le diaphanum n’est pas une substance (« quelque chose qui luit par lui-même »), mais seulement une possibilité de médiation (« comment se fait-il que quelque chose ait éclairé pour nous »). C’est une façon de voir comment la lumière se répand et comment nous la reconnaissons.

Agostino Nifo (†1538) effectua la transition entre le concept de diaphanum d’Averroès et le postmodernisme dans son commentaire *De anima*. Son interprétation moderniste suit formellement la procédure *ad mentem Averrois*, malheureusement de manière erronée de l’averroïsme. Le néoplatonicien Nifo explique l’enseignement d’Averroès à l’époque de la renaissance. Il résume le diaphanum selon l’interprétation confuse qui relie la lecture d’Averroès avec celle de Thémistius. L’interprétation erronée du CMDA relie le diaphane à la théorie néoplatonicienne de la vision donnée sans médiation, c’est-à-dire par contact direct de substances atomiques du troisième genre. Citation *De intellectu* montre qu’Agostino suit la doctrine néoplatonicienne selon laquelle la vision de la couleur est donnée sans médiation et par la simple actualité de la lumière.[[260]](#footnote-260) L’illumination sur la surface colorée provient directement du rayon, car la couleur est directement actualisée par le rayon. Nifo n’a pas du tout besoin du diaphane pour produire la couleur sur le corps et pour assurer sa cognition, car il ne sait pas quelle est la fonction du diaphane dans le système aristotélicien confirmé par le Commentateur. La référence à Aristote (*ut Aristoteles ait*) est un pur sophisme. Nifo amalgama le rayon de soleil en tant que substance et le diaphanum en tant que médium dans une substance du troisième genre (*lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio*). Le même modèle néoplatonicien s’applique à la cognition, puisque l’*intellectus agens*, en tant que soleil néoplatonicien, actualise directement l’intellect réceptif pour produire la cognition de la couleur comme forme finale. Nifo prend pour modèle le schéma de cognition selon Thémistius, qu’Averroès critiqua fondamentalement. La couleur est alors vue directement par la lumière et elle n’a pas besoin du diaphanum. Le résultat est la reconnaissance de la couleur comme une espèce du troisième genre. Les qualités hypostatiques « exsistent » dans ce cas en dehors du corps physique. Cela contredit la définition aristotélicienne de la reconnaissance sensuelle donnée par l’actualisation faite de face. Cette interprétation du diaphanum établira la vision objective du monde pour le postmodernisme naissant. Nifo abolit la médiation et lie l’acte de voir à la substance atomique conçue selon Démocrite. Mais comme tous les aristotéliciens, il rejette cependant sa doctrine de l’effet causal effectué par le vide. L’introduction de la physique néoplatonicienne de Simplicius déplaça l’interprétation du diaphanum d’Averroès vers l’averroïsme. L’éclipse postmoderne de la première substance commença à l’époque de la Renaissance. La théorie de Nifo a été reprise par l’enseignement de Descartes sur l’optique. L’acte de vision est accompli par la substance atomique comme *tertium ens*. Par conséquent, le rôle du diaphanum lié à l’intentionnalité est aboli. La lumière et la couleur sont transmises dans la conception de Descartes de manière purement mécanique.[[261]](#footnote-261) L’aveuglement du postmodernisme en ce qui concerne la fonction originelle du diaphanum s’achève par la citation mentionnée de Descartes. Il supprima la possibilité réelle de correspondance entre la chose, les sens et l’intellect. Pour Descartes, il est évident que le diaphanum n’existe pas, car il n’est pas une substance. Nous faisons la connaissance du monde par l’intermédiaire de *tertium ens*. Le sujet postmoderne se sépara de la substance première, car il n’y a pas la proportionnalité de connaissance assurée par la causalité formelle. La conception de l’optique de Descartes suit la division schizophrénique de l’homme en deux substances et ce double dualisme du monde et de l’homme achève l’éclipse de la première substance. Antoine Arnauld inspiré par Descartes est le premier penseur postmoderne après Avicenne et après la modernité scolastique qui voit les idées directement dans les choses. Arnauld invoque le texte cité de l’*Optique*, où Descartes abolit les objets intentionnels et procède à la polémique avec la troisième *Méditation sur les idées justes et fausses* de Descartes.[[262]](#footnote-262) Arnauld proclame que « les espèces intentionnelles ne sont que des chimères » et l’âme voit le rayon matériel directement en elle-même comme « l’objet immédiat de notre esprit ». Arnauld sait qu’il n’a pas à l’esprit le soleil extérieur, mais son idée. La citation montre qu’Arnauld, à la suite de Descartes, effectua une éclipse postmoderne du soleil réel, qu’il a échangé contre la vision directe et donc totalement incontestable de l’idée. Nous trouvons la première forme moderne de cette éclipse du soleil chez Duns Scotus (OBJ III, ch. 5.3.2). Le rayon du soleil matériel et les choses actuelles entrent directement dans la pensée humaine immatérielle, ce qui est un non-sens absolu. Après l’abolition du diaphanum et de l’intentionnalité, le sujet de la postmodernité n’avait d’autre choix que de voir de manière paranoïaque ce qui ne peut être vu, c’est-à-dire l’idée objectivement donnée comme existant du troisième genre. Dans le postmodernisme, cette entité entra d’abord en physique par l’analyse de l’inflexion de la lumière dans l’optique de Descartes. Plus tard, elle apparaissait comme qualités primaires de Locke hypostasiées directement à côté de la première substance. Après la disparition du diaphanum dans l’obscurité de l’intellect moderne, ce n’était plus un problème pour les postmodernistes de remplir cet espace vide de médiation avec de nouvelles hypostases sous forme de qualités primaires et secondaires.[[263]](#footnote-263) Locke inséra ces entités du troisième genre sous la forme de qualités primaires hypostasiées directement dans le corps comme une substance première. Cette substance du troisième genre existe d’abord dans le corps (solidité, extension, mouvement, nombre, figure) et elle permet ensuite des qualités secondaires perçues subjectivement et sensuellement (couleur, goût, odeur, son…). La double hypostase est projetée dans les choses et dans le sujet. Le point de vue substantiel remplaça la double causalité formelle de la cognition proposée par Averroès, qui est donnée par la double fonction du diaphanum. Selon le scénario de Simplicius adopté par Nifo et Descartes, deux substances du premier type (cognition sensible) ou du troisième type (cognition intelligible) agissent directement l’une sur l’autre de manière causale. Tant appreciée par Avicenne, l’imagination productive du postmodernisme multiplia le répertoire du *tertium ens* beaucoup plus que les périodes précédentes de la pensée moderne. Elles étaient limitées par les derniers vestiges de l’aristotélisme. Les nouveaux illuminés surmontèrent la modernité scolastique déjà dépassée. Elle était encore contrainte par la pensée aristotélicienne d’une certaine manière. Encore une fois, la schizophrénie fondamentale de la modernité entre le corps et l’esprit fait son tour de force, parce que les deux types de propriétés ne sont pas reliés par une cognition causalement fondée à partir de la première substance. Ils bâtissent le système dualiste basé sur l’existant du troisième genre. Ces entités mythopoétiques sont données principalement dans le monde et secondairement dans le sujet. Le diaphanum disparut dans le diacosmos néoplatonicien de la modernité. Les interactions réelles des substances premières et leur connaissance ont été transformées en une substance—espèce du troisième type selon Simplicius.

Les modernistes ont aboli la médiation de la lumière à travers le diaphanum, et nécessairement ils ont créé un dualisme de deux mondes séparés, le sensible et l’intelligible. Après l’abolition du diaphanum, la causalité formelle disparut de la cognition. L’intellect moderne commença à voir les entités inexistantes du troisième genre. L’introduction de l’intellect solaire dans le processus de cognition intelligible fonda une cécité métaphysique qui concerne la réalité appréhendée sensuellement. Ce procédé créa un *Irrtum* majeur de la métaphysique. La vision directe des substances comme *tertium ens* est accomplie par la connaissance objective du monde. Les qualités hypostasiées immatérielles ont reçu le statut des substances premières atomiques. Un tel *tertium ens* n’existe pas dans l’aristotélisme, car ces entités ne possèdent aucune possibilité d’existence. La qualité primaire et secondaire est étudiée par le postmodernisme de la même manière que la substance réelle existante. Le modernisme et le postmodernisme n’ont pas besoin de médiation, car ils utilisent un modèle mythologique pour la production du savoir. Ce type de cognition n’est pas capable d’expliquer l’émergence de la connaissance immatérielle dans la pensée humaine comme *proportio* selon le CMDA. Il n’y a pas de correspondance entre les sens et l’intellect qui connaît universellement le monde matériel et unique. La modernité explore le diacosmos objectif des substances primaires et secondaires qui sont définies comme l’individu objectif (OBJ II, ch. 1.3). Les philosophes du premier averroïsme ont constamment rejeté la paranoïa des premiers *Modernorum* jusqu’à la destruction de l’aristotélisme dans la condamnation de Paris en 1277. Les modernes islamiques et latins fondés par Simplicius et Avicenne voient un monde complètement différent de celui des penseurs critiques de la falsafa comme Averroès et les aristotéliciens latins. Le concept de l’intellect comme diaphanum façonne la manière de voir le monde. Soit le monde se manifeste par le datif métaphysique et par la médiation du diaphanum ; soit le monde se manifeste par une parousie moderne substances du troisième type qui se manifestent directement dans la conscience réflexive des illuminés. La modernité et la postmodernité refoulèrent la causalité formelle à cause du diaphanum oublié. Ils établirent le concept de vérité comme assimilation de toutes les sortes de *tertium ens*. Donc, ils ne voient que les chimères que sont produites par eux-mêmes. Descartes rejeta l’intentionnalité et il transforma le diaphanum en une entité corpusculaire qui est une substance—species du troisième type. Voir la citation ci-dessus de l’*Optique*, qui établit une nouvelle façon de voir le monde. Cette vision rejoint le dualisme cartésien de l’âme et du corps. Les cartésiens comme Arnauld voient enfin les idées et les propriétés hypostasiées directement dans les choses parce qu’ils abandonnèrent la médiation formelle entre la chose matérielle réelle et la cognition universelle immatérielle. Modernes et postmodernes réalisent la correspondance des entités inexistantes du troisième genre en suivant la vérité comme assimilation objective. Voir la théorie de l’assimilation de la vérité comme *coaequatio* de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). Cette vision du mondeobjective mena la pensée à l’époque de l’anthropocène. La modernité changea la connaissance de la réalité selon une image nihiliste et paranoïaque du monde fabulé par le sujet moderne dualiste. Dans l’Âge nouveau fondé par Avicenne, la médiation par le diaphanum est passée dans le royaume de l’Oubli.

Le rayon de soleil ne provoque pas directement la vision, comme le pensaient le néoplatonisme et le modernisme. Averroès n’était pas un philosophe aveuglé par l’intellect solaire. Dans le schéma de la connaissance métaphysique, il défendu la médiation entre les sens et l’intellect. Avicenne et les mathématiciens postmodernes comme Descartes et Arnauld firent le contraire. Averroès conçut le diaphanum comme une forme potentielle spécifique qui permet la révélation des corps hylémorphiques réels. Il proposa la nature originale de l’intellect réceptif basé sur la médiation par une intentionnalité double (ch. 2.4.2). Averroès connaît bien l’interprétation *De anima*, donc, il exige la médiation par le diaphanum. Il introduisit une causalité formelle pour établir le mode *proportio* et *similitudo* entre les phénomènes suivants : la chose extérieure — les sens réceptifs — l’imagination sensuelle — l’intellect en puissance — l’intellect actif — l’intellect spéculatif. Le lien entre les sens et l’intellect ne peut pas être entretenu par la causalité efficiente. La cognition humaine ne se termine pas au niveau des sens matériels, mais sur le plan de l’intellect immatériel. Le rôle du diaphanum détient une fonction majeure pour l’introduction de la vérité comme correspondance aristotélicienne. Le diaphanum reçoit d’abord le rayon du soleil et actualise les couleurs du corps. Ensuite, il sert de médiateur entre la cognition sensuelle et intelligible pour montrer les formes et les couleurs actuelles des choses par l’intentionnalité. De cette manière, le monde est donné à notre cognition. L’œil est pleinement orienté vers la réception de la couleur comme objet intentionnel (τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα τοῦτο δ' ἐστὶ, *De anima* 418a29). La chose en tant que substance première existe en soi et provoque ainsi la réception secondaire de la couleur comme épiphénomène (τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ, *De anima* 418a30). Le milieu transparent (*perspicuum*) assure, au niveau des sens, le transfert du rayon réel dans un organe sensoriel. Les sens ne se trompent jamais dans la réception directe de l’impression sensorielle, puisqu’ils la reçoivent effectivement au niveau de la substance première. Une erreur peut commencer au niveau de l’intentionnalité sensorielle et de la réception dans l’âme humaine et animale. Grâce à l’acte intentionnel de la cognition, le premier contenu intentionnel (*species sensibilis*) surgit au niveau de l’imagination sensuelle. Cette synthèse de la cognition est le résultat de l’activité individuelle de l’âme humaine ou animale. La causalité formelle similaire (mais pas la même) du diaphanum est médiatisée par un acte intentionnel de l’intellect réceptif. Dans ce cas, c’est le *species intelligibilis* qui fonde l’objet intentionnel. Par conséquent, la cognition en tant que correspondance véritable est donnée par l’actualisation du sens de l’existant de face, à partir de la chose réelle. À un autre niveau, l’*intellectus possibilis* représente un nouveau diaphanum spirituel dans l’environnement immatériel de la cognition intellectuelle. La nouvelle forme de médiation crée un environnement de causalité formelle au niveau de *species intelligibilis*, qui est déjà immatériel. Les propriétés cognitives de la lumière, comme la couleur, apparaissent dans l’esprit par l’acte d’intentionnalité réceptive. Par conséquent, elles ne peuvent pas exister dans la réalité comme l’existant objectif hypostasié. L’intellect réceptif sert de médiateur entre la cognition et les sens, qui l’actualisent. Les deux formes du diaphanum doivent être pleinement réceptives, l’une matérielle, l’autre immatérielle. L’intellect possible n’a que la forme purement potentielle, tout comme le diaphanum n’existe que potentiellement. La faculté réceptive de l’âme intellectuelle est liée à l’*intellectus agens*, car elle est immatérielle, tout comme l’intellect actif. L’actualisation de la cognition ne procède pas de la forme intellectuelle actuelle qui illumine l’intellect, mais par l’intentionnalité sensuelle faite dans l’imagination (*species sensibilis*). Dans le corps, la causalité est donnée directement dans l’ordre de la réception efficiente de l’impression, c’est-à-dire au niveau d’organe corporel.

Suivant la lettre du CMDA l’herméneutique souligne le fait que les deux formes du diaphanum à l’état originel sont simplement formelles et potentielles. Par conséquent, elles sont capables d’une actualisation universelle. La vérité comme proportionnalité est assurée par la médiation donnée comme double puissance. Les substances premières actuelles agissent d’abord sur le diaphanum potentiel et non directement sur l’imagination ou l’intellect. Par conséquent, pour Aristote et le Commentateur, le schéma de Démocrite, qui postule la reconnaissance par l’action des atomes dans le vide, est fondamentalement faux. Dans le vide, il n’y aurait pas de diaphanum qui rend possible la connaissance.[[264]](#footnote-264) La modernité et la postmodernité n’ont pas besoin de médiation dans le monde fait de l’atomisme objectif. Le postmodernisme, après l’abolition du diaphanum, créa un diacosmos objectif de qualités primaires et secondaires hypostasiées, qui n’existent pas dans la réalité. Après le déclin du sens originel des écrits *Catégories* et *De anima*, les modernistes remplirent le monde de leurs propres inventions, qu’ils reconnaissaient de manière évidente et directe. Simplicius, Nifo, Descartes, Arnauld et Locke projetèrent les universaux dans le monde des substances premières. Grâce à cette opération paranoïaque, les modernistes ont trouvé les idées objectives comme substances—espèces. Arnauld « observait » une telle monstruosité pour la première fois dans le postmodernisme. Aristote et le Commentateur, par contre, ont trouvé une médiation potentielle et formelle entre la chose, les sens et l’intellect grâce à la phénoménologie précise de l’acte de percevoir et de connaître. Les deux espèces (*sensibilis, intelligibilis*) naissent de l’acte d’orientation réceptive de la cognition sensorielle ou intellectuelle vers l’objet connu (*intentio*). La médiation fait passer les choses actuelles et singulières à travers la double intentionnalité de telle sorte qu’une espèce formelle et universelle surgit dans la pensée. La première substance reçoit donc une couleur accidentelle, parce que le premier diaphanum physiquement donné la médiatise (*perspicuum*). L’acte de la vision correcte abolit l’*illuminatio* néoplatonicienne de la direction de l’intellect solaire, qui agit directement dans la pensée grâce à l’acte de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). Le rôle principal est joué par la double action du diaphanum, qui exerce une activité double, causale et formelle. La citation suivante montre le nouveau caractère du diaphanum, qui a établi la première théorie de la vérité comme *adaequatio* en Occident.

« Le milieu transparent n’est pas déplacé par la couleur et ne l’absorbe pas, à moins que la lumière ne soit donnée (*diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet*). De même, l’intellect n’absorbe pas les contenus reconnus, car ils n’existent que lorsqu’ils sont actualisés par l’intellect et illuminés par lui (*perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum*). La lumière fait que la couleur se transforme de la puissance en une actualité parce qu’elle est capable d’actualiser le diaphanum (*lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum*). De même, l’intellect actif transforme la connaissance potentielle en état actuel (*intellectus agens facit intentiones* *in potentia intellectas in actu*) par l’intellect matériel qui reçoit ces contenus intelligibles (*ita quod recipit eas intellectus materialis*). De cette façon, nous devons concevoir à la fois l’intellect matériel et l’intellect actif. » [[265]](#footnote-265)

La lumière actualise les couleurs au moment de l’illumination (*facit colorem in potentia esse in actu*). Le mouvement des formes se produit à travers le diaphanum qui médiatise ce transfert de la puissance à l’actualité (*ita quod possit movere diaffonum*). Par l’effet de la lumière, le diaphanum obtient une forme réceptive actuelle en tant que *perspicuum*. L’environnement transparent n’est donc pas une substance, comme le pensent les commentateurs postmodernes depuis Nifo jusqu’à aujourd’hui. Cette forme potentielle de la connaissance est actualisée par la lumière, comme les couleurs exposées sur une surface géométrique d’un corps. Les corps sont déjà en soi des substances hylémorphiques actuelles. Puisqu’elles sont maintenant exposées par le *perspicuum* naturel actualisé, les sens peuvent reconnaître les couleurs comme des objets intentionnels. La transmission sensorielle passe au niveau de la causalité efficiente parce que l’appréhension sensuelle est directement produite par le diaphanum physique. Par conséquent, selon *De anima* cité ci-dessus, les sens ne peuvent jamais se tromper dans la réception de leur objet, contrairement à la thèse postulée par Avicenne et Descartes. Ils insistent sur la faillibilité primaire des sens et l’infaillibilité donnée dans l’autoréflexion de l’intellect actif. Alors, il en est exactement le contraire. Grâce à la causalité effective de la chose réelle, les sens sont infaillibles sur le mode fondamental de la réception pure. L’illusion du bâton brisé dans l’eau ne se situe pas au niveau de la réception de l’impression sensorielle, mais au niveau de la synthèse individuelle des espèces sensorielles. La réception pure donnée par l’orientation intentionnelle des sens ou de la pensée est tout à fait aveugle dans son infaillibilité. L’objet de la cognition n’a pas encore été créé, ni au niveau de la conception des sens ni au niveau du concept. D’où la nécessité d’un double diaphanum. L’orientation primaire de l’intentionnalité vers l’objet est donnée sur le plan de causalité effective qui provient de la réception des sens. Ils font partie du corps en tant que première substance réelle. Dans un deuxième temps, la causalité formelle devient une condition nécessaire à la synthèse des espèces sensibles et intelligibles. Il est maintenant évident que le diaphanum doit être une sorte de potentialité, puisqu’il doit être pleinement réceptif pour recevoir les perceptions effectives provenant des sens. La synthèse de la cognition se produit au niveau de l’imagination (*sensus communis*) ou de la cognition intelligible (*intellectus agens*). Le processus de formalisation achève le travail de l’intellect actif, qui produit les formes de cognition résultantes (*intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu*). Ici déjà une erreur est possible, car il s’agit d’un acte individuel de l’âme humaine ou animale. Le plus important est le fait que le diaphanum transmet des formes potentielles de cognition, soit sensuelles ou intelligibles. Grâce à la base immatérielle, l’*intellectus possibilis* personnel les prend comme nouvelle forme le diaphanum pour les formes intellectuelles. Elles sont constituées sur la base des espèces sensuelles déjà actualisées. Par conséquent, l’intellect réceptif fait un diaphanum immatériel, qui est à nouveau donné comme une forme potentielle capable de s’actualiser de l’extérieur. Ceci établit le deuxième acte d’intentionnalité effectué par l’attention de l’intellect réceptif aux formes sensibles déjà synthétisées. Cette *species sensibilis* prend déjà une forme cognitive ; elle possède donc sa propre actualité au niveau de la conception sensorielle. Le mouton, grâce à l’intentionnalité, voit infailliblement « quelque chose » par les sens. Grâce à la réception intentionnelle des impressions sensorielles et à leur synthèse ultérieure, il reconnaît (ou ne reconnaît pas) que ce « quelque chose » est un « loup ». L’homme possède un autre niveau d’intentionnalité et un autre diaphanum, qui se donne au niveau de l’intellect. Ces formes, contrairement aux formes reconnues sensuellement, sont immatérielles et universelles et elles s’expriment par langage. La composante active de l’âme les expose sur le plan de l’immatérialité faite par l’*intellectus possibilis*, en les rendant intelligibles dans la forme résultante de l’intellect spéculatif. Grâce à ce type de l’immatérialité, l’intellect possible comme diaphanum se distingue de la perception sensuelle. Ces formes immatérielles potentiellement données présentent une nouvelle forme du diaphanum. Elles sont activement abstraites par l’*intellectus agens* comme une autre faculté de l’âme humaine. Par conséquent, contrairement au mouton, nous pouvons dire en mode de la cognition universelle : « C’est un loup. » Grâce à la transmission de l’impression sensuelle actuelle, la cognition passe en mode de *proportio* ou *similitudo* formelle et potentielle, grâce au double acte d’intentionnalité. Par conséquent, l’intellect immatériel réceptif dans l’âme ne diffère que formellement de la composante active de l’intellect. Les deux actes de cognition font puissances immatérielles de l’âme. Le CMDA distingue alors le *perspicuum* comme médiation physique dans la nature, en le séparant du *diaphonum* comme médiation intentionnelle dans l’âme animale et humaine. Le parcours de la synthèse intentionnelle va de la puissance à l’acte. La première forme du *diaphonum* est déterminée par l’activité intentionnelle de l’imagination sensuelle et la seconde par l’activité synthétique de l’intellect actif. L’activité intentionnelle est orientée par le double acte de réceptivité (les sens, l’intellect réceptif) à l’impression est effectivement donnée dans les sens. La double intentionnalité (sensuelle, intellectuelle) a besoin du diaphanum pour synthétiser la cognition empirique et intelligible dans le double acte de synthèse (*phantasia, intellectus agens*). Le processus de conclusion qui en résulte dans l’acte de la *cogitatio* animale ou de l’*intellectio* humaine est à nouveau double (*vis aestimativa*, *intellectus* als *tertium genus*) et crée une connaissance double, qui est donnée comme connaissance matérielle et immatérielle (une *species* *sensibilis* faisant la reconnaissance actualisée de « ce loup » ; l’essence du « loup en soi » en tant qu’*intellectum*). Il y a une connaissance double comme savoir matériel et immatériel. En contraste avec le néoplatonisme, du modernisme et du postmodernisme, le schéma aristotélicien de la cognition utilise la causalité formelle pour faire une correspondance de la cognition qui va de la chose réelle aux sens et à l’intellect. L’intellect aristotélicien dans l’âme n’est pas une forme subsistante parce qu’il forme une faculté de l’âme qui fait une forme entéléchique du corps. Le scénario d’actualisation faite de face assure la correspondance des choses et de l’intellect par la combinaison d’une causalité efficiente et formelle dans le mode commun animal et humain : l’actualité du monde — réceptivité sensuelle actualisée dans le corps — puissance immatérielle de la réceptivité dans l’âme — synthèse intentionnelle dans l’âme — l’acte de jugement dans la faculté imaginative (animaux) — l’acte de jugement intellectuel de l’âme (humains). Toute la cognition commence dans l’ordre de la causalité effective, produite par les sens du corps. La similitude entre la chose et la pensée est donnée comme genèse des formes cognitives. Les formes cognitives prennent la forme synthétique dans l’imagination et elles sont médiatisées par le diaphanum (*idola, phantasmata*). La forme terminale de la première médiation est achevée par *species sensibilis*. La causalité réceptive des sens est efficace dans l’ordre de la causalité des premières substances. Par conséquent, nous pouvons remplacer partiellement l’activité de l’œil ou des nerfs par un instrument matériel. Les sens sont activés dans l’ordre de la causalité effective directement à partir de la direction des choses réelles. Ensuite, il y a une médiation des espèces sensibles par la causalité formelle de la composante réceptive. Ce processus passe par la faculté de l’*anima intellectiva* ou par *vis aestimativa* de l’animal. Cette causalité formelle ne peut plus être remplacée, car elle est une activité de l’âme entièrement individuelle, qui fait la forme immatérielle du corps hylémorphique. Le diaphanum est défini par causalité formelle et donc immatérielle. Les animaux possèdent également une connaissance immatérielle (*esse spirituale1*), même si leur connaissance n’est pas intellectuelle. La médiation moyennant des sens établit un acte intentionnel de la reconnaissance unique et irremplaçable de l’animal et de l’homme. Cet acte garde un caractère pleinement intelligent chez l’homme. L’intellect immatériel réceptif est actualisé par les sens. Cette direction de l’attention (*intentio*) à partir de l’intellect forme la trajectoire ontologique (*formale Anzeige*, *Vor-blickbahn,* ch. 1). L’actualisation de l’intellect de face passe par la direction des formes sensuellement actualisées (diaphanum1). Cette capacité de reconnaissance faite par la réception des formes sensuelles se retrouve également chez les animaux, car les intentions sensuelles sont activement formalisées par *sensus communis*. La forme immatérielle du diaphanum intellectuel existe uniquement dans l’homme. Cette puissance réceptive agit dans l’environnement de la médiation immatérielle et est finalisée par l’intellect actif (diaphanum2). La cognition intelligible intentionnelle, individuelle et librement donnée médiatise l’*intellectus in potencia* en tant que diaphanum spirituel au niveau de la causalité formelle (*esse spirituale2*). La nouvelle forme du diaphanum immatériel permet une manifestation fondamentale de la forme cognitive qui reçoit une immatérielle, universelle et intelligible nature (*species intelligibilis*). Les deux formes de diaphanum ne sont données que potentiellement dans le sujet et toutes les deux médiatisent la connaissance par la causalité formelle. Ce double diaphanum s’effectue dans l’acte de la double intentionnalité : sensuelle et intelligible. Par conséquent, la correspondance entre la cognition et la chose se fait à partir de la direction de la chose exposée par le rayon et elle passe par les sens jusqu’à l’intellect. Une actualisation purement formelle de l’intellect est fournie par la cognition humaine ; elle est donc fondamentalement différente de l’illumination néoplatonicienne.

Grâce aux deux côtés d’une seule et même puissance de la médiation formelle, l’*intellectus possibilis* révèle les formes universelles par l’acte immatériel et matériel de la médiation. Par rapport à l’espèce sensible causalement donnée, l’*intellectus possibilis* apparaît comme une puissance immatérielle. Les animaux reconnaissent dans la série : organe sensoriel—réception sensorielle—synthèse imaginative—inférence sensorielle. L’activité de *sensus communis* formalise l’intention sensible pour créer un objet d’imagination. Cet objet est repris par l’activité synthétique sous la forme de la *vis aestimativa*. Le diaphanum, au premier niveau de réception, joue déjà un rôle subjectif et individuel chez les animaux. Cette médiation s’effectue dans l’âme animale immatérielle, contrairement à la réception purement matérielle dans l’organe sensoriel. Nous pouvons remplacer artificiellement la réception sensorielle matériellement donnée dans l’organisme corporel ou dans le centre cérébral des aveugles et des sourds ; or, la capacité d’intentionnalité et de synthèse est un acte individuel de l’âme de l’animal ou de l’être humain (*esse spirituale1–2*). Elle ne peut donc pas être remplacée, car elle est immatérielle. La capacité synthétique (*potentia*) de tirer des conclusions correspond formellement soit à l’entendement sensuel (*sensus communis*) ; soit elle appartient à l’intellect actif humain, qui est donné sur le plan supérieur de la cognition intellectuelle et universelle (*intellectio*). La synthèse qui en résulte se situe chez l’animal au niveau de la *vis aestimativa*, chez l’humanité entière au niveau de l’*intellectus speculativus*. La causalité formelle médiatisée par le diaphanum se distingue par la réception matérielle ou spirituelle. La puissance est donnée par l’acte d’intentionnalité animale ou humaine, exercée en mode de causalité formelle qui reste lié à l’imagination réceptive. Mais au second niveau de l’intentionnalité, la causalité formelle est intelligible et immatérielle et donc universelle, et non sensible et matérielle, donc singulière. L’imagination réceptive ou l’intellect, en tant que second diaphanum, ne peut pas être remplacé par un simulacre objectif en tant que *tertium ens* qui fabrique la vision objective du monde. Le manque de médiation du monde réel ne fait qu’un diacosmos imaginaire des entités du troisième genre. L’intentionnalité universelle sert de médiateur à une *species intelligibilis* potentielle. Elle surgit dans l’acte de l’*intentio* de telle sorte qu’elle puisse être reprise par l’*intellectus agens*. Pour faire le concept final, l’intellect actif prend la forme immatérielle des objets intentionnels intelligibles qui sont produits par l’acte de l’intellect réceptif (*intellectio*). Cet intellect passif et actif existe en mode personnel du *tertium genus*, voir le chapitre précédent. La cognition immatérielle et intentionnelle va de l’espèce intelligibile comme *intellectum* à la cognition achevée dans le langage comme *conceptum*. L’unité complète du sens universel apparaît dans la forme conceptuelle de la cognition par l’*intellectus speculativus*. Les illuminés modernes et postmodernes observent directement le monde illuminé par le soleil de la compréhension objective. Une telle cognition n’est pas guidée par le datif métaphysique, mais par sa version moderne (*dativus obiectivus*). Averroès ne considère pas le diaphanum comme une substance, car seule la cognition de la personne est actuelle en tant que substance première (*tertium genus*). Grâce à l’effet formel et caché de l’environnement transparent, nous percevons les couleurs dans notre acte de reconnaissance propre et efficace. La couleur reçoit la première médiation du rayon de soleil et la médiation suivante procède par l’intentionnalité. Puisque la médiation procède par la même causalité formelle, il est vrai que tous les êtres humains sont également connectés à la réalité du monde et reconnaissent le monde de manière formelle (*quartum genus*). Par conséquent, l’écriture *De interpretatione* lie explicitement l’énonciation à la manière de connaissance définie dans *De anima*. Les aristotéliciens de l’Occident de formation classique connaissaient très bien ce fait (OBJ II, ch. 1.1). La *Kritik der reinen Vernunft* de Kant suit la voie de la modernité. L’analogie kantienne de l’expérience n’apparaît que dans la pensée et n’est pas fondée sur la causalité formelle donnée par la médiation. Par conséquent, elle ne garantit pas la conception de la vérité comme correspondance. La causalité formelle, qui garantit la cognition universelle à tous les hommes, se retrouve dans *Schematismus der reinen Vernunft* de Kant.[[266]](#footnote-266) Ce philosophe postmoderne ne voit cependant de passage de la cognition sensorielle à la compréhension que dans le mode analogique (*Analogien der Erfahrung*) et pas du tout dans la causalité formelle. Le schématisme kantien est donné par la permanence de la substance postmoderne du troisième genre (*Erscheinung*), par leurs effets mutuels et par leurs séquences temporelles. Ce diacosmos des existants du troisième genre assure la transition entre les catégories de l’entendement pur et la manifestation des choses phénoménales dans notre cognition. Duns Scotus a été le premier penseur résolument moderne qui introduisit ce processus de médiation par la substance postmoderne et l’analogie de l’étant objectif (*analogia entis*). Les premiers penseurs postmodernes, Suárez et Wolff, ont repris les schémas de déduction métaphysique de Scotus et les ont intégrés dans un système objectif de *metaphysica generalis*. Ce procédé a conduit à une éclipse complète de la première substance. Kant et la postmodernité ne peuvent pas fonder la connaissance en fonction de *proportio* d’Averroès, car le monde réel est devenu un *Noumenon* presque inconnaissable. Dans le schéma kantien de la correspondance entre les sens et l’entendement, il n’y a plus la causalité formelle assurée par le diaphanum, mais l’analogie moderne donnée objectivement par la déduction transcendantale. Kant procède à un nouveau type de déduction transcendantale pour atteindre le monde réel. En principe, il s’agit de la même méthode paranoïaque de cognition postmoderne que celle développée par Descartes avant lui. Le processus de cognition est sorti de la causalité formelle pour entrer dans le schéma analogique de l’*Oxfordian Fallacy*. La métaphysique classique rejeta l’analogie moderne qui fait une unité fausse entre l’intellect dichotomique et le diacosmos inexistant des substances objectives.

Grâce à sa capacité de la médiation illimitée, le diaphanum montre la totalité du monde. Aristote et après lui Averroès montrent clairement que le diaphanum est donné non seulement pour la vue, mais pour tous les sens. Ceci est démontré par l’analyse du *De anima* et du CMDA concernant la médiation intentionnelle du son et de l’odeur. Nous percevons à travers elle quelque chose qui existe actuellement dans le monde. C’est pourquoi le dernier oracle des mystères ordonne à la philosophie sage de sauver les phénomènes (ch. 1.3.3). Le monde, qui existe réellement pour lui-même, doit se manifester potentiellement pour nous dans sa totalité, puisque l’âme humaine est le tout en quelque sorte. Averroès définit une forme potentielle de connaissance fondée sur l’intention qui crée une médiation entre le rayon éclairant et le corps éclairé. La puissance formellement déterminée n’a pas de subsistance propre comme les substances atomiques de Simplicius, les formes pures d’Avicenne, les idées objectives d’Arnauld ou les qualités primaires de Locke. L’environnement transparent n’est pas une chose unique individuelle comme « ceci » (τόδε τι). Le diaphanum purement formel et potentiel est fondamentalement différent du diacosmos d’Avicenne ou celui de Jamblique (ch. 2.3.3). Le postmodernisme prolongea ce processus cognitif erroné. Les propriétés primaires et secondaires du corps sont devenues des hypostases fictives. Le modernisme et postmodernisme refoula la nature médiatrice du diaphanum. Elle a été redécouverte lors de la séparation de Heidegger de la phénoménologie de Husserl dans les années 1919–21. Le concept existentiel du diaphanum se trouve tout au début de la pensée de Heidegger dans la triade de l’acte de comprendre, qui établit le sens ontologique de l’Être (OBJ III, ch. 4). En relisant Aristote et Paul von Yorck, le jeune enseignant à Fribourg découvrit une nouvelle forme de diaphanum (*Durchsichtigmachen eines Seienden*).[[267]](#footnote-267) Par la nouvelle forme de diaphanum, il établit la définition de l’homme comme *Dasein*. Heidegger, cet aristotélicien reconverti, se sépare définitivement de l’objectivisme de Husserl et donc de la détermination avicenniste de l’homme. L’essai *Brief über den Humanismus* (1947) compléta la séparation définitive de Heidegger de l’objectivisme. L’essai décrit les problèmes fondamentaux de la métaphysique nihiliste et son humanisme défaillant. Nous avons cité le concept de l’*Ek-sistenz* (ch. 2.1.2). Sa variante nihiliste (*exsistere*) jouera un rôle clé dans *Oxfordian Fallacy* comme une détermination nouvelle de l’existant. Heidegger, comme Averroès, saisit au cours du prochain millénaire que l’on ne peut sauver les phénomènes en le changeant en entités du troisième genre. Le *Dasein* réel constitue le sens grâce à la capacité d’intentionnalité et de compréhension. C’est pourquoi la médiation de la substance réelle représente un premier phénomène ontologique qui est exploré au début de l’œuvre *Être et temps*. L’herméneutique suit ce triple parcours formel de la compréhension (SZ, § 2). Les choses dans le monde et l’être du monde ne sont pas objectives et évidentes comme le postmodernisme, aveuglé par la lumière de l’intellect solaire, le supposait à cette époque. Cet intellect néoplatonicien est donné sous la forme de l’objectivisme des néopositivistes et de la phénoménologie objectiviste de Husserl. Par conséquent, l’intentionnalité de Husserl diffère de l’exploration de Heidegger faite comme l’Être-au-monde (*In-der-Welt-sein*). Averroès fonde la nouvelle métaphysique comme première science en conflit avec Avicenne ; Heidegger refonda la philosophie première en conflit avec Husserl. Le Commentateur pose la même question comme son compagnon ultérieur à Freiburg : Comment se fait-elle la manifestation du monde par rapport à la compréhension comme *tertium genus* ? Il en suit la question suivante : Quel type de diaphanum effectue la médiation de compréhension pour le *Dasein* ? La modernité n’a aucune possibilité de saisir le diaphanum invisible. Pour elle, le monde est exposé directement par un mythe de l’intellect—soleil. L’objectivité ne connaît pas le rôle du diaphanum comme l’intellect réceptif, ni la transparence nécessaire à l’acte de compréhension par *Dasein*. La cognition objective ne voit pas du tout ces questions. Le néoplatonicien Nifo à l’époque de la Renaissance est probablement le dernier philosophe qui traita le diaphanum aristotélicien dans son commentaire du *De anima*. Nifo en fit une substance du troisième type. La modernité n’a pas la possibilité de définir la pure puissance autrement que *tertium ens*. Le diaphanum n’est pas une substance actuelle ni une substance du troisième type. Il n’est pas « quelque chose » de substantiel. Il s’agit d’un procédé intentionnel qui explique « comment » les êtres vivants font la connaissance du monde. Dans la métaphysique d’Averroès, l’existant garde son statut comme substance *qua* substance. Elle est reçue par une autre forme de l’intentionnalité que chez Avicenne. Par conséquent, il discerne un sens du monde différent de celui des alexandrins modernes et postmodernes. La deuxième médiation des formes passe par le diaphanum spirituel comme l’intellect possible, voire la citation ci-dessus (*recipit eas intellectus materialis*). Les contenus intentionnels donnés dans l’intellect possible sont actualisés par l’intellect actif, qui les transforme en cognition actuelle. L’intention donnée dans le diaphanum en forme de *species* *sensibilis* et *intelligibilis* est déterminée par la causalité formelle, car elle fait part de l’acte de l’âme animale ou humaine (*tertium genus*). Le concept intellectuel qui en résulte surgit chez l’homme par le fait que l’espèce intentionnelle passe à l’intellect actif. Le concept universel est définitivement formé dans l’intellect spéculatif. Il y a une différence fondamentale entre deux procédés. Il y a l’intentionnalité en acte, qui est donné par la causalité effective (*intentio, intellectio*) ; et le contenu ou concept universel accompli par la causalité formelle (*intentum, intellectum*). Cette différence se fonde sur une autre différence entre l’objet intentionnel dans l’acte d’intentionnalité personnelle (*tertium genus, intellectio*) et le concept résultant donné comme universel (*quartum genus, intellectum*). L’*intellectus possibilis* nouvellement défini exerce une causalité formelle. Il n’actualise les formes ni dans la chose extérieure ni dans le cerveau en tant que sujet matériel de la cognition, mais dans l’âme intentionnellement active qui fait la forme animée du corps. Les formes universelles de la cognition sont médiatisées à partir de la direction des impressions sensorielles singulières. Cette forme spéciale de l’intellect est déjà donnée comme une faculté immatérielle de la personne. De même, dans la nature, fonctionne le diaphanum, qui actualise la forme potentielle de la chose par le rayon actuel et révèle les corps actuels colorés qui existent en soi. C’est ce que résume la citation susmentionnée du CMDA (*secundum quod dat diaffono formam aliquam*). Par conséquent, l’*intellectus possibilis* en tant que nouveau diaphanum assure la proportionnalité formelle pour la cognition à partir des sens à l’intellect. Le concept d’intentionnalité double d’Averroès adhère strictement au modèle d’actualisation de face, c’est-à-dire de la première substance, en suivant le datif métaphysique. Les modernistes reconnaissent le monde sur le mode *per prius* à partir de la direction de la parousie du *tertium* *ens*. Par conséquent, ils sont aveuglés par la brillance de leur propre intellect comme soleil moderne. Ils ne voient pas le processus de médiation de la chose à l’intellect. Ce processus est assuré par l’*intellectus possibilis* en tant que diaphanum intellectuel. La prédication universelle de la modernité voit dans le mode *per prius* l’intellect matériel comme substance du troisième type. Les volumes suivants démontrent l’histoire de cet averroïsme.

Un simulacre sophistique remplaçait la définition originale de CMDA pour annuler la définition de l’intellect comme *tertium* et *quartum genus*. Ainsi, la division aristotélicienne de l’intellect est entrée dans le Léthé où existe la vérité métaphysique dans son *a/lètheia* musicale et historiale. La contre-vérité de la modernité conduit l’histoire objective de la pensée sur le mode de l’*Irrtum* jusqu’à présent. Sous l’influence des Furies, la modification sophiste et victorieuse de la pensée brillante d’Averroès établit l’histoire de la philosophie comme un simulacre moderne dispensée par la controverse sur l’averroïsme. La philosophie dans la lignée du néoplatonisme déforma le rôle du diaphanum dans le procès de cognition. La disparition du diaphanum annula la médiation. C’est pourquoi il manque à la modernité l’élément clé de l’accord formel dans le mode de la vérité comme *proportio*. La cognition moderne est fatalement divisée en deux composantes distinctes données de façon matérielle et immatérielle. La modernité et la postmodernité séparent la cognition sensuelle de la cognition intellectuelle, car l’âme et le corps ne perçoivent pas la même « chose ». Le postmodernisme s’accommode de l’intellect séparé comme substance indépendante (*res cogitans*), qui est séparé du corps et vit dans la caverne de Platon. Là, il observe les ombres objectives de la réalité sur le mur, faites sous forme d’évidences noématiques. L’esprit moderne hypostasié, asséné comme une substance indépendante, fait tout par lui-même. Il a besoin du monde extérieur pour la cognition uniquement en forme d’un accident. La modernité ne garde pas la double intentionnalité ; elle double donc la réalité en substances du troisième type. Le dialogue *Sophiste* de Platon explora ce procédé pour la première fois. Dans la vision faite à l’aide de l’illumination néoplatonicienne, la chose reconnue devient un simulacre (εἴδωλον). L’herméneutique archaïque ne peut pas accepter l’idolâtrie moderne des objectivistes, parce qu’elle part de l’évènement originel de la vérité comme *alètheia*. Par conséquent, nous cherchons dans quelle perspective Avicenne et Averroès considèrent l’œuvre du diaphanum. Il fait le lieu originel de la révélation de l’existant dans sa forme reconnue (*ortus scientiarum*). La gigantomachie concernant la substance moderne s’envola par le fait que nous voyons soit le processus de cognition depuis la direction de la chose réelle, soit depuis la direction du rayon de la lumière mystique qui illumine directement l’intellect. La connaissance s’illumine elle-même dans le processus, comme Avicenne et les modernistes prétendent le faire. Ou encore, l’anti-moderne Averroès fait de la connaissance réelle du monde réel une réalité à travers le diaphanum. La double voie de la vision, qui est dirigée vers le sens de l’existant, aboutit à un double concept de la vérité. Les Muses divines, source de la vérité et de la tromperie, donnent à chacun sa vérité propre, *suum cuique*. La modernité objective assimile l’existant du troisième type à travers le modèle mythologique selon lequel les Furies s’organisent en masse dans le « village global ». La philosophie critique établit une correspondance entre la chose matérielle réelle et lintellect immatériel. C'est pourquoi elle cherche au moins une sage personne sur la Terre. La causalité formelle est un élément clé de la concordance aristotélicienne et elle a été ingénieusement interprétée dans la CMDA. Une seule et même chose est éclairée et donc reconnue par les sens ainsi que par l’intellect. L’herméneutique suivit l’*intellectus in potencia* découvert par les deux penseurs géniaux de la falsafa (al-Fārābī, Averroès) comme *Lichtung* originelle où se rencontrent les formes sensibles et les formes intelligibles. Cette historicité de l’objectivité suit l’*alètheia* métaphysique qui est liée à la double forme du datif métaphysique. On peut sauver les phénomènes en effectuant une médiation par le diaphanum, qui relie notre connaissance à la chose réelle. L’intentionnalité assure une cognition adéquate de la chose actuelle donnée hors de nous au prix de son absence dans notre esprit. Par conséquent, nous devons d’abord sauver les phénomènes dans leur existence propre afin de pouvoir les reconnaître de manière véridique. Ou bien nous ne sauvons pas les phénomènes dans la modernité, parce que nous construisons notre propre monde dans la caverne platonicienne, qui est éclairée par l’intellect solaire. Les illuminés réalisent une nouvelle forme de pseudo-mystères en répétant la vision époptique des mystères éleusines (ἐποπτεία), que les Furies vengeresses leur imposent sur le mode du simulacre (*Ge-Stell*). Les savants réunis dans la grotte académique effectuent une parousie moderne des substances du troisième type. À l’époque du nihilisme contemporain, ces illuminés sont en plus manipulés par des entreprises mondiales, ce qui est une véritable tragicomédie. Les objectivistes étant engagés dans une vision objective, ils reconnaissent directement et évidemment leurs propres produits de pensée. Puis ils enregistrent et stockent leurs simulacres traités numériquement dans des bases de données en nuage (*cloud storage*). Cette forme de tragicomédie divine n’a pas besoin de sauver les phénomènes. La vérité est donnée comme une assimilation globale des produits objectifs de l’esprit subjectif. Averroès interprète le cours effectif de la cognition sur la base de l’*alètheia* métaphysique, alors dans la perspective du diaphanum déterminé à partir de la chose réelle. Le diaphanum spirituel suit le perspicuum physique dans la personne qui connaît. Il permet la manifestation des formes sensuelles ou intelligibles. La cognition procède par la causalité formelle, qui assure la vraie cognition comme correspondance entre la chose et l’intellect. La source de la causalité effective pour la cognition ne peut être que la première substance qui agit réellement sur les sens. La substance actuelle du sujet connaissant connaît la chose externe par la causalité formelle qui est médiatisée par le diaphanum. La forme cognitive doit trouver une correspondance intentionnelle correspondante dans la cognition animale ainsi que dans la cognition humaine à travers l’intentionnalité. Grâce au datif métaphysique, il est vrai que la chose connue n’est pas une substance première actuelle, car nous détenons son intention adéquate dans l’imagination et la pensée. Par conséquent, une *adaequatio* correspondante doit être maintenue entre la première et la seconde substance, c’est-à-dire entre la chose réelle et sa cognition. Cette proportionnalité causale et formelle est médiatisée par l’acte intentionnel qui produit les deux types d’espèces (*sensibilis, intelligibilis*). Les *Catégories* complètent l’écriture du *De anima* et vice versa. Sans médiation causale et formelle de la chose par les sens et l’intellect, il n’y a pas de vérité comme correspondance entre la chose, les sens et l’intellect. Averroès résume tout le caractère de l’intellect réceptif dans la citation suivante.

« Mais nous avons soutenu que l’intellect matériel est éternel (*intellectum naterialem esse eternum*) et que les cognitions spéculatives ont leur origine dans la personne et sont corruptibles (*intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia*), et ceci de la manière que nous avons indiquée ci-dessus. L’intellect matériel reconnaît à la fois les formes matérielles et les formes abstraites (*formas materiales et formas abstractas*). Il est alors évident que l’intellect spéculatif et actif, selon ce mode, possède un seul et même sujet, à savoir l’intellect matériel (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis*). De même, dans le cas du diaphanum, qui absorbe simultanément la couleur et la lumière (*simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul*). La lumière est celle qui entraîne causalement la formation de la couleur (*lux est efficiens colorem*). » [[268]](#footnote-268)

La synthèse qui en résulte en mode *tertium* et *quartum genus* établit une nouvelle nature de l’intellect (*secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis*). L’unité est donnée par le double acte de réception (*intellectus materialis intelligit utrumque*). La citation relie les deux côtés de la formalisation, c’est-à-dire l’acte individuel d’intentionnalité lié à la forme sensuelle (*formas materiales*) et la réception ultérieure de cette forme dans l’intellect immatériel (*formas abstractas*). Grâce à la réceptivité de l’intellect en tant que diaphanum spirituel, la proportion entre la chose et l’intellect est formellement assurée. La proportion sensuelle et intellectuelle est donnée par la forme sensuelle et intelligible qui passe de la puissance à l’actualité. L’intellect matériel détient la capacité de recevoir les deux types de formes, une matérielle et une abstraite. Du point de vue de la réception des formes immatérielles, l’*intellectus materialis* purement potentiel (et donc immatériel) forme dans l’âme un nouveau diaphanum, qui médiatise le processus de la cognition. L’intellect réceptif prend au niveau de la puissance une forme potentielle pour l’intellect actif, qui est un porteur de l’acte final de reconnaissance (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis*). La causalité efficiente assure le passage de la chose extérieure à l’organe des sens. Ensuite, la médiation commence par la causalité formelle du diaphanum, qui assure le premier stade de la cognition également pour les animaux. Pour l’homme, en outre, la pleine *adaequatio* entre les sens et l’intellect s’applique au niveau de la deuxième médiation. La fonction de l’intellect hylique est préservée dans le mode de prédication du *tertium genus*, car elle est actualisée sensuellement et dans l’acte individuel de cognition. L’intellect matériel est devenu pour Averroès une pure puissance de l’âme réelle existante dans le corps. L’intellect immatériel ne peut pas être une substance d’Alexandre et de Thémistius. La réceptivité universellement immatérielle de l’*intellectus possibilis* opère sur le mode de la puissance intelligible. Elle permet de tout connaître, puisque l’intellect réceptif est la forme immatérielle du diaphanum pour l’*anima intellectiva*. L’âme humaine interprétée à la manière d’Aristote fait vivre le corps de manière entéléchique. Pour cette raison, l’*anima intellectiva* réceptive en tant que diaphanum peut tout reconnaître. En même temps, nous pouvons comprendre le concept de l’intellect possible aussi bien comme un universel (*quartum genus*). Dans ce cas, nous faisons l’abstraction de notre propre acte de la pensée, mais pas en tant que *cogito* cartésien et mythologique. Il n’a pas de corps, et donc pas de source d’actualisation fondamentale de l’intellect. Par conséquent, la société humaine dotée de l’intellect réceptif immatériel se distingue du monde des animaux et de leur cognition intentionnelle sensuelle.

En tant qu’êtres vivants, nous reconnaissons un monde commun, mais chacun de nous le fait à travers une forme différente d’intentionnalité (*esse spirituale1–2*). L’intentionnalité fait l’orientation de l’âme vers la chose reconnue par les sens. L’impression sensorielle donnée dans l’organe matériel doit être transférée dans la faculté synthétique de l’âme. L’appréhension ne constitue pas la cognition, car elle est de nature matérielle et l’affection des sens procède en mode de *causa efficiens*. L’organe sensoriel peut être remplacé par des instruments. Un organisme vivant ou l’être humain en tant que personne connaît à travers l’espèce intentionnelle. Celle-ci ne peut pas être remplacée, car elle est de nature immatérielle. L’objet de la cognition est la forme médiatisée par le diaphanum. Il entame la synthèse dans l’âme à partir de la chose en réalité. Nous connaissons à travers la causalité formelle intentionnelle, et le sujet de cette cognition est l’activité correspondante de l’âme immatérielle animale ou humaine. La capacité de réception est assurée par l’âme physiquement donnée, qui opère dans la première substance réelle. Le corps humain ou animal agit comme *causa efficiens,* en vue de la cognition formelle. L’activité cognitive des animaux et des humains est de nature immatérielle et s’effectue au niveau de la causalité formelle. Cette partie de la cognition ne peut être remplacée par aucun autre moyen externe. La conjonction entre l’instrument corporel de la cognition (organes sensuels) et l’âme en tant que support de la cognition (forme intentionnelle et synthétisée de la cognition chez le sujet animal) est absolument fondamentale, ce qui a échappé à Avicenne et à la modernité. Le postmodernisme transforma la connaissance en élément quasi-physique qui est donné comme causalité effective du troisième genre. Francis Bacon laissait encore la connaissance comme causalité efficiente à Dieu seul (*ipsa scientia potestas est*, *Meditationes Sacrae*, 1597). Mais ce « pouvoir » a ensuite été transféré à la causalité efficiente de la connaissance objective. La connaissance humaine en tant que telle ne peut pas agir directement dans le monde comme *causa efficiens*. La substance première réelle n’est pas modifiée par le fait que nous la connaissons. La transformation du monde ne se produit qu’à travers le travail de notre corps, en tant que substance première réelle. La faculté cognitive dans l’âme forme une forme par la médiation de l’intentionnalité et cette forme est déterminée par la chose réelle. Les animaux ont aussi cette cognition de l’âme immatérielle. Le porteur de l’intention ne peut pas être le « loup » comme substance première réelle, mais son objet intentionnel, qui est synthétisé dans l’imagination du mouton. Cette faculté mentale réside dans le corps et elle porte la cognition en tant que sujet de l’intentionnalité faite en mode *ipse* (*proprium subiectum intentionis*). Le sujet cognitif comme *tertium genus* reprend cette intentionnalité et effectue une synthèse de la cognition. Les aristotéliciens qui interprétaient les termes « désir » et « concupiscence » (ὄρεξις, ἐπιθυμία), selon le *De anima* 413b23–24, savaient trés bien que l’intentionnalité immatérielle appartient à l’organisme dans son ensemble, puisqu’elle n’a pas d’organe comme les sens.[[269]](#footnote-269) Aristote, qui a observé toute sa vie des organismes vivants réels (et non les entités du troisième type), ne cherche pas à savoir « ce qui est » l’*aisthēsis*, qui est liée à des organes localisables dans le corps. Le jugement scientifique établit la façon « comment » l’organisme comme unité entéléchique reconnaît le monde. Le schéma de l’intentionnalité est donné dans le passage cité sous la forme du jugement inductif (ὅπου...καὶ). L’impression de sens dans l’organe corporel (αἴσθησις) conduit à l’activité intentionnelle de l’animal comme une créature unique conçue de manière holistique. L’activité de l’animal est incorporée sur le plan de « se diriger vers quelque chose » (ὄρεξις) et de « vouloir quelque chose » (ἐπιθυμία). L’être humain possède le désir intellectuellement donné. Cela modifie fondamentalement les composantes inférieures de la cognition, car le désir intellectuel sépare l’intentionnalité humaine et animale. La cognition du mouton est séparée du « loup » physique même de deux façons, c’est-à-dire par la perception sensuelle passive et par l’abstraction sensuelle active. La réception sensuelle crée une impression sensorielle dans l’organe sensoriel donné (« je vois quelque chose »). La capacité de synthèse intentionnelle, qui est formellement donnée dans l’âme, crée une forme sensuelle et individuelle de l’impression sensorielle reçue (« c’est un loup »). Par conséquent, chaque brebis voit son propre « loup ». La brebis réagit individuellement au danger, car elle effectue une synthèse résultante et une évaluation de l’environnement selon sa propre capacité mentale (*cogitatio*, *vis aestimativa*). Le chef du troupeau de moutons ou de tout autre animal devient nécessairement l’individu doté d’un maximum de réception sensorielle, de capacité intentionnelle et de réactions synthétiques résultantes. Cette expérience accumulée au cours du temps assure la survie de tout le groupe. La psychologie de la chasse des prédateurs montre que le troupeau attaqué sépare instinctivement comme victimes les individus qui ne sont pas au niveau de la tâche requise, c’est-à-dire la réceptivité sensuelle et la réception intentionnelle rapide et la véritable synthèse adéquate. Les animaux du troupeau savent exactement quel niveau de perception sensorielle et de capacités mentales possède tel ou tel individu. La sélection naturelle, par conséquent, doit être transformée en processus de *tertium* et *quartum genus* également. Il n’y a pas d’« évolution » sous la forme du *tertium ens* comme le suppose le darwinisme objectif, qui se réduit aujourd’hui aux modifications physiques de l’ADN. La survie et la reproduction ne consistent pas seulement à déterminer quel animal est, au cours de l’évolution, plus ou moins durable physiquement ou génétiquement adaptable selon Darwin (*quartum genus*). Les animaux savent bien, grâce au monde commun de la connaissance instinctive (*tertium genus*), quel animal est plus ou moins alerte et mentalement capable (*vis aestimativa*). Cette faculté immatérielle donnée comme connaissance individuelle du monde ne peut être réduite à des modifications physiques et génétiques opérées au niveau des substances premières. C’est pourquoi les jardins zoologiques peuvent assurer la survie des espèces biologiques, mais jamais cette capacité de synthèse individuelle du monde commun des animaux. Ce monde commun (*Lebenswelt*) dépend de la vie naturelle des animaux. Dans la nature, les individus les plus aptes à survivre possèdent la meilleure capacité d’évaluation des situations. Par conséquent, une hiérarchie stricte existe chez les animaux, car leur survie dépend de la capacité individualisée de perception précoce du danger ou de la capacité à trouver de la nourriture. Cette adaptation complexe au monde reconnu ne peut être assurée par aucun zoo, car celui-ci élève des animaux « stupides ». Les animaux du troupeau se complètent et établissent une « intelligence de troupeau », qui se traduit par la capacité mentale collective de discrimination et de synthèse sensorielles. Lorsque ce raffinement de la race et cette sélection sont effectués au niveau de l’être humain, l’homme cesse d’être une personne humaine. La valeur de la personne disparut pour devenir un individu. Dans l’aristotélisme, il n’y a pas des formes objectives de la « vie » ou de la « valeur » du troisième genre. L’âge de la pensée nihiliste attribue de manière univoque un tel simulacre aux êtres humains et aussi aux animaux. Le postmodernisme confus accorda aux animaux les « droits » qui découlent de l’individualité animale, et aux hommes la dignité et les droits qui découlent de l’individualité humaine. L’aristotélisme politique ne peut pas faire de telles bêtises. L’animal, grâce à son intentionnalité, n’a pas le même monde commun en tant que citoyens politiquement libres (Héraclite, H. Arendt). Le postmodernisme nihiliste fusionne la perception des animaux et des personnes en un concept objectiviste univoque. L’intentionnalité traitée par l’herméneutique s’éloigne donc de l’éthique objectiviste, qui relie de manière utilitaire le monde des valeurs des hommes et des animaux, par exemple, à travers la souffrance conçue de manière objective.[[270]](#footnote-270) Il n’a pas une telle « souffrance » comme une substance—espèce du troisième genre. Les penseurs au début du XIIIe siècle utilisaient encore l’esprit critique à un excellent niveau et ne commettaient pas des sophismes aussi évidents. Ils distinguaient les actes matériels et immatériels de l’âme en forme de *tertium* et *quartum genus*. Le monde commun des êtres vivants, qui est doté de sensibilité et d’intentionnalité, est créé individuellement et génériquement par les différentes facultés de réception et de synthèse des plantes, des animaux et de l’homme. Ces facultés mentales créent deux versions génériquement différentes du monde, séparées du point de vue de l’intentionnalité. Le monde animal est caractérisé par un fonctionnement formel de la cognition similaire à celui de l’homme (actualité du loup réel, médiation, cognition formelle du mouton). L’herméneutique, sur la base de la défense du monde partagé de l’homme et de l’animal, distingue en principe les deux types d’*imprinting*, qui sont génétiquement et socialement donnés. L’empreinte génomique des animaux est donnée chimiquement et physiquement, lorsque la forme du gène sous forme d’allèles dominants de la part du père ou de la mère détermine le processus de réplication dans l’ADN (*quartum genus*). Et quelque chose de différent est l’empreinte sociale des animaux déterminée par les relations sociales (empreinte parentale et sexuelle). Ce type de connaissance du monde commun est également donné de manière irréversible dans l’âme animale, mais d’une manière complètement différente. Ce type de connaissance du monde commun est irrévocablement donné dans l’âme animale, mais d’une manière très différente des informations génétiques de l’ADN. L’empreinte parentale et sexuelle crée la *vis aestimativa* individuelle en tant que *tertium genus*. La réception intentionnelle provient de la réceptivité de l’âme animale qui existe comme *tabula rasa*. L’âme animale se fixe après l’empreinte individuelle des premières perceptions sensorielles dans une forme cognitive permanente. L’âme humaine comme *tabula rasa* acquiert des images intellectuelles et culturelles du monde par l’éducation intellectuelle plutôt que par l’empreinte animale. Grâce à l’immatérialité du diaphanum, qui est donné comme une puissance formelle, la cognition de l’homme et de l’animal dans leur âme n’est pas une composante univoque des processus matériels dans le « cerveau » comme *tertium ens* objectif. La cognition qui est formellement identique (*quartum genus*) signifie que nous partageons un monde commun avec tous les êtres vivants. Le terme « monde de la vie » (*Lebenswelt*) reçoit un caractère entièrement cartésien chez Husserl. Il remonte à la modernité avicenniste établie par le second averroïsme de l’école de Tolède. Le néoplatonisme de Husserl est donné par l’actualisation du monde « naturel » par-derrière, dans la direction des formes mathématiques qui déterminent « exsistence » objective du monde commun.[[271]](#footnote-271) La constitution active et passive du sens chez Husserl ne crée qu’un diacosmos mythopoétique de sujets cartésiens comme *tertium ens*. Les mondes de vie d’Aristote et de Husserl séparent deux projets de métaphysique entièrement différents. Ils font un concept séparé de l’intentionnalité, une définition différente de la vérité, un concept différent de l’existant, et donc, une manière principalement différente de la vision du monde. En interprétant les écrits biologiques d’Aristote, *Métaphysique* et *De anima*, le Commentateur défend pleinement la conception aristotélicienne de la science, qui est orientée vers le monde des substances premières. Son équivalent sophistique, sur le mode de l’erreur de la modernité (*Irrtum, Irre*), est devenu finalement le destin de l’Occident à travers l’ontothéologie dogmatique. La forme aristotélicienne de l’intentionnalité a été découverte pour l’Occident par l’école de Johannes Blund à travers une lecture approfondie du *De anima* (OBJ II, ch. 2.1.2). Le CMDA est arrivé dans l’Occident latin après l’année 1220 sous la forme des traductions néoplatoniciennes de l’École de Tolède. La véritable interprétation de la CMDA a été réalisée après 1230 dans l’École sicilienne qui s’est déplacée à Paris. Le traducteur Michael Scotus visita l’Université de Paris à ce temps. Il transforma l’université parisienne en une source majeure du premier averroïsme par l’interprétation intégrale des écrits scientifiques d’Aristote. La cognition et la nature de l’intellect données dans la CMDA ont été défendues pour la première fois intégralement par Albert le Grand dans la partie introductive de l’écrit *De homine* (vers 1242) et par Roger Bacon dans son interprétation de la *Métaphysique* composée en même temps. Ces deux interprétations sont véritablement faites « *ad mentem Averrois »*. Averroès, comme Aristote, suit le processus de *similitudo* et *proportio* des choses à la connaissance de tous les êtres vivants, et pas seulement des humains. Les deux éminents penseurs savaient bien que les êtres vivants possèdent leur propre monde vital grâce à leur intentionnalité sensuelle. Les animaux ne sont pas des automates postmodernes animés sur le mode de la bête-machine de Descartes, Hobbes, Malebranche ainsi que des usines postmodernes produisant de la viande, du lait et des œufs. La modernité scolastique introduisit la multiplicité des substances dans la définition de l’homme. Ensuite, les Lumières et la postmodernité ont fait de l’animal une machine. Le résultat est une double déshumanisation de l’homme et du monde vivant. L’animal n’est pas une personne, mais une substance première, hylémorphique, entéléchique, vivante en tant qu’individu unique. L’acte d’intentionnalité subjective et d’existence individuelle comme *tertium genus* garantit à l’animal et en partie aussi à la plante une unicité individuelle, donc indivisible, de la substance animée. À l’époque du nihilisme métaphysique accompli, les alexandrins neurophysiologiques ont donné la fonction formelle et universelle de l’*intellectus materialis* directement au cerveau qui est un organe matériel de la cognition. Ils ont accompli la transformation postmoderne de la personne existante en une entité inexistante du troisième genre. Averroès n’est pas un moderniste qui construit un diacosmos objectif à travers l’expérience analogique du monde comme l’objectiviste Kant. Le réaliste critique de Cordoue veut connaître le monde de manière scientifique et véridique ; il explore donc le monde réel de manière adéquate et dans sa causalité efficiente et formelle. Le diaphanum joue un rôle clé dans tout le schéma, car il assure une causalité formelle de la cognition, de la chose aux sens et à l’intellect réceptif. Le diaphanum médiatise le monde visible par la causalité transmise aux sens. Selon Averroès, le diaphanum et l’intellect matériel n’ont qu’une nature formelle et potentielle ; ils ne forment donc aucune entité essentielle et actuelle. Ils agissent soit comme environnement physique (*perspicuum*), soit comme forme potentielle pour les sens (*diaffonum*), soit comme forme potentielle de l’intellect (*intellectus possibilis*). Le concept de diaphanum créa une nouvelle manifestation du monde et renouvela la théorie de la vérité comme correspondance après Aristote. L’intention donnée par le diaphanum apporte une forme sensuelle et intellectuelle d’abord dans le *sensus communis* et ensuite dans l’intellect actif. L’espèce universelle ainsi donnée diffère des choses extérieures comme la première substance donnée dans la réalité diffère de la seconde substance donnée dans la pensée. La *species sensibilis* et *intelligibilis* naissent grâce à la double similitude formelle de la cognition avec la chose extérieure. Le processus de médiation intentionnelle passive et d’abstraction active de la première substance réelle exprimemet soit la cognition animale singulière, soit la signification universelle. Le monde commun est véritablement reconnu et scientifiquement décrit comme tel.

La modernité adore ses propres produits fabriqués à partir de l’intellect hypostasié, qui est faussement défini comme l’*intellectus possibilis* averroïste. Ce simulacre de substance numériquement unitaire s’unifie (*copulatio*) avec la cognition réceptive individuelle (et non personnelle). Cette genèse du sens mythopoétique assure la réception objectivement identique pour tous les hommes qui sont les individus du troisième genre. La métaphysique objective, aveuglée par la lumière de l’intellect solaire, ne peut pas voir la fonction originelle du diaphanum. Sans le diaphanum, on ne peut pas trouver la manifestation adéquate du monde sur le mode de l’*alètheia* herméneutique et phénoménologique. Le diaphanum est défini dans la modernité sur le mode de « cet ici » (*hoc aliquid*) et dans cet être, sa justesse (*certitudo*, *rectitudo*) est donnée pour le sujet connaissant sur le mode de l’*Irrtum* métaphysique. La pensée objective du postmodernisme n’avait plus que le concept de diaphanum comme *tertium ens* dans sa *veritas* hypostasiée. Cette idole produisit l’averroïsme de la modernité qui n’a rien en commun avec la métaphysique d’Averroès. La pensée objective change automatiquement la puissance en substance, parce qu’elle illumine tout avec la lumière de l’intellect autonome. Elle n’a pas besoin pour sa cognition d’une première substance actuelle ou d’une médiation. La modernité ne sauve pas les phénomènes. Au lieu de sauver le monde, les illuminés organisent un culte religieux global (τά ὄργια, *conferentia*) de leur esprit objectivement éclairé. L’intellect orgastique des avicennistes et des alexandrins est une substance et il se révèle sur le mode de la parousie autoréflexive. Sa présence à lui-même est donnée de manière purement intellectuelle ou de manière purement matérielle. Cela est une seule et la même chose dans l’errance irrationelle (*Irre*) de la modernité qui en résulte. La nature substantielle de l’*intellectus in potencia* dans le mode objectif a contribué à l’éclipse de la première substance dans la métaphysique des *Modernorum*. À l’égard de ses contemporains, Averroès écrivit une autocritique qui montre l’oubli majeur du sens aristotélicien de la connaissance du monde (*Seinsvergessenheit*).

« Ibn Bajja et nous-mêmes avons longtemps été trompés par le fait que les penseurs modernes ne lisent plus Aristote (*quia Moderni dimittunt libros Aristotelis*) et ne prennent en main que les ouvrages des commentateurs (*considerant libros expositorum*). Ceci est particulièrement évident dans le cas de la doctrine de l’âme (*maxime in anima*), car les modernistes prétendent que l’écrit d’Aristote *De anima* ne peut être compris correctement (*iste liber impossibile est ut intelligatur*). Ceci est particulièrement vrai pour Avicenne, qui a suivi Aristote seulement selon l’écriture *Dialectica*, mais s’est trompé dans les autres choses, surtout en ce qui concerne la *Métaphysique* (*maxime in Metaphysica*). Et cela s’est produit parce qu’il entreprit la recherche à partir de ses propres inventions (*incepit quasi a se*). » [[272]](#footnote-272)

Cette citation défend la conception aristotélicienne de la science et fournit une interprétation originale *De anima*. Il faut faire le retour à la pensée d’Aristote. Les prédécesseurs d’Averroès ont éludé cette démarche en raison de prétendue incompréhensibilité et difficulté du Corpus aristotélicien. Les modernistes ont répété les adages problématiques des anciens commentateurs du Corpus au lieu de lire l’original (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*). La dernière phrase critique le début narcissique de la première science qui a été établie par la modernité. Avicenne plaça à la première place son propre sujet connaissant et non la première substance (*quia incepit quasi a se*). Averroès voit clairement le rôle principal d’Avicenne, qui introduisit un nouveau type de pensée dans la métaphysique. La philosophie moderne reçoit son commencement non pas de la première substance, mais du premier penseur objectif de l’Occident. La pensée de la modernité fait un début par elle-même pour se procurer d’une livraison nihiliste (*Ge-Stell*) du sens de l’existant. La modernité fait d’elle-même un fondement subjectif de toute signification (*incepit quasi a se*). La nouvelle métaphysique commence avec le sujet connaissant de la modernité, qui s’est placé comme le point fixe d’Archimède. Puis, il déplaça le monde jusqu’à son état actuel dans l’ère de l’anthropocène. Fait en mode de l’*alètheia*, ce début révèle vérité et contre-vérité (*Lichtung*) de toutes les étapes ultérieures de l’objectivité. La citation montre qu’Averroès trouva l’*arkhē* métaphysique de l’objectivité occidentale. Il rejeta l’existant du troisième genre d’Avicenne. L’archéologie de l’objectivité montre que la pensée commença à percevoir le monde sur le mode de l’autonomie autosuffisante. Elle se sépara de la réalité appréhendée sensuellement. La pensée moderne et postmoderne est devenue paranoïaque par rapport à la réalité et schizophrène par rapport à l’existence réelle de l’homme. La citation montre la principale différence dans la métaphysique entre les deux penseurs. L’herméneutique explique la différence qui sépare la « méta-physique » d’Averroès de la science générale objective d’Avicenne. Avicenne, et après lui les avicennistes scolastiques sont aveuglés par l’intellect solaire qui est une entité mythologique. Leur obscurantisme métaphysique (« *obscurity* » d’Avicenne) réside dans le fait que les illuminés ne peuvent pas reconnaître le rôle du diaphanum dans le procès de la connaissance. Ils font une vision du monde à partir d’eux-mêmes. Le monde est complètement éclairé par leur propre subjectivité. L’intellect moderne, illuminé par des formes hypostasiées du troisième type, il reflète finalement le mirage de lui-même. Averroès pleinement accomplit la sortie aristotélicienne de la caverne néoplatonicienne de la cognition. Il a donc été puni à juste titre objectif par les savants modernes. Le Commentateur fonda une nouvelle science première. Il abolit la métaphysique néoplatonicienne et établit l’aristotélisme classique.

Le point de vue d’Averroès était si novateur et ingénieux qu’il n’a été compris dans toute sa profondeur par aucun de ses contemporains musulmans vivant à l’époque du déclin de falsafa. Toute la dispute sur la détermination de l’intellect et de sa cognition se répéta dans l’Occident latin, mais dans des conditions historiques différentes. Le rôle formel et causal de l’intellect possible a été exposé par la suite par de grands aristotéliciens de la scolastique latine. Ceux-ci adoptèrent la relation causale et formelle d’Averroès pour l’abstraction sensible et intellectuelle. Ils refusèrent le schéma de la cognition selon l’*illuminatio* d’Avicenne. Le modernisme d’Avicenne et le postmodernisme n’ont pas besoin d’une correspondance donnée par la causalité réelle du monde. Les modernistes ont un monde unitaire donné par l’ontothéologie objective ou par l’anthropocentrisme postmoderne. Il se fait par les diverses formes de *tertium ens*. Le diacosmos contemporain du *tertium ens* est fondé dans le cadre de la pluralité infinie des jeux de langage et dans la culture de l’ego narcissique. L’éclipse de la première substance commença par l’illumination du monde hors de la première substance réelle et de sa causalité sensuellement expérimentée. Des substances du troisième type sont maintenant produites dans le cadre des mathématiques et de l’informatique. Ils hypostasient des propriétés primaires et secondaires à partir de tout ce qui est possible à faire. La dette virtuelle et les dérivés financiers représentent le *tremendum fascinosum* des simulacres nihilistes, dont l’orgie planétaire est gérée par les bourses mondiales. La pensée tragique des sophistes latins (*sophistae Latini*) a fait que, au 13e siècle, la solution ingénieuse d’Averroès a été rejetée comme averroïsme. Les déesses de la Vengeance ont conduit les hubris modernes des illuminés sur la voie de la célébration de leurs propres mystères qui se réfèrent à leur esprit éclairé. Les Furies ont créé un nouveau spectre métaphysique de la pensée occidentale par l’oubli de la substance réelle et par la folie objectiviste de la métaphysique moderne.

## 2.5 Destin tragique de la métaphysique

L'histoire de la philosophie objective occidentale célèbre la victoire de la substance objective. À chacun son métier, *suum cuique*. Ce type de savoir doit s’éteindre dans l’*epokhê* apollinienne, afin que le sens originel du monde vienne à la lumière d’une manière pythique et socratique. L’archéologie du sens originel de l’objectivité commence dans la grotte où Hermès est né. L’herméneutique archaïque explore l’objectivité à partir de la trajectoire musicale de la vision (*Vor-blickbahn*). L’approche méthodologique de l’herméneutique commence dans l’obscurité de l’oracle apollonien. L’explication ne peut pas suivre la voie de la méthodologie et de la science objectivement données ; elle suit la vérité accomplie dans la triade herméneutique de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire. La réflexion philosophique sur l’origine de la métaphysique et ensuite de l’objectivité explique la manière dont la vision originelle des mystères se déplaça au profit de la métaphysique. Ce changement établit une science et l’éducation modernes. L’interprétation actuelle d’une vision objective du monde évite les analyses descriptives de l’histoire et de l’histoire ontique (*Geschichte*) de la philosophie. La philosophie, on peut la rechercher de manière objective, et ce type de recherche constitue la base ontique de sciences spécialisées. La connaissance objective doit être éteinte dans sa signification préalable. L’interprétation critique de l’objectivité établit l’acte originel de *krísis* fait par la sagesse de la première philosophie et par les auteurs de la tragédie grecque. La Pythie de Delphes dit au roi lydien Crésus quelles possibilités sont cachées dans ses actions. S’il traverse le fleuve Halys, il détruira un grand empire (*Hist*. 1.53.13). La traversée de la rivière Halys accomplissait un signe caché pour les Guerres gréco-persanes qu’Hérodote explora ultérieurement. Il enregistra la parole de l’oracle de Delphes qui révèle le sens de l’action de Crésus sur le mode de l’*a/lètheia*. Le roi insensé interpréta l’oracle de telle manière qu’il traversa le fleuve pour entamer la guerre perdue contre les Perses menés par le roi Cyrus. Ainsi, la prophétie suivante sur Cyrus s’est accomplie : la mule est devenue le roi de l’Empire médique (*Hist*. 1.55.6). L’interprétation tragique de la prophétie entraîna la destruction de l’empire des Mèdes et la montée en puissance des Perses, qui ont connu un succès mondial. La sémantique apollinienne suit le cours de l’historicité cachée de l’Empire perse. L’oracle de Delphes voit le début de l’époque des Perses dans un certain type de distinction et de réflexion, que le sot et orgueilleux Crésus considérait comme inutile. Le fondateur de l’histoire cite la prophétie de Delphes concernant Cyrus parce que, en suivant les Pythies, il détermina de manière critique la traversée du fleuve Halys comme un phénomène majeur qui déterminait l’histoire des Guerres gréco-perses. Les Athéniens avant la Bataille de Salamine (480 av. J.-C.) montraient l’interprétation correcte et le discernement superbe de l’oracle de Delphes. La divination delphique disait qu’il resterait en Grèce des fortifications en bois pour résister à l’assaut des Perses (*Hist*. 7.141.17). Thémistocle, en tant que commandant de l’armée, présenta une interprétation convaincante de la prophétie, selon laquelle se déroula la stratégie victorieuse des Grecs. Les combattants quittèrent Athènes, laissant la ville se faire piller par les Perses. Au lieu de défendre les fortifications, ils gagnèrent une bataille navale de Salamine. Xerxès perdit l’affrontement décisif des Guerres gréco-perses. C’est ainsi que prit fin la domination de l’Empire perse et que commença l’âge d’or de la démocratie athénienne. L’historiographie moderne prend une cinquantaine d’oracles de Delphes présents dans les œuvres d’Hérodote pour les vestiges mythiques de la pensée. Son admiration pour les oracles de Delphes gâche inutilement le sens de l’écrit qui établit l’histoire en tant que science moderne. La science objective appliquée de manière critique doit rejeter la *krísis* faite par Hérodote. La science ne peut pas vérifier la vérité apollinienne. Ce qui ne peut pas être vérifié objectivement n’a aucun sens pour la science moderne. Par conséquent, la sémantique archaïque a été écartée de l’histoire victorieuse de la pensée objective et de l’historiographie moderne. Hérodote est devenu un nouveau pseudo-Socrate et l’historiographie objective célèbre son ascension objective dans le panthéon scientifique. *Suum cuique*. Platon mit en place la même ascension pour le simulacre de Socrate dans la métaphysique. Les troglodytes modernes ont décoré la caverne platonicienne de simulacres objectifs de leurs fondateurs. Nietzsche méprisa l’idolâtrie faite à la manière antiquaire et monumentale comme formes nihilistes de l’histoire. Les phénomènes et les signes, que la modernité n’est pas capable de voir, restent nécessairement muets. L’interprétation critique de l’histoire de la philosophie, en revanche, suit les signes cachés qui constituent la sémantique de l’historicité. La pensée d’Hérodote et de Socrate et l’herméneutique faite à leur tour ne sont pas déterminées par les sophistes athéniens modernes et leurs successeurs académiques. Contrairement à l’historiographie objective d’aujourd’hui, Hérodote savait bien que le datif archégétique (*dativus archegeticus*) proclamé à Delphes manifesta le sens de l’histoire du monde. Les Pythies prophétisaient la plénitude des évènements futurs dans la vérité des Muses (*a/lètheia*), qui englobe le passé, le présent et l’avenir (*Iliade* 1.70). Hérodote confirma rétroactivement le type de vérité prophétique en révélant la pleine manifestation historique de la vérité et la tromperie pythiennes (*alètheia*). Hérodote interpréta les paroles oraculaires des Pythies de manière aussi critique que Socrate le fit dans le cas de l’oracle célèbre concernant sa personne. Sa quête personnelle de la vérité a résolu le sens de la prophétie fatidique de Delphes, qui récapitulait son destin passé, présent et futur sur le mode de l’historialité pythique (*Geschichtlichkeit*). À travers la conduite archétypique cachée de Delphes, une double figure musicale de la philosophie et de l’histoire émergea, qui construisit la nouvelle vision du monde. Cette distinction fondamentale entre trois niveaux d’histoire des effets concernant l’oracle apollinien (*Wirkungsgeschichte*) est très importante. La sémantique apollinienne fonde l’historialité de la philosophie dans son *a/lètheia* archétypique (*dativus archegeticus*). La *Lichtung* de l’*a/lètheia* primordiale met en avant le sens principal non dissimulé de l’Être (Alétheia de Parménide) qui établit l’historicité de la philosophie première (*dativus principalis*). La dégradation de la philosophie première en datif métaphysique (*dativus metaphysicus*) créa la vérité métaphysique comme *veritas* de Platon et d’Aristote. Cet évènement, après le déclin de la métaphysique classique comme première science de la substance *qua* substance. Ensuite, la métaphysique fonda l’histoire ontique de la philosophie moderne comme première science du simulacre objectif de la réalité (*ens inquantum ens*). L’herméneutique archaïque se fonde sur le *modus ponens* apollinien dans l’adyton de Delphes. La raison de cette vérité est le fait que l’*homo sapiens* laissa aux mystères la première vision complète du monde à travers les peintures rupestres. L’époque des premiers philosophes et auteurs de tragédies a été remplacée par l’époque de la métaphysique. La nouvelle époque de la métaphysique, en tant que première philosophie, a été créée par le péché originel de la vérité conçue comme idée. C’est pourquoi elle cherche en vain le paradis perdu de l’unité de l’Être étudié par la première philosophie. Ce paradis a été directement contemplé et décrit à la manière pythique par des générations de devins et de sages. La pensée critique, à la suite des auteurs de tragédies, Hérodote et Socrate, veut être sage et pas seulement métaphysiquement vraie. La priorité nouvellement établie de la vision apollinienne de la totalité de l’Être s’oppose à la substance métaphysique. L’herméneutique suit l’effet du datif apollinien archétypique de Delphes à travers la sémantique musicale de Socrate et la forme de sagesse d’Hérodote. L’herméneutique archaïque suit la voie apollinienne de la *krísis* révélée dans l’acte fondateur du jugement socratique. La sagesse archaïque de la première philosophie suit la vérité très différente de celle de l’école académique fondée par Platon. La nouvelle trajectoire du regard critique s’éloigne de la connaissance idéale de la métaphysique, qui ne suit pas la totalité originelle de l’Être. L’historicité du dévoilement de l’Être par l’*alètheia* se séparait de la révélation métaphysique de la substance, qui se donne ici et maintenant dans la connaissance idéale (*veritas*). Le datif archégétique et le datif principal ont été remplacés par le datif métaphysique. La nouvelle forme de la première philosophie remplaça la vision originelle du monde faite par les premiers philosophes. La synthèse de l’aristotélisme et du platonisme émerge dans les écoles néoplatoniciennes de l’antiquité tardive à travers la modernisation du datif métaphysique, qui est lié au nouveau type de substance conçue individuellement comme existant du troisième genre (ἄτομος οὐσία, *Porph. in Cat*. 90.31). L’essai examina la naissance de *tertium ens* dans l’antiquité et la falsafa du point de vue de la nature musicale de la vérité. Socrate la tenait en haut estime toute sa vie comme le plus sage des hommes. La sagesse est tragique selon le modèle de Socrate et elle est entrée dans l’époque contemporaine de la tragicomédie globale de la pensée. Malheureusement, cette tragicomédie ne peut être évitée, après le déclin de la métaphysique faite par Platon et Aristote.

Il faut résumer brièvement les caractéristiques majeures de l’objectivité dans le néoplatonisme et la falsafa, car elles sont d’une importance fondamentale pour les époques ultérieures de l’Occident. Cette étude va les examiner dans les deux parties suivantes en forme des matrices du sens. Depuis la fondation de la métaphysique par Platon, l’Être est déjà définitivement caché (*Seinsverlassenheit*). La falsafa persane fit un pas décisif vers la création de l’objectivité occidentale en proposant une détermination ontothéologique du *tertium ens*. L’existant métaphysique comme l’idée platonicienne, substance aristotélicienne et l’essence avicennienne prirent la place vacante de l’Être. La première philosophie est passée dans Léthé historiquement constitué et la facticité du *tertium ens* prévalait dans les époques suivantes. Le concept de *Bildung* de Heidegger décrit ce changement en relation avec le terme παιδεία de Platon (ch. 1). Une nouvelle époque apparut en combinant le néoplatonisme et l’aristotélisme dans une nouvelle forme d’ontothéologie. La prédication univoque de l’existant comme entité transcendantale fait de l’existence le genre le plus élevé, qui est attribué à tout sous une forme d’homonymie et d’analogie. La dispute originelle à ce sujet est née dans le néoplatonisme antique. Porphyre rejeta l’interprétation néoplatonicienne d’Aristote dans la polémique avec Plotin, parce que l’Être ne peut pas être donné au niveau des genres les plus élevés (ch. 1.3). Les penseurs de falsafa ont repris la définition néoplatonicienne de l’Être pour constituer un nouveau champ de révélation, en référence à la prédication catégorielle. Pris dans cette nouvelle perspective, le sens de la substance se manifeste par deux types des relations du sens (*Bezugssinn*) qui sont établies par une compréhension ontologique double (*Vor-blickbahn*). Soit l’intellect est déterminé à partir de la direction des formes matérielles, soit à partir de la direction des formes purement intellectuelles. Alfarabi montra la première analyse du caractère ambivalent de l’intellect, qui forme un nouveau *Lichtung* de la métaphysique occidentale. Le Second Maître est devenu l’ancêtre de l’objectivité occidentale à cause de la double détermination de substance. La prédication *per prius* et *per posterius* se situe à la frontière de deux concepts de la métaphysique. Le premier courant existait déjà dans la Maison de la Sagesse de Bagdad avant son enseignement. Le néoplatonicien al-Kindī conçoit l’existence des choses dans le cadre de l’univocité et de l’homogénéité du genre suprême néoplatonicien. L’intellect éclairé par les formes cosmiques monte et descend sur l’échelle des existences jusqu’à l’Un le plus élevé et séparé. La réalité sensuelle donnée chez Aristote par la primauté hyparchique de la première substance importe peu aux illuminés néoplatoniciens. Le Second Maître rejetait la participation des substances à l’existence de l’Un comme dépendance ontologique directe. L’unité réelle de la première science ne résulte pas de la conjonction de l’essence et de l’existence, puisque cette conjonction n’est qu’un concept mental. L’être ne peut être attribué aux choses du dehors comme un accident, d’ailleurs défini dans l’ordre des émanations néoplatoniciennes de l’Être séparé de l’Un. Alfarabi conçut la nouvelle métaphysique par une connexion peu commune entre Platon et Aristote. Il résolut la tension entre la première et la seconde substance selon les *Catégories*. La nouvelle forme de prédication rejette le monde des simulacres néoplatoniciens et fait sortir la philosophie de la caverne platonicienne pour la ramener au monde réel. L’appréhension sensuelle forme causalement et formellement la cognition intellectuelle et l’intellect et elle passe par les sens jusqu’à la première substance réelle. La première substance réelle actualise la cognition en permettant une synthèse des significations dans l’âme animale ou intellectuelle. Les deux formes de réceptivité sont potentielles au niveau de l’intentionnalité et leur actualisation procède du double processus d’abstraction. L’imagination et la synthèse des cognitions sensorielles forment une espèce sensible. L’intellect crée ensuite des concepts universels dans l’âme humaine intelligible. Par conséquent, l’intellect est donné *per prius* en capacité de l’âme individuelle et il forme *per posterius* le destin universel de l’humanité. Rappelons que l’*universitas humana* fondée par Alfarabi n’est possible que grâce à la forme immatérielle de l’*intellectus possibilis*. Les animaux reçoivent et synthétisent la cognition à partir des sens ; ils ne possèdent donc pas cette forme de connaissance. Les intelligences cosmiques n’en ont pas besoin, car leur intellect est complètement actualisé. C’est ainsi que la première philosophie de l’humanité a été fondée, sur le concept de l’*intellectus in potentia* spécifique. Alfarabi s’accroche en même temps à la tradition de l’illumination mystico-philosophique donnée par les néoplatoniciens. Il devient ainsi le fondateur de l’objectivité.

Avicenne développe la ligne néoplatonicienne d’al-Kindīs et du Second Maître. Il comprend la reconnaissance sensuelle des choses comme une opération propédeutique pour procéder à l’activité autonome de l’intellect humain dans le domaine des formes pures. Un nouvel aristotélisme fait la prédication des entités réelles à travers la forme générique de l’existant (*ens inquantum ens*). Le philosophe perse, astronome, conseiller politique, médecin et musulman fervent fonda une nouvelle révélation de l’existant grâce à la structure ontothéologique de la métaphysique conçue de manière objective. Avicenne composa une autre prédication *per prius* liée à l’Être néoplatonicien de l’Un. Il relia la prédication hénologique à la détermination catégorique de la substance aristotélicienne. La prédication hénologique de l’aristotelisme est devenue la prédication amphibolique dans le néoplatonisme très spécial. Certaines propriétés transcendantales (être, unité, vérité, intellect) permettent la prédication univoque faite *ad unum*. Dans la prédication transcendantale, le dernier niveau garantissant l’univocité du sens n’est pas déterminé par le sens générique de la deuxième substance aristotélicienne. Les unités transcendantales présentent le genre supérieur pour fonder la nouvelle prédication. Les formes intelligibles ont reçu le statut ontothéologique d’une substance de troisième espèce et leur médiation est assurée par la prédication transcendantale faite *per prius*. La production objective du monde se déroule comme *creatio ex nihilo* mythologique à travers une comitation universelle de l’étantité générique (*Ge-Stell*). La livraison de l’objectivité divine dans l’usine de pensée moderne est assurée par le *tertium ens* en tant qu’être minimal (*esse diminutum*). L’être et le non-être spécifiques de l’amphibolia ont été placés derrière l’unité catégorielle de la métaphysique aristotélicienne dans laquelle s’applique le principe du tiers exclu. L’existant objectif « exsiste » (*exsistere*) de manière intentionnelle dans la sphère de l’intellect divin moderne. La dernière unité renvoie au Dieu moderne qui est le Donneur des formes (*Dator formarum*). Dieu moderne assure la continuité des formes immatérielles actuelles dans les niveaux inférieurs du monde créé. Avicenne mit en place le premier modèle de l’existant objectif selon la définition de la Sainte Trinité dans l’œuvre d’Ibn Adi. L’intuition de l’unité de l’existant est passée de la pensée humaine à l’intellect divin. L’éternel Un est devenu le Multiple objectif par la différence de l’Être divin et de la pensée dans le mode « *esse ad »*. Le Dieu moderne contemple dans son éternité l’existant potentiel qui fait un contenu intentionnel de sa pensée exclusive. Dans la perspective de la création réelle, il s’agit d’un non-être pur, puisqu’il n’est pas encore réalisé dans la création. La modernité transforma le Dieu moderne en un schizophrène qui devait suivre la voie du sujet dualiste. L’anthropomorphisme objectif caractérise de manière fondamentale l’existence mythopoétique de ce simulacre. Ces deux produits de la modernité sont morts à l’époque du nihilisme contemporain, puisque la disparition du Dieu moderne entamait la mort du sujet postmoderne fabriqué par le cartésianisme. Avicenne institua une ontothéologie objective en introduisant un nouveau concept d’intentionnalité attribuée de manière univoque à la pensée divine et humaine. La vision d’Avicenne de l’existant pur donné individuellement et génériquement radicalisa la prédication amphibolique du Second Maître. La nouvelle vision permit le passage au domaine des formes objectives grâce au nouvel acte de connaissance et d’intentionnalité. Avicenne façonna pour l’Occident un récit gnostique sur l’existant minimal. Il est né du néant, et l’intelligence divine assure son existence objective par l’intentionnalité. La nouvelle cognition du monde est radicalement intellectuelle et en même temps religieuse et mystique. Cette objectivité mythopoétique fournit une nouvelle cognition du monde, du Dieu et de l’homme. L’onto-psychologie divine et l’intellect des illuminati se sont séparés de la réalité sur le mode *absolute*. L’« exsistence » du monde objectif est fondée sur l’« exsistence » objective des entités minimales (*exsistere*). Cette forme du *tertium ens* est absolument évidente et elle naît dans l’acte de la création avant l’existence du monde réel. La création mythologique du diacosmos objectif est accomplie par Dieu moderne et par son créateur à cause de la prédication comitative. Cette entité objective est devenue un objet de recherche pour une onto-psychologie métaphysique de la modernité islamique et plus tard la modernité chrétienne. Avicenne adapta le conte de fées philosophique du dialogue *Timée* en un récit objectivement valable de la philosophie moderne. Les académiciens proclament le mythe de l’existant absolument pauvre, qui est devenu absolument riche dans leur pensée divine. Une telle absurdité façonne l’histoire de l’Occident non critique jusqu’à aujourd’hui. La modernité de Bagdad raconta un conte de fées philosophique et théologique, en décrivant la façon dont l’existant absolument pauvre est arrivé à son bonheur absolu et académique. Ne l’oublions pas, que les premières modernistes vivaient à l’époque des célèbres *Contes des mille et une nuits*. Avicenne, fondateur de la modernité occidentale, trouva une nouvelle forme d’objectivité grâce à une nouvelle conception de l’abstraction effectuée par la lumière de l’intellect actif séparé. La substance pensante est active par sa propre nature et, par l’acte d’autoréflexion totalement autonome, elle crée une forme cognitive d’elle-même. L’intellect humain n’est pas exposé en premier lieu à la chose existante, mais à l’intellect actif cosmique (*intellectus agens*). Le lien causal de la cognition moderne est donné dans l’intellect acquis (*intellectus adeptus*), où la première et la seconde abstraction s’entremêlent. Averroès rejeta ce point de vue et imposa l’interprétation aristotélicienne originale *De anima*. L’imposition de l’actualité dans l’intellect établit la possibilité d’une prédication univoque entre l’intellect individuel (*tertium genus*) et sa forme universelle de cognition (*quartum genus*). Le concept de l’unité de l’humanité comme capacité intellectuelle de connaître tout passe par la supposition de l’espèce universelle. Il s’agit de la nature humaine d’Alfarabi et de l’*species humana* d’Averroès, dont Dante, guidé par les forces divines des Muses, fit plus tard une unité politique de l’humanité (*universitas humana*). L’humanisme moderne glorifie l’homme comme cadavre sur le mode de l’espèce hypostasiée. Ce *tertium ens* possède le caractère d’une humanité objective, que les mêmes forces divines des Muses façonnent en un chaos moderne de la pensée. La caractéristique fondamentale de l’humanisme moderne est la disparition de la personne faite par l’imposition catégorielle. Les illuminés aveuglés par l’intellect solaire ne sont pas capables de distinguer les deux actes (*intellectus possibilis, intellectus agens*) d’une personne intellectuellement existante. Les deux facultés sont médiatisées par la causalité formelle. Ainsi, elles ont la même puissance générique, mais elles remplissent deux fonctions spécifiques, qui sont exercées par l’actualité du corps spiritualisé. Au lieu de cela, les modernistes voient dans l’être mythopoétique du troisième genre (« l’homme ») deux substances (*res extensa, cogitans*) et non deux actes formels et distincts de la cognition existentielle et personnelle. Après le déplacement du diaphanum, il n’y a plus de causalité formelle, qui relie les facultés humaines entre elles. Les facultés de l’âme deviennent des hypostases néoplatoniciennes qui symbolisent la disparition de la personne dans son ipséité. L’avicennisme cartésien transforme les hypostases modernes en deux substances séparées du troisième genre. L’homme moderne est devenu un être inexistant du troisième type et, par-dessus le marché académique, un schizophrène objectif. On ne peut pas trouver ces simulacres dans le monde des substances premières réelles. La modernité produit donc un monde parallèle objectif réalisé par les Furies diplômées pour procéder à leur *coniunctio* et *copulatio* mytholoqigue. L’homme est devenu une divinité démiurgique. Les puissances divines dans la tragédie grecque punissaient un tel sacrilège par la mort. La modernité a ensuite produit l’ontothéologie de Jamblique et la postmodernité une ontothéologie mathématique de Leibniz. La rationalité fait une synthèse supérieure de l’être du troisième type, qui se tient en dehors du monde existant. Au début du XXe siècle, le pendule de la rationalité moderne bascula dans l’autre sens lorsque Nietzsche leva le bannissement platonicien de l’esprit malade. Le nihilisme métaphysique interprète l’homme comme un animal supérieur ; aujourd’hui seulement comme un superordinateur. Les sciences spéciales, qui s’appuient sur le nihilisme métaphysique comme première science de l’existant du troisième type, professent ensuite par le biais des neurosciences la toute-puissance de l’intellect hylique donnée uniquement au niveau du corps. Il n’y a alors plus de différence entre l’homme et l’animal, ce qui est une véritable tragédie du nihilisme actuel, en pleine faillite intellectuelle. Après la mort du Dieu moderne est venue l’époque de l’éclipse complète de la substance première et nécessairement aussi celle de la raison critique. Dans l’obscurité de la rationalité aristotélicienne, le postmodernisme fit un pas de plus. Après la mort du Dieu moderne institué par Avicenne, le sujet moderne a également fait son chemin vers le Léthé administré par les Furies. Ce sujet a également été fondé par ce père métaphysique de tous les *Modernorum* occidentaux. La mort du sujet postmoderne est survenue à travers un autre *Irrtum* métaphysique. Il s’agit de la transformation de l’homme en un animal objectivement amélioré. Maintenant, après la mort du sujet postmoderne, tout ce qui est vivant arrive à l’abattoir, car nous vivons une époque d’extinction massive des espèces à la fin de l’holocène. Tous les êtres vivants prennent le chemin de la mort déterminé par la modernité occidentale. La métaphysique construite sur l’aristotélisme critique ne peut pas vivre sur des contes philosophiques allégoriques, même s’ils sont assez convaincants, comme le dialogue *Timée*. Les alexandrins modernes affectent le monde objectivement par leur pensée démiurgique selon la prédication dite « *in artificialibus »* (OBJ II, ch. 1.4). La mythopoétique installe le diacosmos objectif d’Avicenne et le meilleur des mondes possibles de Lebniz. Du diacosmos nihiliste, qui est donné dans la tête des illuminés, ploutocrates et oligarques, il faut revenir à la réalité du monde commun. Celle-ci est donnée d’abord physiquement par l’action des substances premières et ensuite biologiquement par les substances vivantes et entéléchiques. Les êtres vivants entendent et synthétisent la première forme du monde commun. Ce monde de la vie doit recevoir une autre signification par l’existence de personnes sages. Là où les peuples sages mènent le dialogue sur la vérité, les Muses commencent à parler sur le mode de l’*alètheia*. Il n’y a qu’une seule vraie sagesse dans la pensée, car le monde commun n’existe qu’en un seul exemplaire.

Al-Ghazālī et après lui Averroès critiquaient en principe Avicenne à cause de l’enseignement des émanations gnostique et des comitations objectives. La théorie de la vérité comme correspondance refuse la pseudomystique de l’existant. L’aristotélisme part de la connaissance de la biologie et de la physique réelles. Le nouveau projet de « méta-physique » ne peut être relié ni au monde des intelligences cosmiques ni à l’effet intentionnel du Dieu moderne. Ce Dieu d’Avicenne peine à créer le monde le plus élégant dans sa pensée démiurgique. Leibniz les transforma en calcul démiurgique du monde objectif. La gigantomachie sur la substance menée entre Averroès et Avicenne montre l’effet caché de l’historialité qui s’exerce à travers la nouvelle historicité de la métaphysique. L’herméneutique considère le Commentateur comme le premier aristotélicien occidental à mériter ce titre honorifique après Boèce. La première science d’Averroès en tant que « méta-physique » rejette systématiquement et principalement la conception ontothéologique d’Avicenne en tous les points essentiels. Le Commentateur est le premier intellectuel de l’Occident doué du jugement sain et de la pensée radicalement critique. Il rendit à la philosophie son autonomie originelle, en la séparant du mysticisme et de la théologie. Dans la première science comme la métaphysique aristotélicienne, la réalité des choses sensuellement connaissables est la seule source d’actualité accessible à la cognition. L’intellect peut passer à travers la causalité jusqu’à la cause première et la substance immatérielle originelle. Ce procédé suit la *Métaphysique* en complétant la *Physique* et aussi les écrits *Catégories*, *De anima* et les *Seconds Analytiques*. Averroès promulgua Aristote en un aristotélicien vrai et il ne l’a pas transformé en néoplatonicien. Il refusa de répondre aux exigences de la mystique et de la théologie modernes basées sur le diacosmos constitué des entités du troisième genre. Le projet de la « méta-physique » du Commentateur, issue de l’école d’Alfarabi, cherche l’unité de l’existant dans le cadre de la prédication catégorique. La prédication suit la substance première qui existe *per se*. La détermination aristotélicienne de la métaphysique faite par Averroès mit l’accent sur la tradition de la première philosophie, qui était représentée pour lui par Alexandre Aphrodisias. Ce dernier, cependant, sépare la physique de la métaphysique, ce que le Commentateur rejette en principe. Il proposa le premier et dernier projet unificateur de la première science d’Aristote en l’Occident. La métaphysique devient la cognition des corps immatériels, qui sont donnés derrière le monde sublunaire. La connaissance s’applique aussi à leur cause première séparée du mouvement ou de l’origine et du déclin. La connaissance du biologiste, du physicien et du métaphysicien reprend la relation avec la substance réelle vivante ou non vivante, matérielle ou immatérielle. L’être du monde créé est déterminé par le Premier moteur à travers la différence fondamentale entre la divinité résidant au-delà de la première sphère et le mouvement créateur fondé par elle dans les sphères cosmiques. Pour effectuer la cognition humaine, notre dépendance de cette cause première est causale et ontologique et non mythologique. Le chemin vers la cause première du mouvement est indiqué par la causalité de la substance première réelle et non par la psychologie intentionnelle de la pensée divine dans le mode « *esse ad »*. La voie de la cognition a besoin de la preuve causale (*dalā'il*) pour atteindre la cause première. Une telle métaphysique ne crée pas une ontothéologie de l’existant du troisième genre, car elle est bâtie sur l’effet du datif métaphysique. L’esprit se dirige vers le Dieu caché sur le mode du signe grec originel laissé aux pèlerins sur le chemin sous la forme d’un amas de pierres (*hérma*). La connaissance de Dieu par la causalité fait une tradition herméneutique et nullement hermétique de la pensée. On trouve une telle voie chez Alfarabi, Algazel, et surtout chez Averroès. Le concept d’Aquin des cinq voies causales vers Dieu comme cause première se rapporte à cette tradition. La substance réelle fait la cognition d’une manière causale parce que son actualité passe par les sens et forme la cognition dans notre âme. La révélation du monde dans l’âme est illuminée à partir de la substance réelle et l’intellect incorporé réalise l’acte de cognition. Il s’agit d’un type de mouvement spécifique et immatériel, qui est propre uniquement à l’être humain, aux intelligences cosmiques et à l’intellect immobile. Dans ce cas, l’idéal de vérité consiste dans la correspondance de l’intellect formel et universel (mode d’existence comme *idem*) avec la chose unique et actuelle (mode d’existence comme *ipse*). Cette relation exprime la *proportio* métaphysique qui, à travers la causalité formelle du diaphanum, établit l’architecture de la première science. Il n’y a donc pas besoin d’intervention surnaturelle dans le cours de la cognition, comme le pensait le Bonaventure et après lui les postmodernes comme Descartes, Malebranche et Berkeley. La connaissance réelle suit l’actualisation du sens fait de face, car elle n’est ni schizophrénique ni paranoïaque. Grâce à sa propre réceptivité et à l’existence de la substance première, le monde existe réellement en dehors de nous. La métaphysique d’Averroès n’a pas de caractère ontothéologique, qui, par contre, est chez Avicenne la condition *sine qua non* de la science moderne. Chez les modernistes, l’unité du monde est prédite par rapport au donneur moderne des formes objectives. L’intellect acquis d’Alfarabi et d’Avicenne finalement prit la forme du cartésianisme postmoderne. Descartes identifia l’*intellectus adeptus* avec la sphère du *cogito* autonome donné comme une substance pensante. Les modernistes réhabilitèrent objectivement le mysticisme à travers l’ontothéologie mythologique de l’existant du troisième type et à travers le concept schizophrénique de la personne composée en deux substances. Averroès proposa une nouvelle figure de l’*intellectus possibilis* et montra le nouveau sens de l’existant révélé par la structure unifiée de la physique et de la métaphysique. La sagesse critique des aristotéliciens de l’époque rejeta cette absurdité par principe. En Islam, cette distinction fondamentale de la vérité et la contre-vérité a été accomplie dans la falsafa entre le 10e et le 12e siècle. La relation à la modernité divisa la Maison de la Sagesse de Bagdad (*Bajt al-Hikma*) en deux écoles antagonistes. Finalement, aucun des autres savants ne comprenait plus leur différend. Les interprétations des modernistes menaçaient l’autorité du Corpus coranique qui était en train de se constituer. L’historicité musulmane cachée du premier conflit entre les modernistes et les anti-modernistes conduisit la sagesse de l’Occident en deux histoires bien distinctes. Comme nous le verrons plus loin, le même processus formel s’est produit dans l’Occident latin au XIIIe siècle, mais avec le résultat exactement inverse. La vérité métaphysique en tant que correspondance entre la réalité et l’intellect périt dans la modernité parce qu’un simulacre objectif de la vérité aristotélicienne prit la relève. Le sujet moderne est né chez Avicenne et l’Occident latin l’a ensuite repris à son tour. Comme Averroès justement commenta, Avicenna déterminait la raison de la pensée à partir de lui-même, en dehors de la métaphysique classique. Dans le processus de l’intentionnalité moderne, le sens de l’existant ne part pas de la réalité, mais d’une comitation subjectivement pensée. C’est ainsi qu’une nouvelle forme du diacosmos vit le jour. Avicenna établit la compréhension du monde réel d’une manière logique, à travers l’ontothéologie objective et la mathématique démiurgique. Cette *mathesis universalis* inclut l’onto-psychologie divine et les facultés de calcul. Leibniz en figure d’un avicenniste postmoderne acheva la mort du Dieu moderne, car il envoya cette idole au repos éternel. Les mathématiques ont repris toutes les activités calculatoires que ce simulacre moderne avait faites auparavant. Le système de la gnose scientifique postmoderne dans l’œuvre *De rerum originatione radicali* (1697) fournit le principe de la production postmoderne de l’existant.[[273]](#footnote-273) La métaphysique postmoderne fonda la physique dans le cadre de la nécessité logique (*habemus physicam necessitatem ex metaphysica*). Dans le cadre de la supposition logique, la nécessité est déterminée en raison du sujet comme seule source du sens moderne de l’existant. Cette « déduction » s’est faussement déclarée une nécessité métaphysique qui, dans la métaphysique classique, n’est déterminée que par l’imposition du sens à partir de la réalité. Le monde n’est plus nécessaire au sens métaphysique (*mundus non sit metaphysice necessarius*). Le monde réel n’établit pas la nécessité de la pensée, mais vice versa. La logique dogmatique, qui est objectivement valable pour toutes les entités possibles, n’est prouvée par la loi de gravitation que sur le mode *ex post*. Les postmodernes ont besoin de la réalité ou de l’apparence physique de la gravitation uniquement pour confirmer de manière supplémentaire la vérité donnée par la déduction ontothéologique (*Ge-Stell*). Par conséquent, la nécessité physique et métaphysique du monde réel n’est que secondaire par rapport à la nécessité mathématique et logique (*est tamen necessarius physice vel determinatus*). L’essence et l’être logique doivent toujours exister, du moins selon le principe de raison suffisante de Leibniz (*contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam*). La comitation des propriétés objectives de l’existant ne part pas de la déduction scientifique aristotélicienne (*demonstratio*), mais de la logique moderne. Du point de vue de la définition objective de la réalité (*pro ratione realitatis*), chaque possibilité garde formellement la même prétention ontologique (*omnia possibilia pari iure*) à l’existence effective (*ad existendum tendunt*). La comitation proposée par Leibniz concerne des propriétés hypostasiées de l’existant dans le mode objectif « *esse ad ».* Elleest déterminée par le principe de la production rationnelle qui doit être maximalement efficace. Cette production mythopoétique établit un monde hypothétique avec un maximum de possibilités objectivement données (*prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio*). À l’époque du nihilisme métaphysique, ce rôle globalement important du Dieu-calculateur de Leibniz et producteur de significations objectives a été repris par les bases de données et les superordinateurs. La citation montre le *Lichtung* où émergent la vérité et la contre-vérité de la rationalité instrumentale qui ensuite conquit l’Occident postmoderne. L’école de Francfort à l’époque du nihilisme métaphysique suprême rejeta cette rationalité de manière fondamentale. Son produit est un capitalisme de type fasciste qui présente des caractéristiques pleinement totalitaires.

La dispute entre les deux concepts de la métaphysique concerne la manière de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) qui fait l’existant de se révéler dans l’intellect. L’émergence de la nouvelle métaphysique est attestée comme un choix délibéré d’Avicenne et d’Averroès. Ils ont découvert le sens de l’existant différent de leurs prédécesseurs. Averroès regarde un double caractère de l’intellect. La puissance immatérielle de la personne est actualisée ici et maintenant dans l’acte réel de connaître la personne comme la première substance (*tertium genus*). La puissance immatérielle de la connaissance de l’humanité entière est postulée sur la base de l’unité universelle concernant l’espèce humaine (*quartum genus*). Ce type spécifique d’intellect crée un concept potentiel sous la forme d’une substance seconde. Seule la personne vivante peut accomplir le destin historique par une pensée et par une action. Cette nature rationnelle de la personne, garantie par l’*intellectus possibilis* et l’*intellectus practicus*, peut être abstraite et prédite de manière adéquate au niveau de l’humanité entière. Voir le terminus *décision ontologique* cité (ch. 2.4), qui définit le choix fondamental du Commentateur en tant que juge juste dans la matière de la métaphysique, de la morale et du droit général. L’existant abstrait donné dans l’intellect n’a qu’un caractère potentiel et abstrait (*ens rationis*), en contraste avec l’existence simple et actuelle de la première substance. Averroès défend la valeur de la première substance réelle, ce que l’aristotélicien Porphyre avait fait avant lui contre l’école de Plotin. La différence entre Platon et Aristote conduit Averroès à rejeter la dialectique d’Avicenne en faveur de la preuve scientifique apodictique. La nouvelle vision du monde émerge dans la figure de l’intellect possible (*intellectus possibilis*). Avec l’aide de ce concept, Averroès surmonta l’« obscurité » de la métaphysique proposée par Avicenne. La première science des illuminés néoplatoniciens et modernes est basée sur l’illumination mystique, qui est donnée par l’intellect séparé. La modernité abolit la cognition scientifique du monde réel dans sa métaphysique. Cette cognition est déterminée dans le syllogisme déductif donné par l’existence réelle et la causalité de la première substance (ἀπόδειξις, *demonstratio*). Les modernistes n’effectuent pas une démonstration du monde réel dans la pensée critique. Ils se contentent de spéculer dans le royaume de la pensée et de l’intentionnalité divine pour produire les fables académiques. En déplaçant le datif métaphysique de la cognition et de la métaphysique, la *ousía* est devenue une *parousía* de la métaphysique moderne. Cette *parousía* est donnée dans la pensée des illuminés. Après la disparition de l’ipséité de la première substance, il commence le règne de l’identité ontothéologique de tout avec tout. Les premiers modernistes de la falsafa ne voyaient pas le monde réel, mais son image. Il était fait par les intelligences cosmiques et ils le considéraient dans le miroir (*speculum*) de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). La connaissance moderne est devenue une vision historiquement efficace du monde du fait qu’elle est fondée sur la *coniunctio* de l’intellect humain avec l’intellect cosmique séparé. Dans l’âge du nihilisme contemporain, les ordinateurs et les mathématiques remplacent les intelligences cosmiques séparées. La *copulatio* objective d’aujourd’hui se fait avec une intelligence artificielle générée par ordinateur. La conjonction « mystique » faite de telles stupidités s’appuie sur la vérité comme assimilation de tout à l’intellect moderne. Les illuminés s’unissent à leur propre projection du monde inexistant qui est conçue comme *tertium ens*. Le narcissisme psychologique et l’anthropomorphisme métaphysique constituent le fondement de la modernité. Une telle certitude intellectuelle est faite par l’illumination. Elle projette ses propres idées et la production de *tertium ens* dans l’ordre du monde. Averroès affirmait que dans une telle forme de dialectique, il n’y a pas de véritable relation au monde. Elle est exprimée de diverses manières dans le CMDA (*similitudo, proportio, adaequatio, dispositio*). Le Commentateur rejette en principe le concept néoplatonicien de l’intellect acquis hypostasié. La clé de la nouvelle conception de l’intellect consiste dans le statut entièrement différent de l’espèce mentale qui sépare Averroès d’Avicenne. L’espèce moderne est une forme cosmique en tant que *tertium ens*. Les illuminés reflètent cette forme par leur intellect acquis.

Le Commentateur prouve dans la ligne d’Aristote et d’Alfarabi que l’intellect est actualisé dans le mode *per prius* par la première substance. Elle est perçue sensuellement et ensuite il faut abstraire les espèces intelligibles qui ne sont données que dans la pensée. La nouvelle manière de révéler l’existant passe par le diaphanum, dont l’importance pour la cognition sensuelle confirme l’écriture *De anima*. Alfarabi confirme l’importance de la médiation (*diaphonum*), que les néoplatoniciens complètement ignorèrent. Averroès découvrit le diaphanum comme une nouvelle forme de l’intellect matériel (*intellectus possibilis*). Le rôle de l’*intellectus adeptus* est repris par l’intellect spéculatif, mais dans un schéma de cognition différent de la théorie d’Avicenne. En suivant *De anima* Avicenne bâtit l’illumination de l’intellect par la causalité effective : le soleil (*causa prima*) — le rayon (*intellectus agens*) — la couleur (*intellectum*) — l’œil (*intellectus adeptus*). Le Commentateur comprit au cours d’une excellente lecture *De anima* que l’intellect immatériel doit être exposé de face, dans la direction des choses sensuellement perçues et par l’acte d’intentionnalité assurée par les sens et par l’intellect. L’actualisation du savoir est causale et formelle parce que c’est la manière dont le diaphanum opère par rapport au monde et aux choses. La cognition sensuelle ne peut pas être donnée matériellement dans l’âme immatérielle soit animale, soit humaine. Néanmoins, elle commence dans le corps qui est exposé à l’impression sensorielle donnée physiquement dans l’organe sensuel réceptif. Le diaphanum transfère la causalité du monde perçu sensuellement dans l’âme animale ou humaine. Le diaphanum garde le rapport à l’âme en vertu du médiateur immatériel de la causalité formelle (*esse spirituale*). Par conséquent, les sens ont besoin de la médiation de l’intentionnalité pour connaître la réalité extérieure. De la même manière, l’*intellectus possibilis* réceptif, en tant que pure faculté de l’âme, est actualisé pour recevoir *species intelligibilis*. L’intellect actif fait une autre faculté de l’âme, qui réalise la cognition finale. Il reprend la forme immatérielle déjà reçue, qui est donnée par la cognition sensorielle des choses dans l’intellect possible. L’actualisation des formes potentielles de la cognition passe par la réception des choses matérielles externes. C’est l’actualité de la cognition qui permet l’émergence des contenus intelligibles dans l’âme immatérielle. En raison d’explication *De anima*, l’imagination sensuelle (*sensus communis*) et l’intellect réceptif (*intellectus possibilis*) sont donnés en puissance. Ils opèrent dans le sujet en tant que diaphanum par l’acte individuel de l’intentionnalité sensuelle et intelligible. L’âme connaissante, grâce à l’intellect potentiel, forme un milieu universel de réception des formes cognitives et permet ensuite leur actualisation par l’*intellectus agens*. De même, le *perspicuum* est donné dans la possibilité originelle de réception et de médiation, qui est actualisée sur le plan physique par le rayon lumineux. Le concept du diaphanum sauve le datif métaphysique en tant que phénomène invisible en transférant une chose réelle déjà donnée dans un mode passé dans notre connaissance par un acte de donation médiatisé. Ce qui est dans l’esprit ne peut avoir de causalité effective au niveau des substances premières, comme le pense à tort la modernité. La donation de la chose se transforme dans le datif métaphysique en une donation de la forme cognitive, sensuelle ou intelligible. La cognition, grâce au diaphanum, va jusqu’à la chose dans la réalité ; mais la forme cognitive n’existe que dans notre pensée en tant qu’objet intentionnel (*species sensibilis, intelligibilis*). Le contenu intentionnel nous est transmis sous une forme sensuellement ou intellectuellement abstraite. Il n’est déterminé que formellement par la substance réelle. La correspondance avec la chose passe par l’acte intentionnel de la perception sensorielle. La causalité formelle est médiatisée par le diaphanum potentiel donné dans la personne qui connaît (*intellectus possibilis*). Au deuxième pas de la cognition, les formes abstraites données dans l’intellect réceptif sont synthétisées par l’intellect actif dans le processus de l’*intellectio*. Le résultat de la synthèse est la cognition universelle (*intellectum*) dans l’intellect spéculatif. Les propriétés de la première substance réelle sont médiatisées dans le CMDA par le double diaphanum donné par l’espace physique (*perspicuum*) et par la double intentionnalité subjective (*diaffonum*). Nous voyons alors une fleur colorée, percevons son parfum, et pouvons universellement prédire les cognitions dans le concept. La *proportio* fondamentale entre la réalité et l’intellect passe par la double médiation du diaphanum, c’est-à-dire par les sens et l’intellect. Le monde nous vient causalement par les sens et nous l’assimilons par le double mouvement de la médiation. Le diaphanum n’existe pas pour les alexandrins et les cartésiens, car il n’est pas un être subsistant au sens d’un « *hoc aliquid »*. Mais les aristotéliciens savent que grâce à son caractère formel et potentiel, il garantit la possibilité d’une véritable cognition du monde provenant des sens et de l’intellect. La causalité formelle, qui est donnée par le diaphanum des sens à l’intellect réceptif diffère de l’*analogia entis* moderne reliée au concept générique de l’existant. L’éclipse néoplatonicienne de l’intellect dans l’acte d’illumination mystique ou objective abolit la *proportio* aristotélicienne. Le mécanisme de défense élaboré sous l’influence des Furies académiques supprima l’effet du datif métaphysique dans la pensée moderne. L’oubli de la première substance et de sa causalité réelle rendait impossible l’unité de la première science aristotélicienne, fondée sur la connaissance adéquate du monde réel. Après avoir établi l’acte réel de connaître dans la CMDA, Averroès développa la nouvelle forme de la métaphysique aristotélicienne dans ses commentaires sur la *Physique* et la *Métaphysique* d’Aristote et sur l’écrit *De caelo*. Un facteur important qui explique l’émergence de l’objectivité est lié à l’interprétation différente du diaphanum dans la falsafa. La découverte du diaphanum changea la scène fondamentale de la révélation métaphysique de l’existant (*Lichtung*). L’école d’Avicenne, à laquelle succéda l’école de Tolède, ne voyait pas le rôle du diaphanum. Averroès en a fait un point central de l’interprétation du nouveau type d’intentionnalité et d’intellect réceptif. Le diaphanum n’existe pas pour les néoplatoniciens et les objectivistes, même aujourd’hui. Selon Averroès, pour cette raison de principe, ils n’ont pas de *proportio* des sens et de l’intellect et donc pas de vérité comme *adaequatio* entre les sens et l’intellect. La suppression du diaphanum entamait en l’Occident le processus de l’oubli métaphysique décrit par Heidegger. Elle finalement conduisit à la constitution de l’objectivité comme aveuglement fondamental vis-à-vis de première substance. Tout acte mental est essentiellement donné par imposition de la personne en tant que substance réelle. Le sens générique de l’intellect chez CMDA n’est pas le même que chez Avicenne, car la supposition logique est fondamentalement différente de l’imposition métaphysique. Les deux philosophes diffèrent fondamentalement dans leur compréhension du phénomène de l’« intellect » parce qu’ils ne veulent pas dire la même chose. Le concept de l’homme dans l’humanisme aristotélicien et moderne ne peut être la même chose. L’identité de l’intellect comme seconde substance universelle existe dans l’aristotélisme sur la base de l’ipséité de la personne comme première substance réelle. Les illuminés ne voient pas le monde de la même manière que les penseurs critiques et n’ont pas la même conception de la vérité.

La question de l’actualisation de l’existant par *Vor-blickbahn* de Heidegger forme une ligne de partage fondamentale entre Avicenne et Averroès. L’Un-Être dupliqué de Porphyre (ch. 1.3.1) amorça le processus d’objectivité. Dans la première étape, seuls quelques illuminés comme Avicenne possèdent le don de la vision objective. Ce cadeau de Danaé, grâce aux directives mystiques reçues dans les rêves, fabriqua une nouvelle sphère de détermination ontothéologique du *tertium ens*. La métaphysique d’Avicenne brille dans la vérité objective, qui se fonde sur l’interprétation de l’existant du troisième genre. Le prix à payer a été la destruction de la métaphysique classique. La disparition de la vérité aristotélicienne comme correspondance de la chose et de l’intellect provoqua une éclipse de la substance première (*Seinsvergessenheit*) dans la falsafa et dans l’Occident latin. L’obscurité métaphysique d’Avicenne, qui avait été condamnée par Averroès, préfère l’actualisation de l’existant par-derrière à partir des intelligences cosmiques et des formes hypostasiées. Les avicennistes Latins ensuite adoptèrent cette faillite de la métaphysique effectuée par l’éclipse de la première substance hylémorphique. L’émergence de la métaphysique aristotélicienne et de la vérité liée au monothéisme est devenue une œuvre œcuménique commune de la Maison de la Sagesse de Bagdad. La sagesse crée l’unité, car les sages recherchent la vérité. L’évènement de l’éclipse de la première substance (*Ereignis*) détermine le destin tragique de la pensée dans l’Occident islamique et latin. La comédie divine sous la direction des Muses se fonde sur le fait que l’histoire de l’Occident suit le chemin mythologique d’Avicenne victorieux. La véritable reconnaissance du monde réel était défendue par Averroès. Les créateurs paranoïaques de l’objectivité occidentale menée par le mécanisme défensif de l’inversion firent d’Averroès une bête noire, mythologique et démoniaque en reversant son image en son contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*). Après un tel sacrilège de la pensée, l’effet historique de l’objectivité donnée par la falsafa persane n’a pu être arrêté. La figure de la métaphysique d’Averroès ne se manifeste à l’époque de l’objectivité que sur le mode de *Abwehrmechanismus* freudien de l’inversion en son contraire, c’est-à-dire dans la figure du soi-disant averroïsme. Les modernistes victorieux ont objectivement déplacé la métaphysique d’Averroès et lui ont imposé la *damnatio memoriae* académique. Le sujet qui dirige cette métaphysique de la fureur s’est manifesté comme la version gnostique d’un intellectuel occidental. Ce sujet apparut dans l’environnement du courant synthétisant de la falsafa islamique au tournant du Xe au XIe siècle (Avicenne, Ibn Bajja). Par la suite, cet illuminé occidental est né dans l’Occident latin à cause de la lecture néoplatonicienne de l’*Éthique à Nicomaque* et au cours des controverses closes par la condamnation de Paris en 1277. Cette lignée est représentée par les penseurs de l’école dite du second averroïsme. Descartes crée enfin une figure postmoderne d’un illuminé, qui présente une nouvelle interprétation objective du monde et la détermination mathématique du *tertium ens*. Le cartésianisme ramène ainsi le postmodernisme au néoplatonisme, qui se caractérise par les relations analogiques de Simplicius et par le dialogue mythopoétique *Timée*. Les interprètes islamiques d’Aristote représentent la figure de l’intellectuel aristotélicien. Parmi eux, on trouve des penseurs comme Ibn Adi, al-Ghazālī et Averroès. Ce courant s’est poursuivi par des successeurs scolastiques à l’école de ce que l’on appelle le premier averroïsme. Albert le Grand, Roger Bacon, Siger de Brabant, Boèce de Dacie ont repris l’héritage de l’Averroès rationnel et ont critiqué les illuminés latins de l’école du second averroïsme qui ont fondé la *via Modernorum*. Les chercheurs objectifs d’aujourd’hui placent les intellectuels aristotéliciens de la rue du Fouarre dans la formation historique des progressistes modernes du type avicenniste pour faire la figure univoque de l’intellectuel latin (Libera 1991, 1994). Le premier critique des illuminés modernes fut al-Ghazālī, qui rejeta l’ontothéologie des modernistes comme était Avicenne. Pour l’émergence de la personne en Occident était absolument importante la défense d’Algazel du choix divin indéterminé (*irāda*) et le libre arbitre humain (*ikhtiyār*) dans l’Islam, car cette tradition prévalut sur la nécessité d’Avicenne. La personne d’Avicenne comme *tertium ens* suivit la nature logique de sa métaphysique. Algazel voyait correctement que la prédication de comitation d’Avicenne était en fait un modèle d’émanation de la pensée néoplatonicienne. L’anthropomorphisation de Dieu conduit nécessairement à la mort objective de Dieu par un sophisme philosophique. Les penseurs islamiques ont repris l’incursion de la philosophie néoplatonicienne dans la théologie avec la même critique que les premiers connaisseurs scolastiques d’Averroès. Ils aussi étaient en désaccord avec la transformation moderniste de la philosophie et de la théologie dans l’Occident latin. Le protagoniste clé de cette école du premier averroïsme était l’archevêque parisien Guilielmus Alvernus comme *Algazel redivivus*. Al-Ghazālī dans l’ouvrage *Tahāfut al-Falāsifah* dressa une liste de vingt erreurs principales d’Avicenne. Les erreurs qu’al-Ghazālī attribuait aux avicennistes, nous les retrouvons dans le nouveau cycle de gigantomachie dans la doctrine du second averroïsme. Il s’agissait en effet des thèmes fondamentaux : la mort de Dieu dans la philosophie, l’éternité problématiquement constituée du monde, le rejet de la causalité réelle divine, l’unité monopsychique de l’intellect, le déterminisme universel donné comme émanation. À la critique d’al-Ghazālī de la mort de Dieu dans la philosophie moderne se rattache thématiquement la condamnation parisienne des 13 thèses, promulguées le 10 décembre 1270 par Étienne Tempier, évêque de Paris. Les représentants du premier averroïsme avaient encore l’influence sur la rédaction des 13 thèses condamnées, ce qui est confirmé par la déclaration des magisters de la Faculté des Arts le 1er avril 1272. Mais les condamnations clés de 1277 avaient déjà été conçues par les représentants du second averroïsme. Cette école de modernistes avicennistes finalement détruisit la pensée critique du premier averroïsme. L’aristotélisme de la faculté de philosophie dans la rue du Fouarre suivit le destin tragique de la Maison de la Sagesse de Bagdad. La même dispute avait eu lieu à la falsafa deux siècles plus tôt ; mais au lieu des modernistes, les théologiens et les juristes islamiques avaient triomphé. Les écoles de droit fondées sur les traditions orales du Coran ont détruit toute l’école des mutazilites, c’est-à-dire les modernistes et aussi les aristotéliciens. Dans l’Islam, caractérisé par les traditions orales et écrites de diverses cultures, la philosophie a été remplacée par la sagesse collective des cultures islamiques, qui ont formé des traditions et des écoles sanctifiées. L’Islam poursuivit son chemin en l’absence de la falsafa. Il lui restait la sagesse de la théologie, l’ordre juridique pour limiter l’arbitraire du pouvoir politique, la justice sociale et l’ordre social lié à la tradition associée du Coran. L’idole divine objective du *Modernorum* est apparue dans la philosophie d’Avicenne ; elle n’a pas prévalu dans l’histoire de l’Islam en raison de l’anéantissement autoritaire de toute la falsafa. L’aristotélisme islamique est passé dans la Léthé après la mort du Commentateur, et il n’a plus agi en tant que puissance efficace dans l’histoire de la pensée islamique. Il restait à l’Islam la sagesse de la tradition, les cultures islamiques et les lettres du Coran. L’islam sauva la connaissance de Dieu de sa mort objective dans la modernité en jetant le bébé avec l’eau du bain et en abolissant la tradition philosophique de la sagesse, brillamment défendue par Averroès à la fin de la falsafa. Le Commentateur rejeta l’attaque générale d’Algazel contre la falsafa parce que le Dieu des philosophes peut être reconnu comme *causa prima*. En tant que cause première, ce Dieu reconnaît directement et efficacement toute la création. Par conséquent, Dieu et l’homme ne sont pas un cadavre essentiel comme le prétend l’avicennisme moderniste. Au siècle suivant, les penseurs dogmatiques et les juristes du Coran ne sont plus capables d’une distinction critique des savants philosophes comme était al-Ghazālī. C’est pourquoi Averroès fut expulsé de la pensée des théologiens islamiques de l’école de la charia. En Islam, le Dieu de la modernité ne pouvait pas mourir, car cette idole était rejetée par principe ; et de plus, toute la falsafa était détruite, par sécurité. Dans les deux cas, les vaincus ont été maudits par la *damnatio memoriae* des interdits ecclésiastiques de l’islam et du christianisme. Les érudits du Coran ont imposé la première forme de *damnatio memoriae* sur les écrits du Commentateur déjà à l’époque de la falsafa mourante. Après eux, les modernistes latins, éclairés par la lumière de la métaphysique néoplatonicienne, répétèrent la même fureur. Ils rejetèrent le rationalisme aristotélicien d’Averroès et sa conception unifiée de la personne. Les premiers modernistes ont poursuivi la destruction de la branche aristotélicienne de la falsafa dans l’Occident latin, en proclamant qu’Aristote et Averroès étaient les hérétiques.

Après la réception d’Averroès dans l’Occident latin, une autre lutte éclate sur la véritable figure de la métaphysique, présidée par Alvernus, évêque de Paris et le premier chancelier de l’Université de Paris. Les modernistes latins adoptent le système de la comitation avicennienne. Ils la combinent avec le scénario ontothéologique de la métaphysique. Bonaventure institua une nouvelle figure de la métaphysique chrétienne et avicenniste liée à l’aristotélisme. Une interprétation similaire, mais dans l’esprit de l’émanation néoplatonicienne a été introduite dans la scolastique occidentale par le néoplatonicien Jan Scotus Eurigena avant Avicenne (ch. 1.3.1). Le simulacre du Dieu objectif et du monde prospérait dans la métaphysique occidentale jusqu’à la philosophie du marteau accomplie par Nietzsche. L’ontothéologie construite sur la version aristotélicienne de l’avicennisme est devenue une anthropologie philosophique par excellence. Elle créa à son image à la fois le Dieu humanisé et le monde conçu objectivement à partir de la psychologique divine. Les *Mediationes de prima philosophia* de Descartes placent le sujet humain actif dans un rôle fondateur et générateur de sens. Ce sujet est devenu un agent industrieux de la civilisation occidentale. Dans le nihilisme métaphysique consommé, la mort du Dieu *Modernorum* était historiquement nécessaire et inévitable, ce que le Leibniz susmentionné prouva exactement. Le postmodernisme laissa le Dieu de la modernité, languissant à l’agonie, ne penser que le meilleur monde possible rationnellement (Leibniz). Le calcul instrumental de cette idole prépare le meilleur monde possible logiquement nécessaire et mathématiquement correct avant la création actuelle du monde. La philosophie perdit son autonomie dans le syncrétisme mystique de Jamblique et dans le néoplatonisme du christianisme oriental ; finalement, dans le syncrétisme de falsafa et l’objectivité ultérieure d’un Scotus, Descartes et Leibniz. La controverse des métaphysiciens postmodernes changea la vision du monde en nihilisme métaphysique. Avicenne ouvrit la voie de la pensée vers l’unique vérité objective. Son projet ontothéologique de la métaphysique jeta les bases de l’objectivité moderne. L’effet historique de l’oubli de l’existant (*Seinsvergessenheit*), apparu après le déclin de la falsafa. La déformation subséquente de la philosophie d’Averroès fit errer l’esprit métaphysique (*Irre*) dans les disputes de la haute scolastique. La civilisation islamique refusa de participer à cette gigantomachie, puisqu’elle opta pour la sagesse de la théologie et du droit. La mort de Dieu moderne fut reportée indéfiniment pour cette partie de l’Occident, au fur et à mesure que les tribus et les civilisations se convertissaient à l’islam et conquéraient l’Imperium romain d’Orient, étant déjà en ruine après le déclin de l’antiquité tardive. La croisade interne des théologiens islamiques contre les écoles philosophiques empêcha la mort du Dieu moderne, que l’Occident latin acheva avec tant de succès. D’après l’évènement métaphysique mentionné ci-dessus, il est clair que le prochain évènement de rencontre entre l’Orient musulman et l’Occident chrétien n’a pas eu lieu dans la salle d’étude de la Maison de la Sagesse de Bagdad déjà éteinte, mais sur le champ de bataille des Croisades du 11e au 13e siècle. Ces croisades médiévales trouvent leur prolongement aujourd’hui sous la forme de guerres hybrides et du terreur au Moyen-Orient, où les illuminés de l’Occident nihiliste se sont alliés aux illuminés du despotisme wahhabite postmoderne. Pour la sagesse, ce n’est qu’un paradoxe apparent, car la pensée des deux groupes est dominée par les déesses irrationnelles de la Vengeance. Dans le vacarme des armes, les Muses se taisent. Elles parlent aux sots à travers la mythologie des Furies maniaques. Elles contrôlent l’opération létale du nihilisme actuel en étant cachées aux enfers objectivement inexistants.

### Abréviations

**ABMA** William of Ockham: *Dialogus. Latin Text and English Translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl, Semih Heinen*. Le traité *Dialogus* est cité selon l’édition numérique *Auctores Britannici Medii Aevi* (www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/).

**CCSL** *Corpus Christianorum Series Latina*. Ed. Brepols, 1953—.

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

**DK** *Die Fragmente der Vorsokratiker* *I—III*. Herausgegeben von Hermann Diels und Walter Kranz. Curych: Weidmann 1952.

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

**Hegel** Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969—1971 (Theorie-Werkausgabe).

**KdRV** Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. La première édition de 1781 (Berlin : Akademieausgabe, 1904, Band IV.) est citée comme « A ». La deuxième édition de 1787 (Berlin : Akademieausgabe, 1911, Band III) est citée comme « B ».

**KdPV** Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin : Akademieausgabe 1913, Band V, 1–163.

**KdU** Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Berlin : Akademieausgabe 1913, Band V, 165–485.

**KSA** Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und New York 1980.

**LCDA** Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Therese-Anne Druart, subeditor. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

**OBJ** *Hermeneutik der Objektivität I—III*. Le texte cite le tome et le chapitre.

**PL** *Patrologiae latinae cursus completus*. Ed. Migne, 1844—1864.

**RRP** *The Richard Rufus of Cornwall Project*, University of Stanford (http://rrp.stanford.edu). Richard Rufus of Cornwall.*In Aristoteli Analytica posteriora* (ed. Rega Wood); *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis* (eds. Rega Wood & Neil Lewis, 2013); *In Aristotelis De anima. Redactio brevior. Liber 1–3*. (Eds. Christopher J. Martin, Neil Lewis, Rega Wood 2007).

**SZ** Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 171993.

**WA**  *The Works of Aristotle I—XII*, ed. W. D. Ross. Oxford, 1908—52.

### Index locorum

L’index contient l’œuvre (ou le volume et la *quaestio*), la page et la ligne de l’édition critique qui est indiquée dans la biographie.

**Alexandre d**’**Aphrodise**

*Alex.* *in Met*. 671.12‒13 407

*Alex.* *in Met*. 671.13 407

*Alex.* *in Met*. 671.15 407

*Alex.* *in Met*. 671.16 407

*De anima liber cum Mantissa* 107.15‒20 219, 452

*De anima liber cum Mantissa* 107.17 220

*De anima liber cum Mantissa* 110.4 234

*De anima liber cum Mantissa* 111.32 224

*De anima liber cum Mantissa* 111.32‒36 223

*De anima liber cum Mantissa* 111.34 224

*De anima liber cum Mantissa* 88.23‒24 298

*De anima liber cum Mantissa* 88‒89 219

*De anima liber cum Mantissa* 84.25 308

**al-Fārābī**

*De intellectu* 117.86–87 221

*De intellectu* 117.87–88 221

*De intellectu* 118.110–12 221

*De intellectu* 119.135–140 237

*De intellectu* 119.150–153 239

*De intellectu* 120.189‒92 265

*De intellectu* 121.207–214 243

*De intellectu* 123.300–310 253

*De intellectu* 68.4–7 220

*De intellectu* 74.22‒30 226

*De ortu* *scientiarum* 23.33 211

*Die Antworten Alfārābī's auf einzelne vorgelegte Fragen* 146.23–147.6 209

*Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles* 46.12–17 272

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 56.1–14 274

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 56.23–25 275

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 57.3–9 275

*The philosophy of Plato and Aristote* 130.23–35 210

*De intellectu* 119.144–148 238

*De intellectu* 119.155–59 240

*De intellectu* 122.257–66 228

*De intellectu* 124.326–330 235

*De ortu* *scientiarum* 21.15–17 211

*Der Musterstaat von* *Al-Fārābī* 92 254, 258

*Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister* 57.26–28 276

**al-Ghazālī**

*Tahāfut al-Falāsifah* 11 381

*Tahāfut al-Falāsifah* 130 379

*Tahāfut al-Falāsifah* 28 380

*Tahāfut al-Falāsifah* 80 380

*Revival of the Religious Sciences* 2066.18–21 251

*Tahāfut al-Falāsifah* 64 381

*Tahāfut al-Falāsifah* 16.8–11 379

**Ammonius**

*Amonii in Cat*. 86.11‒12 170

*Amonii in Cat*. 86.21‒22 170

**Ancien Testament**

*Ex* 33:18–33 80

*Gn* 28:12–18 405

**Aristote**

*Met*. 1006a6 85

*Anal. Post*. 100a10‒11 105

*Anal. Post*. 100b11–12 241

*Anal. Post*. 71b9‒12 105

*Anal. Post*. 85a31  47

*Anal. Post*. 88b37 307

*Anal. Post*. 89b10–11 307

Anal. Post. 93a26–27 420

*Anal. Prior*. 24b27 105

*Anal. prior.* 402b7‒8 214

*Cat*. 10b19 97

*Cat*. 10b21 97

*Cat*. 11a38 97

*Cat.* 11b13 166

*Cat*. 1a12 170, 426

*Cat*. 1a20–b9 97

*Cat*. 1a21 97, 99

*Cat*. 1b11‒12 105

*Cat*. 1b4 99

*Cat*. 2a11 129

*Cat*. 2a11–12 98, 99, 113, 129, 154

*Cat*. 2a11–13 98

*Cat*. 2a11–16 102, 208, 214, 215, 240, 283, 394, 413, 423, 438, 483

*Cat*. 2a14 154

*Cat*. 2a14–15 105, 114, 138, 158, 209, 425

*Cat*. 2a14–16 104, 125, 413

*Cat*. 2a14‒16 101

*Cat*. 2a15–16 157, 248, 471, 482, 491

*Cat.* 2a3 166

*Cat*. 2b20 106, 209

*Cat*. 2b25 107

*Cat*. 2b5–6 99

*Cat*. 2b7–8 100, 153, 482, 502

*Cat*. 3a37 97

*Cat*. 9a2-3 170

*Cat*. 9a28 170

*Cat*. 9a32–33 171

*Cat*. 9a33 171

*Catégories* 2a14–16 133

*De anima* 412a6 97

*De anima* 413b19‒23 541

*De anima* 413b23–24 541

*De anima* 413b24‒27 486

*De anima* 417a1‒2 439

*De anima* 417a3‒7 297, 298

*De anima* 418a29 525

*De anima* 418a30 525

*De anima* 418a31‒b1 514

*De anima* 418ab1 514

*De anima* 418b1 515

*De anima* 429a14‒18 440

*De anima* 429a18 440

*De anima* 430a14 232, 299

*De anima* 430a14–15 457, 483, 484, 488, 499, 502

*De anima* 430a14‒15 225, 298, 442

*De anima* 430a14–17 225

De anima 430a16–17 227

*De anima* 430a20 505

*De anima* 430a20–25 501, 502

*De anima* 430a21 501, 503, 504

*De anima* 430a22 503, 504

*De anima* 431b20–21 469

*De anima* 431b21 222, 297, 299, 300, 310, 311, 322, 441

*De anima* III.4‒8 220

*De gen. et corr*. 319b3 195

*De gen. et corr*. 320b23 188

*De generatione animalium* 736b12 424

*De Int.* 16a3–8 175

*De interpretatione* 16a3–8 110

E.N. 1096b27–28 148

E.N. 1107a1 358

E.N. 1177b33‒34 233

*Gen. anim.* 768b5‒1 123

*Met*. 1003a33 100

*Met*. 1003a33–34 408

*Met*. 1005b14–16 241

*Met*. 1006a3–5 38

*Met*. 1006a6 420, 439

*Met*. 1006a7–11 416

*Met*. 1011b26–29 109

*Met*. 1011b27 177

*Met*. 1017a23 129

*Met*. 1022a25 177

*Met*. 1022b4 172

*Met*. 1022b4–5 167

*Met.* 1022b4–6 166

*Met*. 1022b4‒6 167

*Met*. 1022b6 167

*Met*. 1026a27‒32 424

*Met*. 1026a33 393

*Met*. 1026a33‒35 276

*Met*. 1026a33–b2 212, 263, 393

*Met*. 1026b30–31 395

*Met*. 1027b25–27 393

*Met*. 1027b30–31 394, 422

*Met*. 1027b34 394

*Met*. 1028b34 97

*Met*. 1029a18–19 187

*Met*. 1031a12–13 99

*Met*. 1044a1–2 151

*Met*. 1053b18‒20 108

*Met*. 1069a18–1072b16 406

*Met*. 1069a34 151

*Met*. 1070a4 407

*Met*. 1070b2–7 100

*Met*. 1071b4 151

*Met*. 1072a12‒13 49

*Met*. 1076b13–16 108

*Met*. 1077b1‒2 108

*Met*. 998b22–23 107

*Met*.1003a33 136

*Phys*. 193a3 334

*Phys*. 193a3‒6 334

*Phys*. 200b33–34 182

*Phys*. 209b6–7 188, 191

*Phys*. 209b8 187

*Phys*. 209b9 187

*Phys*. 219a24–25 183

*Phys*. 219a27–28 183

*Phys*. 219b1 183

*Refut. Soph*. 165a6 97

*Top*. 144b10–11 107

*Cat*. 2b8 112

**Arnauld, Antoine**

*Des vraies et de fausses ideés* 46‒47 477

**Averroès**

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 109.417 395

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 110.423 395

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 24.14 429

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 59.205 416

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 77.270 429

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 82.287 425

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 89.321–90.323 425

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 90.324 426

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 90.326 427

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 92.328 428

CMDA 118.77‒79 465

CMDA 12.21–26 430

CMDA 120.41‒44 465

CMDA 123.25–32 478

CMDA 210.29‒37 439

CMDA 225.44–50 454

CMDA 225.53–55 454

CMDA 232.45–49 515

CMDA 232.68–233.74 516

CMDA 243.47‒54 526

CMDA 277.27–33 517

CMDA 317.17‒20 448, 524

CMDA 317.32‒35 449

CMDA 382.26–30 440

CMDA 394.217–19 451

CMDA 396.282–83 443

CMDA 401.424‒402.431 469

CMDA 404.501‒503 473

CMDA 404.507–12 453

CMDA 405.528–33 481

CMDA 405.528–533 496

CMDA 406.575‒407.581 470

CMDA 406–409 446

CMDA 407.587–96 493

CMDA 407.594–600 491

CMDA 408.610–15 493

CMDA 409.654–62 487

CMDA 411.693–702 527

CMDA 415.62–68 490

CMDA 415.62‒68 456

CMDA 422.47–50 448

CMDA 433.149‒53 402

CMDA 436.8–13 501

CMDA 437.18–438.24 483

CMDA 439.71–76 463

CMDA 443.1–8 503

CMDA 444.13–18 497

CMDA 446.93–447.97 498

CMDA 447.106–13 499

CMDA 447.121–23 506

CMDA 448.134–139 502

CMDA 449.158 501

CMDA 470.42–48 547

CMDA 484.128–134 459

CMDA 484.138–42 447

CMDA 496.481‒87 443

CMDA 499.559–66 539

CMDA 501.640–502.649 510

*Comm. Magnum in Met.* 1423 419

*Comm. Magnum in Met.* 1423–24 415

*Comm. Magnum in Met.* 1424 415, 417

*Comm. magnum in Met.* 1543 430

*Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis* 2.2.20 413

*De substantia orbis* 62 426

*De substantia orbis* 63 427

*In Aristot. Metaph. IV*.67 B 411

*In Aristot. Metaph. VI*, 151 H 422

*In Aristot. Metaph. VII*.153 H 413

*Tahafut al-tahafut* 241 404

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 39.77 408

*Averroes On Aristote’s Metaphysics* 92.328 428

CMDA 398.340–43 447

CMDA 430.50–54 448

CMDA 440.96‒98 125

*Comm. Magnum in Met.* 1426 418

*Comm. Magnum in Met.* 1436 408

*Comm. Magnum in Met.* 1521 408

**Avicenne**

*Kitāb al Najāt* 34.13‒22 313

*Kitāb al Najāt* 53.26‒32 299

*Kitāb al-Nağāt* 333.2‒5 308

*Kitāb al-Shifā* 1.213–219 322

*Liber de anima* 127.36–39 301

*Liber de anima* 127.39–47 303

*Liber de anima* 127.41 314

*Liber de anima* 127.48–50 307

*Liber de anima* 129.82‒130.90 326

*Liber de anima* 134.45–49 355

*Liber de anima* 153.10‒18 312

*Liber de anima* 184.6–10 325

Liber de anima 29.60–63 320

*Liber de anima* 4.60–64 371

*Liber de anima* 93.60 315

*Liber de anima* 99.82–84 361

*Liber de philosophia prima* 12.37‒39 342

*Liber de philosophia prima* 149.44–50 315

*Liber de philosophia prima* 15.86–16.91 369

*Liber de philosophia prima* 20.74‒76 351

*Liber de philosophia prima* 228.29–36 323

*Liber de philosophia prima* 231.74–81 345

*Liber de philosophia prima* 234.42–44 342

*Liber de philosophia prima* 34.55‒35.59 329, 331

*Liber de philosophia prima* 36.78‒83 338

*Liber de philosophia prima* 37.95 364

*Liber de philosophia prima* 423.81–85 306

*Liber de philosophia prima* 478.73–78 372

*Liber de philosophia prima* 51.83–88 387

*Liber de philosophia prima* 511.79–83 378

Liber de philosophia prima 55.58‒56.69 348

*Liber de philosophia prima* 55.64‒56.66 350

*Liber de philosophia prima* 70.14–71.18 363

*Liber de philosophia prima* 71.30‒33 366

*Liber de philosophia prima* 72.47‒48 365

*Liber primus Naturalium* 66.29‒35 334

*Quaestiones Naturales* 53.18‒21 322

**Boethius, Anicius**

*In Porph. Isag.* 2.16 116, 128, 130, 198, 200

**Coran**

S*ourate* 17 378

**Damascius**

*In Phil*. 105.1–6 147

**Descartes, René**

*La Dioptrique* 6.85.24‒27 520

*Principia philosophiae* 7.22.3‒9 319

**Dexippe**

*Dexip.* *in Cat.* 40.14 162

*Dexip.* *in Cat.* 40.14–18 162

*Dexip.* *in Cat.* 40.15–16 162

*Dexip.* *in Cat.* 40.17–18 162

*Dexip.* *in Cat.* 42.20 163

**Elias**

*Eliae in* *Isag*. 71.2‒3 261

**Eschyle**

*Agamemnon* 178 58

*Eumenidae* 377‒80 59

*Eumenidae* 690–1 59

**Euripide**

*Bacchae* 470 73

**Freud, Sigmund**

GW 10, 219 92

**Gundissalinus, Dominicus**

*In* *De anima* 42.14–15 320

**Heidegger, Martin**

GA 12, 115 22

GA 14, 80 63

GA 14, 82 64

GA 14, 88 66

GA 14,84 63

GA 40, 125 20

GA 5, 337 66, 79

GA 5, 338 79

GA 5, 368 72

GA 59, 60–89 18

GA 6.1, 177−78 41

GA 63, 80 19

GA 65, 64 73

GA 7, 141 294

GA 7, 183 76

GA 9, 196‒97 79

GA 9, 218 37

GA 9, 225 40

GA 9, 230 36

GA 9, 231 40

GA 9, 323‒24 271

GA 9, 330 78

SZ 133 62

SZ 170 62

SZ 27 19

SZ 7 534

SZ 75 19

**Héraclite d'Éphèse**

B 49 17

B 93 65

**Hérodote**

*Hist*. 1.141.17 551

*Hist*. 1.53.13 550

*Hist*. 1.55.6 550

**Hésiode**

*Theogonie* 27‒28 27

**Homère**

*Iliade* 1.70 25, 62, 73, 75, 203, 552

*Odys.* 18.264 8

**Husserl, Edmund**

*Krisis der europäischen Wissenschaften* 151.5‒11 544

**Ibn Adi**

*Défense de la Trinité contre Al-Kindi* 118–28 286

*On the Four Scientific Questions* 92 283

*On the Four Scientific Questions* 95 283

*On the Four Scientific Questions* 96 288

*Traité* 1.18‒19 285

*Traité* 1.20 285

*Traité* 1.22 285

*Traité* 3.33 286

*Traité* 6.80 282

*Traité* 7.81–83 287

*Traité* 7.89–91 287

*On the Four Scientific Questions* 90 334

*Traité* 6.75 291

**Kant, Immanuel**

KdRV B 176 532

KdRV B 308–310 512

KdU 179 14

KdU 189 15

**Leibniz, Gottfried Wilhelm**

*De rerum originatione radicali* 661 558

**Liber de causis**

4.49 154

**Locke, John**

*An Essay Concerning Human Understanding* 177 522

**Nietzsche, Friedrich**

KSA 1, 269 55

KSA 13, 373 5

KSA 6, 80 44

**Nifo, Agostino**

*De Intellectu* 437.1–10 520

**Ockham, William**

*In I Sent.* 234.1‒3 412

**Parménide**

B 1.53 67, 86

B 3 26

B 6.5 32

B 6.8 25, 62

B 6.9 32

B 6.8 370

**Philoponus**

*De aeter*. 424.10 194

*De aeter*. 424.10–11 195

*De aeter*. 424.9 194

*Phil. in De gen. et corr.* 63.11 195

*Philoponi in Cat*. 149.19 170

*Philoponi in Cat*. 149.20 171

**Platon**

*Apol*. 20e5‒21a8 29

*Parm*. 143a 136

*Parm*. 156d3 137, 273

*Parm*. 156d5–e1 137

*Rep*. 506d8-e1 49

*Rep*. 508e2–3 34

*Rep*. 509b9 276, 369

*Rep*. 514a2−517a7 34

*Rep*. 515c2 34

*Rep*. 515d4 34

*Rep*. 515d6–7 34

*Rep*. 517c3–4 34

*Rep.* 596b7−8 41

*Soph*. 246a4–5 9

*Soph*. 254 d 95

*Soph*. 254a–259c 136

*Theait*. 176b1‒2 233

*Theait*. 191d7–9 443

*Tim*. 31a3–4 182

*Tim*. 36b7 185

*Tim*. 48e–53c 442

*Tim*. 50c7 184

*Tim*. 50d1 184

*Hippias maior* 287d3 49

**Plotin**

*Enn*. 5.5.7.4 286

*Enn*. 5.5.7.5 291

*Enn*. 6.2.12.12 96

*Enn*. 6.2.12.13–14 111

*Enn*. 6.2.15.18 95

*Enn*. 6.2.21.24–59 111

*Enn*. 6.3.5.1–2 96

*Enn*. 6.3.5.2–3 96

*Enn*. 6.3.5.3–4 96

*Enn*. 6.3.8.32 96

*Enn*. VI.1–3 95

*Enn*. 2.4.12.36–37 191

*Enn.* 5.5.7.1 139

*Enn.* 5.5.7.4 139

*Enn.* 5.5.7.5 139

*Enn*. 6.1.6.20‒21 137

*Enn*. 6.1–3 145

*Enn.* 6.7.17.41–42 136

**Plutarque**

*De facie in orbe lunae* 923A3‒4 198

**Porphyre**

*Isag*. 13.23–19.3 111

*Isag*. 7.27–8.3 116, 128

*Porph. In Cat.* 90.25–26 113

*Porph. In Cat.* 90.30–91.1 114

*Porph. in Cat*. 90.31 127

*Porph. In Cat.* 90.31 113

*Porph. in Cat*. 90.31–33 128

*Porph. in Cat*. 90.32–33 127

*Porph. In Cat.* 90.32–33 114

*Isag*. 1.10–14 145

*Porph. in Cat.* 90.31 553

*Porph. in Cat*. 91.3–4 133

*Porph*. *in Cat*. 95.19–20 172

*Porph. in Parm.* 12.25‒26 200

*Porph. in Parm.* 12.25–33 138

*Porph. in Parm.* 12.26 140

*Porph. in Parm.* 12.29–30 137

*Porph. in Parm.* 12.31 137, 138

*Porph. in Parm.* 12.32 137, 141

*Porph. in Parm.* 12.32–33 137

*Porph. in Parm.* 12.33 141

*Porph. in Cat.* 90.19–20 112

**Proclus**

*Procl. in* *Parm*. 981.12–13 143

*Procl. in* *Parm*. 981.5‒27 143

*Procl. in* *Parm*. 981.8–9 143

*Procl*. *in Tim*. 257.8–9 156

*Procl*. *in Tim*. 257.9–11 156

*Sent*. 36.16–17 136

*Procl. in Tim*. 130.24 313

**Simplicius**

*Simpl*. *in Cat*. 116.25–26 149

*Simpl*. *in Cat*. 12.23 173

*Simpl*. *in Cat*. 13.3–5 174

*Simpl*. *in Cat*. 13.5–6 175

*Simpl*. *in Cat*. 2.13 150

*Simpl.* *in Parm*. fr. 5.36 149

*Simpl. in Cat.* 12.18‒25 162

*Simpl.* *in Cat*. 163.31 166

*Simpl. in Cat*. 164.13–21 166

*Simpl.* *in Cat*. 164.15 166

*Simpl.* *in Cat*. 164.16 168

*Simpl.* *in Cat*. 164.19‒20 167

*Simpl.* *in Cat*. 164.20 167

*Simpl.* *in Cat*. 164.21 168

*Simpl.* *in Cat*. 164.9 168

*Simpl. in Cat*. 350.22 186

*Simpl. in Cat*. 351.13 186

*Simpl. in Cat*. 351.14 186

*Simpl. in Cat*. 351.3 187

*Simpl. in Cat*. 351.8–9 187

*Simpl. in Cat*. 61.10 165

*Simpl. in Cat*. 61.9 165

*Simpl. in Cat*. 61.9‒11 165

*Simpl.* *in Cat*. 73.20 159

*Simpl.* *in Cat*. 73.25 159

*Simpl.* *in Cat*. 85.11 159

*Simpl.* *in Cat*. 85.11−12 158

*Simpl.* *in Cat*. 85.12–13 156

*Simpl. in Phys*. 227.30 183

*Simpl. in Phys*. 230.23 190

*Simpl. in Phys*. 230.25–26 190

*Simpl. in Phys*. 537.10 191

*Simpl. in Phys*. 537.10–11 189

*Simpl. in Phys*. 537.12–13 190

*Simpl. in Phys*. 623.16 196

*Simpl. in Phys*. 623.17 196

*Simpl. in Phys*. 623.18 192

*Simpl. in Phys*. 623.18–19 192

*Simpl. in Phys*. 623.19–20 192

*Simpl. in Phys*. 623.20 192

**Thémistius**

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 103.30–31 443

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 103.32 444

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒15 446

***Theologia Aristotelis***

*Theologia Aristotelis* 161 414

*Theologia Aristotelis* 18 308

### Index des matières et des noms

A

*a/lètheia* 42, 65, 125, 198, 200, 204, 228, 252, 255, 273, 279, 293, 370, 383, 466, 509, 552

Abd al-Malik 383

Abélard, P. 124

*absolute* 417

*abstractio* 236, 258, 308, 454

abstraction 323, 350, 354, 459

Abu Bishr Matta 406

Académie 44

*actus essendi* 140, 426, 470, 478, 480

*ad mentem Averrois* 545

*adaequatio* 300, 353, 527, 540, 565

*akhira* 377

*ālam al-mithāl* 377

Albert le Grand 238, 434, 477, 485, 491, 507, 545

Alcibiade 39

*alètheia* 258, 279, 290, 294, 351, 421, 434, 445, 476, 494, 537, 538

Alexandre d’Aphrodise, voir *Index locorum*

Alexandre Aphrodisias 154, 218, 255, 298, 406, 430, 460, 560

alexandrins 401, 466, 475

al-Fārābī, voir *Index locorum*

al-Ghazālī voir *Index locorum,* 208, 251, 252, 366, 429, 430, 470, 570

*aliud esse* 237, 248, 262, 284, 295, 302, 332, 358

al-Kindī 207, 282, 362, 387, 434, 524, 554

allégorie de la caverne 230, 297, 364

*al-muğarrad* 237

*al-šaj* 377

Alvernus 238

Ammonius, voir *Index locorum*

*amphibola* 261

amphibolia 302, 309

*analogia entis* 148, 275, 391, 429, 565

analogie 196

anamnèse 297

*Ancien Testament*

*Exode* 33.18-33 74

*Andenken* 271, 293

Andronikos de Rhodes 417

*Anfang* 270, 294

*Anfang*/*Beginn* 42, 72, 73, 75, 83, 199, 414

*anima intellectiva* 320, 451, 466

*animal sociale et rationale* 201

anthropocène 329, 331, 512

*Anwesen* 293

*apaideusía* 85, 86, 126, 420, 439, 476

Apate 84, 204, 353

Apaté 28, 36

*ápeiron* 189

Apollo 43

*Arbor Porphyriana* 103, 115, 124, 128, 268, 274, 326, 481, 491, 494

Archytas 186, 197

Aristophane 31

Aristote, voir *Index locorum*

*arkhē* 548

Arnauld, A. voir *Index locorum*, 231, 521

Asharite 387

Asharites 385

autoréflexion 307, 314

Avendauth 319

Averroès, voir *Index locorum*

averroïsme 508

Avicebron 196

Avicenne, voir *Index locorum*

B

Bacon, R. 366, 434, 545

*Bajt al-Hikma* 253, 282, 292, 383, 557

*barzach* 377

bête-machine 467, 545

*Bezugssinn* 18, 216, 421

*Bildung* 85, 554

Blund, J. 226, 231, 269, 380, 545

Boethius, Anicius, voir *Index locorum*

Bonaventura 203

*Brain in a Vat* 309

brebis/loup 542

Broglie, L.-V. 514

C

Calchas 24

camps d’extermination 490

*Cargo cult* 520

Carnap, R. 3

*Categoriae decem* 171

*causa efficiens* 540

*causa finalis* 332

*causa prima* 82, 295, 368, 382, 571

causalité 355, 409

causalité formelle 530, 538

certitude 329, 330, 332, 355, 374

*certitudo*  256, 316, 328, 336, 352, 355, 390, 450, 477, 546

changement de paradigme 92

chose en soi 352

*circulus vitiosus* 13, 21, 336, 354

*coaequatio* 300, 350, 450

*cogitatio* 304, 313, 359, 390, 542

*cogito* 309, 317, 376

*cogito ergo s* 317

*cogito ergo sum* 318

*coincidentia oppositorum* 149

*collectio* 306

*colligatio* 393

comédie divine 81

comitation 337, 362, 363, 365, 371, 377, 386, 387, 410, 425, 428, 558

complexe d’Œdipe 476

compréhension 534

concept d’infini 364

*conceptus simpliciter simplex* 330

condamnation 1277 17, 251, 276, 569

*coniunctio* 254, 328, 336, 393, 461

*continuatio* 447, 468, 472, 475, 488, 499

*copulatio* 461, 464, 468, 477, 499, 546, 567

copule 370

Coran voir *Index locorum,* 251, 377, 382, 385, 571

corporéité 426

corps objectif 186, 362, 363, 365, 366

*creatio ex nihilo* 163, 203, 292, 336, 363, 367, 372, 376, 388, 556

croisades 495

Croisades 573

D

*dalā'il* 419, 560

Damascius, voir *Index locorum*

*damnatio memoriae* 384, 403, 438, 493, 498, 569, 571

Dante, A. . 91, 355, 489, 509, 566

Darwin, Ch. . 542

*das Offene* 272

*Dasein* 62, 498, 534

*Da-sein* 78

*dativus archegeticus* 23, 24, 43, 78, 552

*dativus metaphysicus* 23, 66, 97, 144, 145, 162, 175, 233, 293, 328, 336, 353, 411, 421, 432, 483, 510, 523, 538, 552

*dativus obiectivus* 24, 121, 163, 164, 325, 483, 532

*dativus possessivus* 122, 325

*dativus principalis* 23, 61, 74, 328, 552

*Dator formarum* 272, 290, 316, 320, 335, 356, 360, 376, 391, 438, 460, 556

Dawud al-Zahiri 382

*De sex rerum principiis* 166

décision ontologique 397

*definiens/definitum* 193

Delphes 550

démiurge 41, 141, 182

Démocrite 526

*demonstratio* 307, 427, 481, 489, 494, 562

*denudatio* 236, 237, 249, 258, 268, 299, 304, 306, 308, 318, 326, 358, 365, 390

Descartes, R. voir *Index locorum,* 15, 204, 231, 356, 364, 449, 521, 572

*destructio primis* 99, 125, 189, 284

*deus otiosus* 385

*dévalorisation de l'ALetheia* 27

Dexippe, voir *Index locorum*

diacosmos 146, 171, 182, 193, 212, 272, 320, 361, 362, 377, 427

dialogue *Timée* 158, 173, 178, 366, 377, 431

diaphanum

diaphanum 225, 226, 227, 229, 232, 269, 301, 302, 309, 319, 438, 563, 565

diaphanum1-2 515, 518, 530

Dieu moderne 141, 290, 366, 367, 371, 374, 375, 379, 389

*differentia specifica* 489

*dihaíresis* 120, 124

Dilthey, W. 2

*doctores Latini* 468

*donya* 377

dualisme 480

Duns Scotus 113, 248, 335, 364, 412, 521

E

éclipse 135, 180, 190

éclipse du soleil 521

école de Francfort 559

école de sagesse 323

école de Tolède 228, 231, 319, 545

école des porrétans 333

école sicilienne 545

égologie 376

*eídolon* 69, 87

Einstein, A. 514

*ek-sistence* 78, 289

*Ek-sistenz* 271, 534

Éléates 108

Elias, voir *Index locorum*

émanation 142, 236, 263, 272, 290, 354

émanation objective 372

*ens commune* 108

*ens diminutum* 290, 374

*ens inquantum ens* 131, 217, 268, 274, 295, 352, 375, 388, 389, 396, 406, 410, 412, 414, 431, 432, 462, 552, 555

substance qua substance 424

*ens rationis* 256, 293, 562

*ens ratum* 367

épistémè 2

*epokhê* 72,88, 164,200, 228, 314, 318, 351, 550

*equinitas* 323, 325, 329, 331

*equinitas tantum* 249, 268, 361, 367, 390

*Ereignis* 23, 33, 73, 122, 135, 177, 228, 351, 353, 389, 434, 460, 569

Érinyes 135, 439

*Erklären—Verstehen* 2

*Es gibt* 72

Eschyle, voir *Index locorum*

Esprit saint 386

*esse ad* 165, 173, 286, 288, 289, 361, 386, 387, 388, 391, 556

*esse aliud* 329

*esse diminutum* 123, 289, 327, 332, 337, 354, 411, 490, 556

*esse proprium* 329, 330, 331

*esse ratum* 123

*esse spirituale* 354, 564

*esse tantum* 449

*essentia* 495

étant minimal 364, 365, 366

être prohyparchique 373

Être dupliqué 179, 286, 374

Euripide voir *Index locorum,* 31, 77

événements futurs 266

évolution 542

*ex inmediatis* 109, 433, 471

*ex nihilo* 114

actualisation en face 102, 104, 154, 173, 213, 236, 266, 280, 297, 395, 452, 511

actualisation par-derrière 102, 103, 104, 154, 158, 213, 224, 254, 266, 360, 395, 544

*exsistere* 144, 267, 271, 289, 309, 320, 330, 332, 375, 556

*extensio* 188

F

*factum* 288, 370

Feyerabend, P. K. 4

*fiṭra* 251, 313

*fiṭra mushtarika* 250, 481

*formale Anzeige* 530

Foucault, M. 2

Freud, S. voir *Index locorum*

Furies 84, 128, 139, 232, 370, 414, 438, 476, 538

*furor interpretandi* 270

G

Gadamer, H.-G. 10

*ġaraḍ* 295, 371, 391, 401

Gauthier, A. R. 402

*Gehaltsinn* 18

*genitivus subiectivus/obiectivus* 82

*Geschichte* 294

*Geschichtlichkeit* 294

*Ge-Stell* 80, 82, 162, 218, 337, 354, 361, 442, 509, 538, 548, 556, 558

gigantomachie 174, 179, 207, 293, 296, 432

Gilson, E. 305, 308

Gödel, K. 7

*Grund* 368, 435

*Gründung* 70, 368, 376, 403

Guerre de Troie 9

Guerres gréco-persanes 550

Gundissalinus, D. voir *Index locorum,* 319, 320

H

*ḥadīth* 382

habitus 140, 166, 167, 172, 180

harmonie préétablie 372

Harun al Raschid 292

Heidegger, M. voir *Index locorum*, 498, 534

hénologie 182, 214, 371, 373

Henri de Gand 335, 364

Héraclite d'Éphèse, voir *Index locorum*

hérésie 360

*hérma* 560

herméneutique, archaïque 8

herméneutique de facticité 18

herméneutique du soupçon 33

*hermeneutisches Wie* 421, 464

Hérodote, voir *Index locorum*

*Herstellung* 41

Hésiode,voir *Index locorum*

historialité 16, 17, 62

*hoc aliquid* 134, 320, 359, 441, 463, 478, 480, 487, 488, 507, 546, 565

*hoc esse tantum* 289, 367, 410

Homère, voir *Index locorum*

homme divin 126, 149, 197

homme volant 309, 336, 355, 495

*homo ipse intelligit* 447

*homo mortuus* 104

*homo sapiens* 552

hubris 139

humanisme 452, 479, 509, 566

*humanitas* 326, 327, 387

humanité 473, 475, 481, 489, 490, 494

Hunain Ibn Ishāq 362

Husserl, E. voir *Index locorum,* 2, 204, 336, 449, 534, 544

hylémorphisme universel 184, 366, 477

*hypodokhē* 184, 227, 366, 442

I

Ibn Adi 323, 360, 374, 524

Ibn Bajja 441,451, 477

Ibn Kullāb 383

*ifāda* 207

*ilhām* 318, 356

illuminati 180, 230

*illuminatio* 527, 549

illumination 236, 238, 240, 242, 301, 311, 353, 354, 444

*iltaqaṭa* 306

imagination 305, 356, 454, 457

imposition 422, 423, 433, 480, 496

imposition—supposition 102, 103, 116, 214, 471, 484, 491

*imprinting* 543

*in illo tempore* 189

Incarnation 375

*In-der-Welt-sein* 535

individu générique 334

*individuum* 115, 116, 118, 121, 130, 131, 145, 155, 157, 165, 176, 268, 289, 324, 327, 333, 335, 336, 337, 354, 361, 421, 434, 470, 475, 482, 488, 556

*inquantum—qua* 415, 416

intellect unifié 469

*intellectio/intellectum* 214, 314, 535, 565

intellect-soleil 135, 224, 228, 235, 297, 301, 302, 350, 444, 519, 538

intellect-substance 219

*intellectum primum* 235

*intellectum secundum* 221, 223, 233, 240, 262, 289, 328

*intellectio/intellectum* 215, 255, 316, 489, 491

*intellectus adeptus* 218, 224, 234, 248, 251, 256, 262, 282, 291, 298, 309, 328, 336, 354, 355, 358, 434, 460, 470, 561

*intellectus agens* 161, 164, 179, 202, 211, 218, 221, 222, 239, 252, 267, 332, 352, 355, 378, 434, 453, 529

*intellectus formalis* 231

*intellectus in effectu* 234, 235, 239, 241, 248, 259, 263, 301, 302, 310, 319, 471

*intellectus in habitu* 318, 437, 443, 470

*intellectus in potencia* 281, 297, 303, 311, 389, 485, 398, 498, 537

*intellectus materialis* 218, 220, 310, 312, 358, 401, 437, 440, 451, 466, 480, 483

*intellectus possibilis* 220, 221, 231, 232, 250, 255, 321, 353, 358, 398, 442, 444, 458, 477, 498, 563

*intellectus practicus* 562

*intellectus sanctus* 312, 354, 356, 378, 388

*intellectus speculativus* 437, 442, 491, 529

intention divine 287

intentionnalité 210, 289, 326, 365, 373, 449, 450, 454, 471, 514, 527, 543, 557

*ipse homo intelligit* 484

*ipse—idem* 43, 71, 84, 174, 177, 422, 435, 447, 561

ipséité 474

*irāda* 570

*Irre* 79, 84, 146, 160, 163, 199, 206, 252, 352, 353, 370, 420, 433, 461, 497, 572

*Irrtum* 79, 81, 84, 87, 119, 146, 163, 180, 206, 218, 228, 230, 238, 250, 258, 271, 294, 352, 353, 370, 371, 376, 403, 416, 434, 438, 439, 494, 512, 522, 567

*istaḥāla* 304

*ittiṣāl* 254, 263, 291, 308, 399

J, K

Jamblique 329, 353, 376

Jamblique de Chalcis 146

Jan Scotus Eurigena 176, 572

Kalām 381, 384

Kant, I. voir *Index locorum*, 5, 14, 532

Kilwardby, R. 468

*krínein* 383

*krísis* 550

Kuhn, T. 4, 92

L

*Lebenswelt* 544

Leibniz, G. W. voir *Index locorum*, 138, 164, 331, 558

Lethe 80

*Liber de causis* voir *Index locorum*, 132, 142, 256, 262, 361

*liberum arbitrium* 181

*Lichtung* 23, 62, 68, 74, 76, 82, 84, 89, 95, 104, 116, 163, 164, 204, 205, 217, 218, 220, 227, 254, 267, 269, 272, 279, 293, 302, 317, 330, 351, 353, 363, 376, 420, 509, 524, 548, 552, 554, 559, 565

limbo 372, 377

Limité—Illimité 147, 168, 183, 194, 262, 362, 367

*Livre de la divinité* 213

Locke, J. voir *Index locorum*, 169

*locus specierum* 303, 361, 390

*Logica Vetus* 104

logique aristotélicienne 335

logique moderne 375

loi du tiers exclu 335, 353

*lumen naturale* 62

M

*Magna Graecia* 43, 65, 81

*magnitudo* 188, 189, 191

*ma'qūl ṭhānī* 289, 456

Marx, K. 203

*materia prima* 195, 366, 425, 428

mathématiques 275

*mathesis universalis* 206, 289, 381, 558

matière objective 365

*medium* 109, 113, 189, 197, 222, 225, 313, 356, 433, 486

*memoria* 303, 361

*méta‑ontologie* 146

*metaphysica generalis* 130, 133, 274, 295, 369, 389, 391, 412, 533

*metaphysica transcendens* 133

métaphysique des chimères 357, 364

*Métaphysique Lambda* 368, 374, 379, 381

*métis* 8, 11

Michael Scotus 231, 545

*modo geometrico* 143, 290

*modulated terms* 261

*modus cognoscendi* 330

*modus inteligendi* 255, 315

*modus essendi* 329

*modus essendi—cognoscendi* 422

*modus ponens* 22, 71, 111, 191, 416, 435, 462, 474, 492, 552

*modus prophetiae* 312

*modus tollens* 111, 113, 114, 117, 125, 154, 183, 282, 492

Moerbeke, W. 154

monde commun 543

mondes possibles 372

monothéisme 272, 292, 368

mort de Dieu 389, 404, 570, 573

Moteur Immobile 215, 371, 381, 417, 423, 433

mouton/loup 529, 541

Muhammad 356

Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī 382

*mundus imaginalis* 377

Musaion 13

Muses 494

*musica universalis* 33

mutakallim 389

mutazilites 382, 571

N

néopositivisme 3

*neutrum* 273, 284

Nietzsche, F. voir *Index locorum*, 5, 18, 388, 551

Nifo, A. voir *Index locorum*, 519, 527, 535

nihilisme 334, 354, 376, 494, 509, 543

noemata 162

Nogales, S. G. 402

*Nominales* 193, 280, 334, 350, 366

*non repugnat esse* 195, 363

non-être 363

*Noumenon* 533

O

objectivité

Kant 14, 15

philosophie analytique 3

sciences modernes 14

Ockham, W., voir *Index locorum*

Olivi, J. 363

ontothéologie 146, 182, 360, 367, 370, 373, 379, 389, 432, 556

*ōrexis* 541

*ortus scientiarum* 72

*ousía* 374

*ousía—parousía* 99

*Oxfordian Fallacy* 198, 270, 307, 412, 417, 441, 512, 533, 534

P

panthéisme 465

Parménide, voir *Index locorum* 327, 387, 552

parousie 294, 374

*passio entis* 264

*passiones entis* 279, 337

Paul von Yorck 534

*peccatum originale* 146

pédagogie 37

*per prius—per posterius* 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 114, 115, 119, 120, 121, 125, 127, 131, 142, 176, 209, 216, 266, 269, 280, 290, 325, 368, 391, 413, 420, 431, 437, 497, 553, 554

Périclès 31

perpective herméneutique 19

*perspicuum* 229, 525, 564

Petritsi, Ioane 280

*phantasia* 529

*phantasmata* 530

Philippe le Chancelier 264, 373

Philoponus, voir *Index locorum*

physique 368, 369, 410

physique objective 186

physique quantique 514

Platon, voir *Index locorum*

Plotin*,* voir *Index locorum*

pluralité des formes substantielles 478

Plutarque, voir *Index locorum*

Popper, K. R. 3

Porphyre, voir *Index locorum*

porrétans 380, 387

*positum* 71

*postpraedicamenta* 169

*praedicabilia* 130

*praedicamenta* 169

prédication

accident 166

*ad unum* 135, 141, 152, 362, 556

hyparchique 98, 101, 102, 115, 137, 138, 140

logique 113

métaphysique 113

*per prius* 140, 150, 157, 192

prédication amphibolique 262, 264, 266, 268, 275, 289, 322, 326, 329, 333, 360

prédication hyparchique 328, 363, 424, 426

prédication *in artificialibus* 234, 361, 446, 568

prédication *per posterius* 287, 488

prédication *per prius* 252, 255, 256, 284, 295, 296, 394, 471, 472, 482, 497

premier averroïsme 206

Premier moteur 211, 419, 429, 435, 560

première philosophie 296

première substance 411

preuve démonstrative 397

*Primum Mobile* 199, 277, 279

primum—secundum *intellectum* 456

principe de raison suffisante 331, 387

principe du tiers exclu 476

*principium* 72

*processio* 287

Proclus, voir *Index locorum*

*proportio* 440, 446, 452, 455, 457, 465, 484, 487, 495, 499, 524, 537, 561

*pros hen* 136, 174, 266

Pythagore 33, 197, 203

Q

*qua—inquantum* 422, 424, 462

qualité 140

qualités primaires—sécondaires 521, 533

quantité 194, 367

*quartum genus* 438, 447, 474, 479, 481, 489, 532, 540, 544, 562

*quasi-subiectum* 319

querelle des universaux 124

*quidditas* 83, 98, 120, 122, 144, 159, 205, 293, 294, 331, 335, 365, 422, 433, 443, 449, 484, 495

*quinque viae* 419

*quo est* 232, 474, 484

R

raison instrumentale 10

*ratio sufficiens* 164, 192, 206

rationalité instrumentale 201

*rationes seminales* 173

*rectitudo* 256, 330, 546

rédoublement de l’être 138, 140

*Reformed Epistemology* 381

*relatio* 165

*reminiscentia* 304

*res* 336, 338, 351, 450

*res a reor reris* 337

*res cogitans* 173, 250, 312, 318, 320, 336, 376, 478, 495, 537, 567

*res extensa* 567

*resolutio* 140, 159, 218, 373

*restitutio ad integrum* 34, 37

résurrection du corps 379

*revolutio* 258

Ricoeur, P. 33

Rufus de Cornouailles 164, 350, 450, 483

S

sagesse 493

Saint-Esprit 375

Saussure, F. 6

*scibile* 330, 333

science première 369

*scientia simplex* 317

*scientia transcendens* 129, 132, 142

scolastique seconde 90

*scriptio defectiva—plena* 383

second averroïsme 206, 381, 478

seconde substance 365

*secundum intellectum* 332

*Seinsvergessenheit* 80, 83, 88, 121, 175, 180, 198, 200, 205, 218, 271, 305, 335, 352, 353, 364, 370, 433, 439, 479, 512, 547, 568, 572

*Seinsverlassenheit* 73, 80, 83, 121, 180, 199, 205, 433, 554

*semel—semper* 193, 289, 328, 338, 350, 385, 389

*sensus communis* 454, 456, 528, 530, 564

*separabilis—separatus* 448, 453, 487, 506

sharia 384

Siger de Brabant 484, 485, 489

*significatio* 454

Simonide de Céos 35

Simplicius, voir *Index locorum*

Socrate 496

*sola gratia* 388

*sophistae Latini* 384, 468, 549

Sophocle 31, 77

souffrance 543

soufisme 356, 377

*species humana* 475, 492, 504, 509, 566

*species intelligibilis* 265, 268, 304, 307, 355, 457, 525, 564

*species sensibilis* 173, 267, 300, 302, 304, 355, 457, 492, 525, 564

*species singularis* 335

*species specialissima* 335, 376

*speculatio* 300

*speculum* 354

*Stocheiōsis theologiké* 280

Suárez, F. 389

*subiectum* 39, 80, 98, 148, 195, 270, 479

substance

al-Fārābī 208

atomique 333

hylémorphique 165

indivisible 114, 115, 127

néoplatonisme 149

Platon 36

Plotin 96

Simplicius 153, 157

*species* 153, 182, 185

τό τί ἦν εἶναι 144

τοιόνδε 145

substance première 105, 109, 112, 120, 133, 398, 411, 414, 423, 482

substance *qua* substance 199, 406, 412, 419, 420, 423, 432, 462, 535, 552

sujet/objet 336

*sūmbolon* 328, 336, 414

supposition 422, 424

T

*tá metá tá phusiká* 417

*tabula rasa* 103, 236, 308, 444, 448, 459, 488, 496, 544

*talbīs* 379

Taormina, D. P. . 146, 186

technique 41

temps eidétique 186, 191

*tertium ens* 83, 85, 133, 238, 323, 334, 371, 425, 428

*tertium genus* 437, 447, 474, 479, 496, 532, 535, 561

Thalès 465

Thémistius voir *Index locorum*, 397, 400, 406, 440

Thémistocle 551

*Theologia Aristotelis* voir *Index locorum,* 139, 285

*theologia naturalis* 295, 391

théorie des transcendantales 338

théurgie 182, 193, 205, 354, 360

Thomas d’Aquin 419, 424, 463

*tóde ti* 83

*translatio entis* 160

*translatio studiorum* 93, 158, 161, 163, 165, 177

triade herméneutique 95, 205, 352, 358

Trinité 282, 284, 326, 371

U, V, W, T

Un—Multiple 372, 374

*Unified Science* 202, 412

unité de la personne 397

unité de personne 424, 442, 447, 455, 467

universaux 430, 526

*universitas humana* 250, 509, 555, 566

*veritas* 294, 553

vérité 422

archaïque 8

Muses 13

*verum* 35, 40

vérité comme *adaequatio* 337

vérité comme identité 336, 351, 353

vérité double 76

vérité-correspondence 440

*Verkehrung ins Gegenteil* 92, 438, 462, 569

Vernant, J.-P. 24

*via Modernorum* 12, 73, 206, 257, 292, 385

*virtus sancta* 312

*vis aestimativa* 300, 359, 457, 467, 471, 529, 542

*vita contemplativa* 257

voir—savoir 5, 11, 35, 230

*Vollzugssinn* 18, 421

volonté de puissance 5, 41

*Vor-blickbahn* 20, 24, 33, 35, 43, 90, 96, 101, 116, 135, 144, 161, 173, 197, 204, 206, 214, 216, 242, 265, 288, 293, 295, 321, 322, 332, 360, 369, 399, 415, 421, 432, 435, 443, 471, 482, 509, 534, 550, 568

l’herméneutique 61

*wahm* 300, 313, 437

*Wesensschau* 164

*Wie* herméneutique 369

*Wirkungsgeschichte* 4, 16

Wittgenstein, L. 3

τό τί ἦν εἶναι 98

τόδε τι 98, 132, 134

### Bibliographie

La liste contient les auteurs et les œuvres des trois volumes réunis. Les citations des textes grecs sans indication explicite de l'édition critique sont tirées de l'édition numérique *Thesaurus Linguae Graeciae*, The Packard Humanities Institute, *The Perseus Project and others*, 1999–2007.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*‒* (2009): *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba.* *Long Commentary on the**De anima**of Aristote*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Therese-Anne Druart, subeditor. New Haven & London: Yale University Press.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Evangeliou, Christos (1988): *Aristote's Categories and Porphyre*. Leiden: Brill, 1988.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

‒ (2000): *Avicenna’s De anima in the Latin West*. London – Turin: The Warburg Institute – Nino Aragno Editore.

– (2007): "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", in: *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International (Paris,*  *16-18 juin 2005)*, Brepols Publishers.

‒ (2010): *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Zurich-New York: Hildesheim.

Hasse, Dag Nikolaus, and Amos Bertolacci (2012): *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics. Scientia Graeco-Arabica 7*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hissette, Roland (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*. Publications Universitaires, Louvain.

Honnefelder, Ludger (1987): "Der Zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegündung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert". *Philosophie im Mittelater. Entwicklunglinien*  *und Paradigmen,* edited by Jan P. Beckmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 165–186.

‒ (2007): "Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik". New Essays on Metaphysics as "Scientia Transcendens": Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, Held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande Do Sul (Pucrs), Porto Alegre/Brazil, 15-18 August 2006, edited by Roberto Hofmeister Pich, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, pp. 1–19.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2000): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: S. Fischer Taschenbuch.

Hoye, J. William (1976): "Gotteserkenntnis *per essentiam* im 13. Jahrhundert". *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert,* edited by Albert Zimmermann, Universität Köln Thomas- Institut: Walter de Gruyter: Miscellanea Mediaevalia 10, pp. 269‒284.

Certeau, Michel de (1973): *L'Absent de l'histoire*. Paris: Maison Mame.

Chenu, Marie-Dominique (1927): "Notes de lexicographie philosophique mediévale: collectio, collatio". *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 16: 435‒446.

‒ (1930): "Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)". *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge 1*. Kain: Le Saulchoir, pp. 191‒221.

‒ (1935): Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 10: 5‒28.

*Chartularium Universitatis Parisiensis I* (1889): Edited by Henricus Denifle. Paris.

Chroust, Anton-Hermann (1947): "The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages". *The Review of Politics* 9/4: 423‒452.

Ivry. L. Afred (1984): "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism". *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 160‒171.

Iwakuma, Yukio, and Sten Ebbesen (1992): "Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources". *Vivarium* 30/1: 173–210.

Iwakuma, Yukio (1992): "Twelfth-Century Nominales The Posthumous School of Peter Abelard". *Vivarium* 30/1: 97‒109.

‒ (1993): "Parvipontani's Thesis ex impossibili quidlibet sequitur: Comments on the Sources of the Thesis from the Twelfth Century". *Argumentations Theorie: Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns,* edited by Jacobi Klaus, Leiden: Brill*,* pp. 123‒152.

Jacobson, Roman, and Morris Halle. *Fundamentals of Language*. Gravengage:Mouton&Co, 1956.

Jordan, D. Mark (1982): "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics". *Speculum* 57/2: 292‒314.

Jean de la Rochelle(1964): *Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae*. Edited byPierre Michaud- Quantin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

‒ (1995): *Summa de anima*. Edited by Jacques Guy Bougerol. Paris: J. Vrin.

Jolivet, Jean (1992): "Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée". *Revue de Métaphysique et de Morale* 97/1: 111‒155.

Kalista, Zdeněk (1982): *Tvář baroka*. Mnichov: Arkýř.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften I-IXXX.* Berlin, de Gruyter, 1904–1997, Erweiterte Akademieausgabe.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage 1781, Akademieausgabe, Band IV, KdRV / A.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787, Akademieausgabe, Band III, KdRV / B.

‒ (1913): *Kritik der Urteilskraft.* Akademieausgabe, Band V, pp. 165–485, KdU.

‒ (1912): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* Akademieausgabe, Band VIII, pp. 15–32.

Kilwardby, Robert (1976): *De ortu scientiarum.* Edited by Albert G. Judy. Auctores Britannici Medii Aevi IV. The British Academy: London.

‒ (2002): "Notule Libri Posteriorum di Robert Kilwardby: il commento ad Analitici Posteriori, I.4, 73a34–b24". Edited by Debora Cannone. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. Volume 13*, edited by Mario Bertagna and Gabriele Galluzzo and Giorgio Pini, SISMEL, Firenze: Edizioni del Galluzo, pp. 71‒136.

King, Daniel (2010): *The Earliest Syriac Translation of Aristote's Categories: Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.

Kieckhefer, Richard (1976): *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300- 1500*. Berkeley: University of California Press.

Klaus Jacobi, and Christian Strub, and Peter King (1996): "From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle". *Vivarium* 34: 15–40.

Klima, Gyula (1993). "The Changing Role of "Entia Rationis" in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction". *Synthese* 96/1: 25‒58.

Kosík, Karel (1966): *Dialektika konkrétního*, Praha: Academia.

Koyré, Alexandre (1957): *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

König-Pralong**, Catherine (2008): "**Évaluations des savoirs d’importation dans l’université médiévale: Henri de Gand en position d’expert". *European Journal of Social Sciences* 141: 11‒28.

Kneepkens, Qorneille Henri (1992): "Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study". *Vivarium* 30/1: 34–50.

Krause, Joseph (1888): *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus*. Paderborn: Verlag von F. Schöningh.

Kremer, Alfred von (1868): *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig.

Lagarde, de Georges (1937a): "Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham I". *Revue des Sciences Religieuses*  17/2: 168‒185.

‒ (1937b): "Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham II". *Revue des Sciences Religieuses* 17/4: 428‒454.

Larsen, E. Andrew (2011): *The School of Heretics. Academic Condemnation at the University of Oxford, 1277‒1409*. Leiden: Brill.

Lecler, Joseph (1931): "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 21: 299‒339.

‒ (1932a): "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 22: 152‒177.

‒ (1932b): "L'argument des deux glaives. Critique et déclin. *Recherches de sciences religieuses* 22: 280‒303.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1900): "Essais de Théodicée". *Œuvres philosophiques de Leibniz II*. Texte établi par Paul Janet. Paris: Félix Alcan.

Lefèvre, Eckard. (1987): *"*Die Unfähigkeit, sich zu erkennen : unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos." *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 13: 37–58.

Lefort, Claude (1986a): *Un homme en trop*. Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1986b): *Essais sur le politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Lévinas. Emmanuel (1951): "L'ontologie est-elle fondamentale?" Revue de Métaphysique et de Morale 56/1: 88‒98.

*Les auctoritates Aristotelis* (1974): Ed. Jacqueline Hamesse, Louvain & Paris: Publications universitaires.

Lewis, Neil (1995): "William of Auvergne's Account of the Enuntiable: its Relations to Nominalism and the Doctrine of the Eternal Truths". *Vivarium* 33/2: 113‒136.

*Liber de causis* (2001): Critical text of Adriaan Pattin (1966) revised by Hans Zimmermann. Zdroj: http://12koerbe.de/pan/causis.htm

Libera, Alain de (1982): "The Oxford and Paris Traditions in Logic". *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy,* edited by N. Kretzmann, Norman et al., Cambridge University Press, pp. 174‒187.

‒ (1991): *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris.

‒ (1994): "Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse". *Filosofia e teologia nel Trecento,* edited by L. Bianchi, Louvain‒la‒Neuve, pp. 33‒56.

‒ (1996): *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Édition du Seuil.

‒ (1999): *L'Art des généralités: Théories de l'abstraction*. Paris: Editions Aubier.

‒ (2002): "Omnis homo de necessitate est animal référence et modalité selon l'anonymus erfordensis q. 328 (pseudo-Robert Kilwardby)". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 69/1: 201‒237.

‒ (2003): *Raison et Foi*, Paris: Édition du Seuil.

‒ (2004): L'*Unité de l'intellect* de Thomas d'Aquin. Paris: Vrin.

‒ (2005): *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*. Paris: Vrin.

Lipovetsky, Gilles (1983): *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

‒ (1992): *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard.

Lizzini, Olga Lucia (2003a): "Le traité sur l'unité de Yaḥiā Ibn ʿAdī et la troisième maqālah de la métaphysique du Kitāb al-Šifā d'Avicenne". *Parole de lʿOrient* 28: 497–529.

‒ (2003b): "Wujūd-Mawjūd/Existence-Existent in Avicenna: a Key Ontological Notion of Arabic Philosophy". *Quaestio* 3: 111–138.

Liessmann, Konrad Paul (2006): *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien: Zsolnay.

Locke, John(1975): An Essay concerning Human Understanding. The Clarendon Edition of the Works of John Locke. Edited by Peter H. Nidditch, and John Yolton. Clarendon Press.

‒ (1980): Second Treatise of Government. Ed. C. B. Macpherson, Hackett Publishing.

Logica Modernorum II (1967): The Origin and Early Development of the Theory of Supposition, edited by Lambertus Marie De Rijk, Assen: Van Gorcum.

Lottin, Dom Odon (1926): "Les premiers linéaments du Traité de la Syndérèse au moyen âge". *Revue néo- scolastique de philosophie* 12: 422‒454.

‒ (1932): "La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse". *Revue néo- scolastique de philosophie* 34: 21‒41.

‒ (1939): "Psychologie et Morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250". *Revue néo-scolastique de philosophie* 62: 182‒212.

Lubac, Henri de (1965): *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier.

Luscombe, David (1969): *The School of Peter Abelard*. Cambridge University Press.

− (1988): "From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Abelard and Heloise". *Proceedings of the British*  *Academy* 74: 247‒283.

Mahoney, P. Edward (1988): "Aristote as 'The Worst Natural Philosopher' (*pessimus naturalis*) and 'The Worst Metaphysician' (*pessimus metaphysicus*)". *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), edited by* Olaf Pluta, Amsterodam: B.R. Grüner Publishing Company, pp. 261–273.

Marx, Karl (1961): *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. *Marx-Engels-Werke*. Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1956‒1976 (MEW Ausgabe), Band 13.

‒ (1968): *Das Kapital* I, MEW Ausgabe, Band 23.

– (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW Ausgabe, Band 1.

– (1977): *Das Elend der Philosophie*. MEW Ausgabe, Band 4.

Mandonnet, Pierre (1907): "*Le traité* De erroribus Philosophorum *(XIIIe siècle)*". *Revue néo-scolastique* 14: 533‒552.

‒ (1911): *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. Tome 2. Étude critique*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université.

Mannheim, Karl (1995). *Ideologie und Utopie*, 8. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Marazzi, Luca (1990): *Das iustum pretium im Tractatus de emptionibus et venditionibus des Petrus Ioannis Olivi*. Zürich: Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 20.

Marmura, Michael (1986): "Avicenna’s 'Flying Man' in Context". *Monist* 69: 383‒395.

Marrone, Steven (1983): *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*. Princeton University Press.

Martin, Conor (1951). "Some Medieval Commentaries on Aristote's Politics." *History* 36(126/127), New Series, pp. 29‒44.

Matsen, Herbert Stanley (1974): *Alessandro Achillini (1463‒1512) and His Doctrine of "universals" and "transcendentals": A Study in Renaissance Ockhamism*. Bucknell University Press.

Matthew of Orleans (2001): *Matthew of Orleans*: *Sophistaria Sive Communium Distinctionum Circa Sophismata Accidentium*. Edited by Joke Spruyt, Leiden.

McCombs, E. Maxwell, and Donald L. Shaw (1972): "The Agenda-Setting Function of Mass Media". *Public Opinion Quarterly* 36: 176‒187.

McEvoy, James (1977): "La connaissance individuelle selon Robert Grosseteste". *Revue Philosophique de Louvain* 75: 5‒48.

‒ (2000): *Robert Grosseteste*. Great Medieval Thinkers. Oxford University Press.

McInerny, Ralph (1990). *Boethius and Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Meinong, Alexius (1899): "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung". *Zeitschrift für Psychologie Und Physiologie der Sinnesorgane* 21: 182‒272.

Menn, Stephen (2008): "Alfārābī's Kitāb Al-Ḥurūfand hisAnalysis of the Senses of Being". *Arabic Sciences and Philosophy* 18, 59–97.

‒ (2012): "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics,* edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Scientia Graeco-Arabica 7. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 52–96.

‒ (2013): "Avicenna's Metaphysics". *Interpreting Avicenna. Critical essays*, edited by Petr Adamson, Cambridge University Press, pp. 143–169.

Mews, Constant (1992): "Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne". *Vivarium* 30/1: 4‒33.

Mora-Márquez, Ana María (2011): "Histoire d’une rupture de la tradition interprétative dans le bas Moyen Âge". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 136/1): 67‒84.

Newton, A. Loyd (2008): *Medieval Commentaries on Aristote's Categories*. Leuven: Brill.

Newton, Isaac (1871): *Philosophiae naturalis principia mathematica. Auctore Isaaco Newtono, eq. aur. Editio tertia aucta & emendata*. Glasgow: J. Maclehose.

Nielsen, Lauge Olaf (1989): *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Actualisations of the Doctrine of the Incarnation*. Copenhagen: Acta Theologica Danica 15.

Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München und New York: Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.

Nifo, Agostino (2011): *De intellectu*. Ed. Leen Spruit. Leiden: Brill.

Nogales, S. Gomes (1976): "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme". *Aquinas and Problems of his Time*, edited by G. Verbeke, and D. Verhelst, Leuven, pp. 161–177.

Noone, B. Timothy (1992). "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God". *Medieval Philosophy and Theology* 2: 31–52.

‒ (1997): "Roger Bacon and Richard Rufus on Aristote's Metaphysics: A Search for the Grounds of Disagreement". *Vivarium* 35/2: 251‒265.

Normore, G. Calvin (1992): "Abelard and the School of the Nominales". *Vivarium* 30/1: 80‒96.

Olivi, Iohannes, (1922‒24): *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* I-II. Edited by Bernhard Jansen. Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi. Quaracchi.

‒ (1980): Un trattato di economia politica francescana: Il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi. Ed. Giacomo Todeschini. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo.

Pagus, John (2012): *John Pagus on Aristote's Categories: A Study and Edition of the Rationes Super Praedicamenta Aristotelis*. Edited by Heine Hansen, Leuven: Leuven University Press.

Palhoriès, Fortuné (1912): "La nature d'après saint Bonaventure". *Revue néo-scolastique de philosophie* 19: 177‒200.

Parolin, Gianluca Paolo (2009): *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-state*. Amsterdam University Press.

Pasnau, Robert (1999): "Olivi on human freedom". *Pierre de Jean Olivi 1248‒1298. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne, mars 1998*, edited by Alain Boureau, and Sylvain Piron,Paris, J. Vrin, pp. 15‒25.

Peckham, John (1918): *Johannis Pechami* *Quaestiones tractantes De anima.* Edited by H. Spettmann. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 19, Heft 5-6, Münster.

‒ (1993): *De aeternitate mundi. Questions Concerning the Eternity of the World*. Edited by Ignatius Brady, Fordham University Press.

Pelster, Franz (1949): "Der Oxforder Theologe Richardus Rufus O.F.M. über die Frage: Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 16: 258–280.

Périer, Augustin (1920a): *Yaḥyā ben Άdī. Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*. Paris: J. Gabalda.

– (1920b): *Yaḥyā ben Άdī. Petits traités apologétiques.* Paris: J. Gabalda.

Pessin, Sarah (2013): *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge University Press.

Petrus de Alvernia (1987): *Quaestiones super Praedicamentis*. Edited by Robert Andrews. Cahiers de l'institut du moyen-âge grec et latin 55: 3‒84.

Philippus Cancellarius (1985): *Philippi Cancellarii Parisiensis* Summa de Bono I-II. Edited by Nicolaus Wicki, Corpus philosophorum medii aevi II, Bern: Francke.

Piketty, Thomas (2013): *Le Capital au XXIe siècle*. Paris:Éditions du Seuil.

Pinborg, Jan (1984): *Medieval Semantic*, London: Variorum Reprints.

Pini, Giorgio (2002): *Categories and Logic in Duns Scotus*. Leiden, Boston: Brill.

‒ (2012): "The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus". *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, edited by Tobias Hoffmann, Leiden and Boston: Brill, pp. 79–115.

Piron, Silvaine (1999): *Parcours d’un intellectuel franciscain. D’une théologie vers une pensée sociale: l’oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248–1298) et son traité* De contractibus. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Platti, Emilio (1983): *Yaḥyā Ibn Άdī. Théologien chrétien et philosophe arabe.* Leuven/Louvain, Orientalia Lovaniensia Analecta.

Plotiana Arabica (1883): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen übersetzt und mit*  *Anmerkungen versehen* von *F. Dieterici*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Poli, Roberto, and Johanna Seibt (2010): *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.

Popper, R. Karl (1935): *Logik der Forschung*. Vienna: J. Springer.

Porphyre (1998): *Isagoge**. Texte grec,* *translatio Boethii*. Traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, introduction et notes par Alain de Libera. Paris: J. Vrin.

Porro, Pasquale (2006): "Doing Theology (and Philosophy) in the first Person: Henry of Ghent’s Quodlibeta". Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century, edited by Christopher Schabel, Leiden: Brill, pp. 171‒231.

Pouillon, Henri (1939): "Le premier traité des propriétés transcendantales. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe". *Revue néo-scolastique de philosophie* 61: 40‒77.

Priscian (1855): *Institutiones grammaticae*. Edited by M. Hertz, and H. Keil. Leipzig, Grammatici Latini I.

Proclus (1992): *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow, and John M. Dillon. Princeton University Press.

Pseudo-Pecham (2007): *Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*. Edited by Valeria Andrea Buffon, in: *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*. Québec: Faculté philosophie université Laval, pp. 220‒417.

Putallaz, François-Xavier (1991): *La connaisance de soi au XIIIe siècle*. Paris: J. Vrin.

Queneau, G. (1954): "Origine de la sentence 'Intellectus speculativus extensione fit practicus' et date du Commentaire du De anima de S. Albert le Grand". Recherches de théologie ancienne et médiévale 21: 307‒312.

Renan, Ernest (1866): *Averroès et l'Averroïsme*. Paris.

Ricoeur, Paul (1965): *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1969): "Le péché originel: étude de signification". *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Aubier-Montaigne, pp. 265‒282.

‒ (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Rocca, Gregory (1991): "The Distinction Between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology". *The Thomist* 55: 173−197.

Rohmer, Jean (1928): "La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine, d'Alexandre de Halès à Jean Peckam". *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 3: 105–184.

Rokay, Zoltán (2004): "De unitate intellectus. Die gleichnamige Schrift des Lehrers (Alberts des Großen) und des Schülers (Thomas von Aquin)". *Verbum* 6/1: 61‒66.

Romanus, Aegidius (1899): *De erroribus Philosophorum*. Extrait edited by PierreMandonnet. *Siger de Brabant*  *et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. Étude critique et documents inédits*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université.

‒ (2012): *De plurificatione possibilis intellectus*. Edited by Olszewski, Warsava.

Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press

Rufus, Richard. The University of Stanford: *The Richard Rufus of Cornwall Project*

(http://rrp.stanford.edu/APos.shtml), quoted: RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristoteli Analytica posteriora*. Edited by Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristotelis De anima. Redactio brevior, liber 1–3*. Edited by Christopher J. Martin, and Neil Lewis, and Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2013): *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*. Edited by Rega Wood, and Neil Lewis, RRP Stanford.

‒ (2011): *Speculum animae.* Edited by Matthew X. Etchemendy, and Rega Wood, in: "Speculum animae: Richard Rufus on Perception and Cognition." *Franciscan Studies* 69, Appendix, pp. 116‒140.

Rusconi, Roberto (1981): "De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle." *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Publications de l'École Française de Rome* 1981 (51): 67–85.

Salman, Dominique (1937): "Note sur la première influence d'Averroès". *Revue néo-scolastique de philosophie* 54: 203–212.

Saussure, de Ferdinand (1972). *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot.

Sebti, Meryem (2005): "Le Statut ontologique de l'image dans la doctrine avicennienne de la perception". *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 109‒140.

Schmitt, Arbogast (1988): "Menschliches Fehlen. und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen *König Odipus*." *Rheinisches Museum für Philologie* 131: 8–30.

Schöller, Marco (2001): "Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam", in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hg.): *Dichter lügen*. Blaue Eule: Essen 2001: 129─151.

Siger z Brabantu (1972): *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edited by B. Bazán. Louvain et Paris, Publications Universitaires Béatrice Nauwelarts.

‒ (1983): *Quaestiones in metaphysicam*. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris. Ed. Mauer, A. Leuven: Peeters Publishers

Simonin, Henri-Dominique (1930): "La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les Maîtres Franciscains de la fin du XIIIe siècle". *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge 2*. Kain: Le Saulchoir, pp. 289‒303.

Simplicius (2003): *On Aristote's "Categories 1‒4"*. Translated by Michael Chase. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Singer, Peter (2011): *Practical Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.

Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bände. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Sorabji, Richard (1987): "Simplicius: Prime matter as extension", *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28. Sept.* – *1er Oct. 1985),* edited by Ilsetraut Hadot, Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 148–165.

Spade, Paul Vincent (1999): *The Cambridge Companion to Ockham*. Edited by Paul Vincent Spade, Cambridge University Press.

Spettmann, Hieronymus (1919): *Die Psychologie des Johannes Pecham*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Spinoza, Benedict (1925): *Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben.* Edited by Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter.

Spruit, Leen (1994): Species *intelligibilis. 1. Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill.

Suarez-Nani, Tiziana (2003): "Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70/1): 233‒316.

Steenberghen,Fernand van (1977): *Maître Siger de Brabant*. Louvain: Publications universitaires.

Vernani, Guido (1906): Contro Dante. *Fr. Guidonis Vernani Tractatus* De Reprobatione "Monarchiae" *compositae a Dante Aligherio Florentino*. Edited by Piccini G. Jarro, Florence: R. Bemporad & Figlio Lirrai‒Editori.

Vincent de Beauvais (1995): *Vincentii Belvacensis De morali principiis institutione*. Edited by R. J. Schneider, Turnholti: Brepols.

Wilhelm von Sherwood (2008): *Die Syncategoremata des Wilhelm von Sherwood: Kommentierung und*  *Historische Einordnung*. Edited by Raina Kirchhoff. Leiden: Brill.

Taormina, Daniela Patrizia (1999): *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*. Paris: J. Vrin.

Taylor, C. Richard (2005): "The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî". *Tópicos* 29: 29–51.

‒ (2009): "Intellect as intrinsic formal cause in the soul according to Aquinas and Averroes". The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions, edited by Maha Elkaisy- Friemuth, and John M. Dillon, Leiden: Brill, pp. 187–220.

Tertullianus (1971): Q. S. FL. Tertulliani Adversus Valentinianos. Text, Translation, and Commentary by Mark T. Riley. Stanford University.

Teske, Roland J. (2006): *Studies in the philosophy of William of Auvergne, Bishop of Paris (1228–1249)*. Marquette studies in philosophy 51. Milwaukee: Marquette University Press.

*Theologia Aristotelis* (1882): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal hrsg. von Friedrich Dieterici*. Leipzig.

Thomas de Aquino*. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Editio Leonina.

‒ (1882): *Expositio Posteriorum Analyticorum.* Cum synopsibus et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zigliara. Leonina, tomus 1.

‒ (1888): *Summa theologiae, Iª, q. 1‒49 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 4.

‒ (1889): *Summa theologiae, Iª, q. 50‒119 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 5.

‒ (1895): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 1‒57 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 8.

‒ (1897): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 57‒122 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 9.

‒ (1918): *Summa contra Gentiles*, lib. 1‒2 cum commentariis Ferrariensis. Leonina, tomus 13.

*‒* (1966): *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio.* Taurini‒Romae: Marietti.

*‒* (1953): *Quaestiones disputatae De potentia*. Edited by B. Bazzi. Taurini‒Romae: Marietti.

‒ (1970): *Quaestiones disputatae De veritate*. Edited by P. Antoine Dondaine. Leonina, tomus 22, vol. 2, fasc. 1.

‒ (1982): *Quaestiones disputatae De malo*. Leonina, tomus 23.

‒ (1996: *Quaestiones disputatae De anima*. Edited by B.-C. Bazán. Roma - Paris. Leonina, tomus 24/1.

‒ (1976): *De unitate intellectu*. Editori di San Tommaso. Leonina, tomus 43.

‒ (1984): *Sentencia libri De anima*. Edited by R.-A. Gauthier. Roma - Paris. Leonina, tomus 45/1.

‒ (1992): *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Éditions du Cerf, Roma – Paris. Leonina, tome 50.

Treiger, Alexander (2012): "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuğūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honour of Dimitri Gutas*, edited by Flecitas Opwis, and David Reisman, Leiden: Brill, pp. 327‒363.

Uckelman, L. Sara (2010): "Logic and the Condemnations of 1277". *Journal of Philosophical Logic* 39: 201‒227.

Ullmann, Walter (1949): "The Development of the Medieval Idea of Sovereignty". *The English Historical Review*  64: 1‒33.

Umlauf, Václav (2008): "Hermeneía Aischylovy trilogie." *Aluze* 1 (2008): 60−71.

− (2010): ***Synopse dějinnosti a koncept historie. Hermeneutické eseje o filosofii dějin*. Brno: Vydavatelství CDK**.

Valente, Luis (2013): "Supposition Theory and Porretan Theology: Summa Zwettlensis and Dialogus Ratii et Everardi". *Medieval Supposition Theory Revisited*, edited by Egbert Peter Bos, Brill, pp. 119–148.

Vallat, Philippe (2004): *Farabi et l’école d’Alexandrie. Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin.

Vernant*,* Jean-Pierre (1996): *Entre mythe et politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Vicki, Nicolaus (2005): *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*. Saint-Paul.

West, Martin (1997): *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.

Wippel, John (2000): *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

‒ (2007): *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

Wéber, Edouard-Henri (1991): *La personne humaine au XIIIe siècle: l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme.* Paris: Vrin.

Wolfson, Harry Austryn (1938): "The Amphibolous Terms in Aristote, Arabic Philosophy, and Maimonides". *Harvard Theological Review* 31: 151‒173.

Wood, Rega (2001): "Richard Rufus’s *De anima* Commentary: The Earliest Known, Surviving, Western *De anima* Commentar". *Medieval Philosophy and Theology* 10: 119–156.

Zimmermann, F. W. (1986): "The origins of the so-called Theology of Aristote". *Pseudo-Aristote in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, edited by J. Kraye, and W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, London: Warburg Institute, pp. 110–240.

Zimmerman, Albert (1998): *Ontologie oder Metaphysik: Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Texte und Untersuchungen, 2. erw. Auflage, Bibliotheca I. Leuven: Peeters.

Zavattero, Irene (2007): "Le bonheur parfait dans les premiers commentaires latins de l'Éthique à Nicomaque". *Revue de théologie et de philosophie* 57: 311‒327.

‒ (2012): "Anonymus Magister Artium. Le portrait intellectuel de l’auteur du Commentaire de Paris (1235‒40) sur l’ Ethica nova et vetus". *Portraits de maîtres offert à Olga Weijers*, edited by C. Angotti, M. Brinzei, M. Teeuwen, Porto: FIDEM.

Václav Umlauf

Herméneutique de l’objectivité I.

Divine comédie de la métaphysique classique et tragédie de falsafa

Publié par les éditions Hermaion

Adresa....

Correction d’épreuves X. Y.

Mise en page X. Y.

Conception graphique X. Y

Imprimerie X.Y.

www.hermaion.cz

**ISBN .......**

1. « Und zuletzt haben sie in der Constellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen: eben den nothwendigen Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftzentrum − und nicht nur der Mensch − von sich aus die ganze übrige Welt construirt, d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-*setzende* Kraft in das »wahre Sein« einzurechnen... In der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein... » (*Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [186], KSA 13, 373) [↑](#footnote-ref-1)
2. « Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. » (KdU 189) [↑](#footnote-ref-2)
3. Triade herméneutique d’histoire, historicité et historialité détient la valeur fondamentale pour le développement de la phénoménologie (Umlauf 2010, 62‒65). L’herméneutique de historialité comprend le dynamisme fondamental de la philosophie par la différence entre la vision synoptique du monde et le concept théorique de celui-ci. [↑](#footnote-ref-3)
4. « Alles liegt daran, vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus das Verstehen auf die rechte *Blickbahn* zu bringen. Das Gewinnen dieser Blickbahn kann und muß prophylaktisch unterstützt werden durch Abweisung *scheinbar* verwandter und deshalb von selbst andrängender Blickstellungen, wie sie in einer jeweiligen Lage des Forschens herrschend sind. » (GA 63, 80) [↑](#footnote-ref-4)
5. « Der Ausdruck » Phänomenologie « bedeutet primär einen *Methodenbegriff.* Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. » (SZ 27) [↑](#footnote-ref-5)
6. « Die Blickbahn des Anblicks muß im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vor-blickbahn, die »Perspektive«. So wird sich zeigen: Das Sein ist nicht nur nicht in unbestimmter Weise verstanden, sondern das bestimmte Verstehen des Seins bewegt sich selbst in einer schon bestimmten Vorblickbahn. » (GA 40, 125) [↑](#footnote-ref-6)
7. « Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; ἑρμηνεύειν ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. » (GA 12, 115) [↑](#footnote-ref-7)
8. Voici les études classiques *l’Homme grec, La mort dans les yeux, Du présentification de l’invisible dans la simulation de l’apparence* recueillies dans l’édition intégrale (Vernant 1996). [↑](#footnote-ref-8)
9. Voir l’interprétation de vision du devin et de l’rapsode qui constitue le premier pôle de l’ellipse herméneutique et donc le principe fondamentaux de compréhension triadique dans le mode de historialité, historicité et histoire (Umlauf 2010, 11‒66). [↑](#footnote-ref-9)
10. « Le grec *ístor* prend place dans la même série et la valeur propre de cette racine \**wid —* est éclairée par la règle énoncé dans le Ṡatapatha Brāhmana (…) : “Si maintenant deux hommes se disputent (ont un litige) en disant, l’un ‘moi, j’ai vu’, l ’autre ‘moi, j’ai antendu’, celui qui dit ‘moi, j’ai vu’, c’est celui-là que nous devons croire. » (Benveniste 1969, t. II, 173) [↑](#footnote-ref-10)
11. « Nous sommes capables de dire beaucoup de tromperies qui ressemblent à la vérité ; mais nous sommes aussi capables si nous voulons laisser proclamer la message de la vérité. » (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ 'εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι, *Théogonie*, vv. 27‒28) [↑](#footnote-ref-11)
12. « Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit. » (*Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*, KSA 6, 80) [↑](#footnote-ref-12)
13. « An der ὀρθότης, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser » Ausrichtung « sich festmacht. » (GA 9, 230). [↑](#footnote-ref-13)
14. « παιδεία meint die Umwendung des ganzen Menschen im Sinne der eingewöhnenden Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einem anderen Bereich, darin das Seiende erscheint. » (GA 9, 218) [↑](#footnote-ref-14)
15. « But we have now posited that it is impossible for anything at the same time to be and not to be, and by this means have shown that this is the most indisputable of all principles. » *(*Met. IV.4, 1006a3–5, trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-15)
16. « In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des »Blickens« aber wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden. » (GA 9, 231) [↑](#footnote-ref-16)
17. « L’Apollon de Delphes, le Dieu de la parole oraculaire, autorise le départ et l’expédition de Jason. Ses oracles vont à la fois “montrer” et “signifier” les routes de la mer et les chemins que les Argonautes vont emprunter afin de gagner le pays mystérieux de la Toison d’or. *Sēmaínein* “faire connaître par le signes, avec des marques, des repères, des indices”, est un verbe fort de l’oracle apollinien. Il conjoint l’acte de parole et cheminement actif. » (Detienne 1998, 138) [↑](#footnote-ref-17)
18. « Hier wird es deutlich, wie nothwendig der Mensch, neben der monumentalischen und antiquarischen Art, die Vergangenheit zu betrachten, oft genug eine dritte Art nöthig hat, die kritische: und zwar auch diese wiederum im Dienste des Lebens. Er muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquirirt, und endlich verurtheilt; jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden — denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen. » (Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* II.4, KSA 1, 269) [↑](#footnote-ref-18)
19. « Et quand il tombe, celui que je frappe, il l’ignore dans sa démence (πίπτων δ' οὐκ οἶδεν τόδ' ὑπ' ἄφρονι λύμᾳ). Son crime l’enveloppe de telles ténèbres (μύσους), que tous gémissent voyant cette sombre nuée répandue sur sa demeure. » (Eschyle, *Les Euménides*, vv. 377‒80, trad. Leconte de Lisle) [↑](#footnote-ref-19)
20. « Es ist »erleuchtet« , besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*.Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. » (SZ 133) [↑](#footnote-ref-20)
21. « Die Lichtung gewährt allem zuvor die Möglichkeit des Weges zur Anwesenheit und gewährt das mögliche Anwesen dieser selbst. Die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort und Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d.h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt. » (GA 14, 84) [↑](#footnote-ref-21)
22. « Von der Lichtung jedoch weis die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins. Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, das es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu konnen. Dies gilt nicht nur von der *Methode* der Philosophie sondern auch und sogar zuerst von ihrer *Sache*, nämlich von der Anwesenheit des Anwesenden. » (GA 14, 82) [↑](#footnote-ref-22)
23. « Dergestalt halt das Sein mit seiner Wahrheit an sich. Dieses Ansichhalten ist die frühe Weise seines Entbergens. Das frühe Zeichen des Ansichhaltens ist die Ἀ-λήθεια. Indem sie Un-Verborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins. Verbergung aber bleibt im Zuge des an sich haltenden Verweigerns. Wir konnen dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die ἐποχή des Seins nennen. » (GA 5, 337) [↑](#footnote-ref-23)
24. « Wie sich diese Auffassung des Denkens dann mit der Ansetzung und Gewinnung von »Kategorien « verkoppelt und die › Denkform ‹ der Aussage maßgebend wird. Dieses Denken war einmal – im ersten Anfang – bei Plato und Aristoteles noch schöpferisch. Aber es schuf eben den Bereich, in dem sich künftig das Vorstellen des Seienden als solchen hielt, in dem dann die Seinsverlassenheit sich immer verdeckter entfaltete. » (GA 65, 64) [↑](#footnote-ref-24)
25. « Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d.h. erklärenden Denken in das andenkende Denken. » (GA 7, 183) [↑](#footnote-ref-25)
26. « Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen « , das er, dergestalt ek‑sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. » (GA 9, 330) [↑](#footnote-ref-26)
27. « Die Irre ist der Spielraum jener Wende, in der die in-sistente Ek-sistenz wendig sich stets neu vergist und vermist. Die Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der Verbergung zur Irre wird. Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfanglichen Wesen der Wahrheit. Die Irre offnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit. Die Irre ist die offene Statte und der Grund des Irrtums. » (GA 9, 196–97) [↑](#footnote-ref-27)
28. « Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens die Welt. Jede Epoche der Weltgeschichte ist eine Epoche der Irre. Das epochale Wesen des Seins gehört in dem verborgenen Zeitcharakter des Seins und kennzeichnet das im Sein gedachte Wesen der Zeit. » (GA 5, 338) [↑](#footnote-ref-28)
29. « Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum (zu sagen wie Fürsten- und Dichter-tum) stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte. » (GA 5, 337) [↑](#footnote-ref-29)
30. « Die *Verkehrung ins Gegenteil* löst sich bei näherem Zusehen in zwei verschiedene Vorgänge auf, in die *Wendung* eines Triebes *von der Aktivität zur Passivität* und in die *inhaltliche Verkehrung*. Beide Vorgänge sind, weil wesensverschieden, auch gesondert zu behandeln. Beispiele für den ersteren Vorgang ergeben die Gegensatzpaare Sadismus–Masochismus und Schaulust–Exhibition. Die Verkehrung betrifft nur die *Ziele* des Triebes; für das aktive Ziel: quälen, beschauen, wird das passive: gequält werden, beschaut werden eingesetzt. Die inhaltliche Verkehrung findet sich in dem einen Falle der Verwandlung des Liebens in ein Hassen. » (*Triebe und Triebschicksale*, *Gesammelte Werke* 10, 219, ed. Anna Freud). [↑](#footnote-ref-30)
31. Une formulation classique de ce principe peut être trouvée dans l’écrit *Auctoritates Aristotelis*, qui a été compilé autour de l’année 1300. Malheureusement, il conçoit déjà la première substance citée dans le texte original aristotélicien (*Cat*. 2b5) comme un individu objectif : « *Destructis primis substantiis, id est individuis, impossibile est aliquid aliorum remanere.* » (*Les Auctoritates Aristotelis*, éd. Hamesse, p. 305). [↑](#footnote-ref-31)
32. Pierre Aubenque analyse cette étape importante d’Aristote vers l’unité de l’être (*Le problème de l’être chez Aristote*, 1962), notamment aux pages 190–92. Le passage cité examine l’ultima ratio de l’unité *pros hen* d’Aristote (tὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *Met*. 1003a33). Aubenque conçoit la voie d’Aristote vers l’unité de l’être de manière aporétique, ce qui ne s’applique pas à cette étude. [↑](#footnote-ref-32)
33. « But in a secondary sense those things are called substances within which, as species, the primary substances are included; also those which, as genera, include the species. » (*Cat.* 2a14‒16, ed. WA 1, trad. Edghill) [↑](#footnote-ref-33)
34. « We conclude that these states of knowledge are neither innate in a determinate form, nor developed from other higher states of knowledge, but from sense-perception (ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως). » (*Anal. Post*. 100a10‒11, WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-34)
35. « We suppose ourselves to possess unqualified scientific knowledge of a thing (ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς), (…) when we think that we know the cause (τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν) on which the fact depends (δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν), as the cause of that fact and of no other, and, further, that the fact could not be other than it is. » (*Anal. Post*. 71b9‒12, WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-35)
36. La position primaire de la première substance prédite de manière équivoque établit la validité logique (mais non métaphysique) du principe « *dictum de omni et nullo* ». La signification catégorique donnée *per prius* détermine les significations ultérieures du sujet données *per posterius* (κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου, *Cat.* 1b11‒12, *Anal. Prior*. 24b27). [↑](#footnote-ref-36)
37. « Grant, then, that they are prior in definition. Still not all things that are prior in definition are also prior in substantiality. » (οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα, *Met*. 1077b1‒2, WA 8, trad. Ross). [↑](#footnote-ref-37)
38. Aubenque résume les passages d’Aristote qui argumentent contre la conception platonicienne de l’unité de l’être comme prédication univoque se référant à l’Un : « Il n’est pas possible que l’être soit une essence en tant qu’unité déterminée distincte du multiple (ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ), car il est un terme commun (κοινὸν) et n’existe qu’en tant que prédicat (κατηγόρημα μόνον). » (*Met.* 1053b18–20, Aubenque 1962, 228) [↑](#footnote-ref-38)
39. « In Porphyre’s view, the Aristotelian categories are neither about ὄντα, nor about νοήματα, nor about φωναὶ exclusively. Rather, they are about significant articulate sounds (φωναὶ σημαντικαὶ) which signify things (πράγματα) by way of signifying concepts (νοήματα). » (Evangeliou 1988, 165) [↑](#footnote-ref-39)
40. « Σωκράτους γὰρ μὴ ὄντος ἔστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης. » (*Porph*. *in Cat.* 90.19–20) [↑](#footnote-ref-40)
41. « L’ambiguïté du σκοπός de l’*Isagoge* est une *fonction* de celle du σκοπός des *Catégories* : il y a autant de façons de répondre au problème de Porphyre qu’il y a de raisons de le formu­ler, c’est-à-dire de façon de *lire* les *Catégories*. » (*Isagoge*, Introduction, ed. Libera 1998, p. XLIII) [↑](#footnote-ref-41)
42. « Continetur igitur individuum quidem sub specie (περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους), species autem sub genere (τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ   γένους). Totum enim quiddam est genus (ὅλον γάρ τι τὸ γένος), individus autem pars (τὸ δὲ ἄτομον μέρος), species vero et totem et pars (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος), sed pars quidem alterius (ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου), totum autem non alterius (ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου), sed aliis (ἀλλ' ἐν ἄλλοις) ; partibus enim totum est (ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον). » (*Isag*. 7.27‒8.3, *In Porph. Isag*. 2.16, ed. Libera, p. 9) [↑](#footnote-ref-42)
43. Porphyre commentait le processus de division dans l’œuvre d’Aristote *De generatione animalium* IV.3. L’exemple original de division concerne l’arbre et ensuite passe par la division du mâle et de la femelle, y compris leurs différences physiologiques (*Gen. anim*. 768b5–1). Cela a donné lieu au premier schéma de ce que la tradition ultérieure, depuis Petrus Hispanus (vers 1240), a appelé *Arbor Porphyriana* (Baumgartner 1980). [↑](#footnote-ref-43)
44. « Et omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt ita quod universalia nullum habent esse extra animam, quod intendit Plato. » (CMDA III.18, 440.96‒98) [↑](#footnote-ref-44)
45. « Dans l’être c’est unité qui est première, ainsi que l’identité (ἡ μὲν ἑνότης προηγεῖται καὶ ἡ ταυτότης), l’altérité venant du fait que l’unité exerce son activité (δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικὴν εἶναι τὴν ἑνότητα γέγονε). » (Proclus, *Sent*. 36.16–17, trad. Taormina 1999, 22). [↑](#footnote-ref-45)
46. Le modèle platonicien de cet être du troisième genre remonte au terme « moment » (τὸ ἐξαίφνης, *Parm*. 156d3), qui relie toutes les hypothèses de base dans le dialogue *Parménide*. Elle possède l’étrange propriété de soudaineté extatique (ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις), il se place hors de l’espace (ἄτοπός τις), en outre, hors du mouvement et du repos (μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως) et il n’existe pas dans le temps physique du changement (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, *Parm*. 156d5–e1). [↑](#footnote-ref-46)
47. « In demonstrations and definitions the particular (*ton mekpion*) must be subordinate to the universal (*tou kathalou*) and the *definition (ton horismon*). Definitions of common features in particular do not take in the particulars as a whole. (…) The reason-principle of Man (*ho tou anthropou logos*) in us comprehends the whole of each particular, for the particular comprehends unitarily all those potencies which are seen as being involved in the individuals. » (*Procl*. *in Platonis Parm*. 981.5‒27, trad. Dillon‒Morrow 1992, 335) [↑](#footnote-ref-47)
48. « Intelligentiae superiores primae quae sequuntur causam primam imprimunt formas secundas stantes quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines separabiles sicut est anima. » (*Liber de causis* IV, no. 49, ed. digitalis Pattin‒Zimmermann). [↑](#footnote-ref-48)
49. « La question essentielle serait alors plus radicale : une méta-ontologie est-elle possible ? En d’autre termes : est-il possible de donner à la méta-ontologie un statut scientifique tel qu’elle soit en mesure de contrôler toute la réalité ? » (Taormina 1999, 11) [↑](#footnote-ref-49)
50. « Le premier intellect, le pur, crée des formes distinctes (ἡ γὰρ περιγεγραμμένη εἰδοποιΐα νοῦ πρώτου ἐστίν, νοῦς δὲ πρῶτος ὁ καθαρὸς νοῦς). Elles sont, à ce premier niveau, les monades des formes, c’est-à-dire l’élément indifférencié en chaque forme (τὰς τῶν εἰδῶν μονάδας, τὸ ἑκάστου λέγων ἀδιάκριτον). Le deuxième intellect est la cause de l’être eidétique (οὐσίας αἴτιος εἰδητικῆς) ; le troisième intellect est la cause de leur création (ὁ τρίτος εἰδοποιΐας ἐν νοεροῖς). » (Taormina 1999, 52; Damascius, *In Phil*. 105, 1–6) [↑](#footnote-ref-50)
51. « Sensible or composite *ousia* is homonymous in relation to intelligible *ousia*, this homonymy not being complete, however, since it is compatible with an analogical relation. This doctrine is implicitly presented as Aristotelian. (…) The analogical relation thus tends to be confused with the relation ‘from one and to one’ (*aph’ henos kai pros hen*), although this relation in not made explicit either in Aristote or in Porphyre. » (Hadot 1990, 136) [↑](#footnote-ref-51)
52. La liste établie par Suidas sur les œuvres de Porphyre mentionne l’écrit de Porphyre *Sur l’intention unifiée de Platon et d’Aristote* (Περὶ τοῡ μίαν εἴναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρειν). Il est possible que le contemporain de Simplicius, Elias, y fasse également allusion dans son commentaire sur l’*Isagoge* (Evangeliou 1988, 5). Les auteurs de falsafa connaissaient et utilisaient les commentaires d’Elias sur Aristote grâce au recueil du corpus néoplatonicien attribué à cet auteur. [↑](#footnote-ref-52)
53. « Le commentaire de Simplicius sur *Cat*. 2a14 reconstruit les thèses du débat sur les universaux antérieurs à la pluralité et les universaux postérieurs à la pluralité. Les protagonistes sont Porphyre et Alexandre d’Aphrodise. » (Taormina 1999, 26) [↑](#footnote-ref-53)
54. « Once, however, the soul has departed from there [sc. the intelligible world], it also separates the formulae (*logoi*) within itself from beings, thereby converting them into images instead of prototypes, and it introduces a distance between intellection and realities. This is all the more true, the further the soul has departed from its similarity to the Intellect, and it is henceforth content to project (*proballesthai*) notions which are consonant with realities. » (*Simpl. in Cat.* 12.18‒25, trad. Chase 2003, 28) [↑](#footnote-ref-54)
55. « He then added the proximate concept (*tên prokheiran ennoian*): ‘Whatever signifies something in conjunction with number or in accordance with number.’ To the the relative [he added] ‘simply being said relatively to one another’, and ‘being of such a nature as not to be signified without one another’. » (*Simpl. in Cat*. 61.9‒11, trad. Chase 2003, 75) [↑](#footnote-ref-55)
56. « Having (Ἕξις δὲ λέγεται) means a kind of activity of the haver and of what he has (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου) something like an action or movement (ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις). For when one thing makes (τὸ μὲν ποιῇ) and one is made (τὸ δὲ ποιῆται), between them there is a making (ἔστι ποίησις μεταξύ). » (*Met*. 1022b4‒6, trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-56)
57. « C’est donc grâce à Porphyre et Simplicius que le rapport grammatical de déchéance de l’abstrait dans le concret, caractéristique de la paronymie, a *permis*, contre Aristote, d’honorer l’invitation malheureuse que son texte faisait de passer du Platonisme grammatical au Platonisme métaphysique. » (Libera 1996, 61) [↑](#footnote-ref-57)
58. La section clé du commentaire d’Ammonius hypostasie déjà l’accident, mais le sépare encore des substances première et seconde selon l’intention aristotélicienne des *Catégories* (συμβεβηκὸς γὰρ ὐτῷ τὸ λευκὸν καὶ ἐπίκτητον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ οὐδὲ εἶδος, *Amonii In Cat*. 86.21–22). [↑](#footnote-ref-58)
59. Les *Catégories* décrit les qualités comme la blancheur et la douceur, comme suit : « It is evident that these are qualities, for those things that possess them are themselves said to be such and such by reason of their presence » (τὰ γὰρ δεδεγμένα ποιὰ λέγεται κατ' αὐτάς). (*Cat*. 9a32‒33, trad. Edghill, WA 1) [↑](#footnote-ref-59)
60. Erigène, *De la division de la Nature. Periphyseon*: « Car le genre généralissime consiste en une essence, qui englobe toutes les natures, et c’est par leur participa­tion à l’essence que tous les existants subsistent ; et c’est pourquoi on l’appelle généralissime. *L’essence descend à travers ces subdivisions successives*, en passant par les genres et les espèces jusqu’à cette espèce spécialissime, à laquelle les Grecs donnent le nom d’*atomos*, c’est-à-dire d’individu, tel que l’homme individuel ou le bœuf individuel. » (Libera 1998, Introd., pp. XIII–XIV) [↑](#footnote-ref-60)
61. Voir Sorabji 1987, 151–53. Le commentaire cité passe malheureusement sous silence le rôle des catégories transcendantales de l’existant (πέρας—ἄπειρον) de Jamblique, qui déterminent le concept de détermination formelle de la quantité chez Simplicius et Philopon. [↑](#footnote-ref-61)
62. « Perhaps the solution is that their matter is in one sense the same, but in another sense different. For that which underlies them, whatever its nature may be qua underlying them, is the same: but its actual being is not the same. » (ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, *De gen. et corr*. 319b3, trad. Joachim, WA 2) [↑](#footnote-ref-62)
63. « It does not seem to be the traditional concept of prime matter usually assumed to be present in the Greek commentators…. » (De Haas 1997, 145). [↑](#footnote-ref-63)
64. « Knowledge of the First Cause has truthfully been called ‘First Philosophy,’ since all the rest of philosophy is contained in its knowledge. » (D’Ancona 1998, 852). [↑](#footnote-ref-64)
65. Avicenna Latinus, *Scientia Divina I–IV, ed.* Van Riet, 1977. p. 1\*. Sur la réception d’Avicenne de la métaphysique d’al-Fārābī voir Gutas 1988, 237–252, Menn 2013, 143, Bertolacci 2006, 37–64. [↑](#footnote-ref-65)
66. « Die ersten Substanzen, d. h. die Individuen, bedürfen zu ihrem Sein nichts ausser sich selbst. Die zweiten Substanzen aber, wie die Arten und die Gattungen, bedürfen zu ihrem Sein der Individuen. Folglich kommt der Begriff Substanz den Individuen früher zu und sind sie dieses Namens „Substanz“ würdiger als die (Alldinge) Universalien. Eine andere Weise der Betrachtung ist nun aber die: Die allgemeinen Begriffe der Substanzen sind, da sie bestehend, bleibend und während, die Individuen (Einzelerscheinungen) dagegen vergehend und schwindend sind, des Namens „Substanz“ würdiger als die Individuen. Bei beiden Theorien ist klar, dass die Substanz von dem, wovon sie ausgesagt wird, im Früheren und Späteren praedicirt werde und ist „Substanz“ daher ein Wort mit Doppelsinn. » (*Die Antworten Alfārābī's auf einzelne vorgelegte Fragen*, ed. Dieterici, pp. 146.23–147.6) [↑](#footnote-ref-66)
67. « Therefore he had to give precedence to that inquiry in order to achieve a more perfect knowledge of natural things and complete the natural philosophy, and the political and human philosophy, which they lacked. Therefore Aristote proceeded in a book that he called Metaphysics to inquire into, and to investigate, the beings in a manner different than natural inquiry. » (*The Philosophy of Plato and Aristote* III.19, trad. Muhsin 1962, 130.23–35) [↑](#footnote-ref-67)
68. « Dico quod substantia superior, postquam mentionem fecimus de illa et consideravimus eius essentiam, induxit nos ad inquirendum de illa et de eius massa. » (*De ortu* *scientiarum* I.6, ed. Baeumker, p. 21.15–17) [↑](#footnote-ref-68)
69. La compilation des *Ennéades* IV, V, VI de Plotin et l’interprétation d’Aristote par Alexandre Afrodisias existaient probablement en syriaque et ont été traduites en arabe sous le titre *Uthulugia Aristutālīs* (*Théologie d’Aristote*) a *Kitāb al-Rubūbiyah* (*Livre de la divinité*) au début du IXe siècle (Zimmermann 1986). [↑](#footnote-ref-69)
70. « The fact that Fārābī has exposed all of these errors of Avicenna before Avicenna made them makes his exposure all the more persuasive: this shows (so Averroes can say) that what Averroes is taking from Fārābī is not an ad hoc response to Avicenna, rather Fārābī is pointing to objectively misleading features of the situation, and notably of the Arabic translations of Greek philosophical texts, which make it understandable that even someone as brilliant as Avicenna might be misled. » (Menn 2012, 68) [↑](#footnote-ref-70)
71. « Applying the rule to intellect, Alexander finds that the transcendent active intellect, which is ‘preeminently and by its own nature intelligible,’ can ‘with reason’ be considered the ’cause of other things’ intelligible thought (Alexander, *De anima* 88‒89). In a word, the active intellect is known to be the cause of human thought not because it is found to do anything, but inasmuch as it is the being with the highest degree of intelligibility. » (Davidson 1992, 21). [↑](#footnote-ref-71)
72. « But [material] intellect does not apprehend things that exist by means of body since it is neither a faculty of body (νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δύναμις ὤν), nor is it affected, nor is it one of the things that exist totally in actuality, nor is it that which is potential as a particular thing (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμνον), but it is simply a capacity (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς) for a certain sort of entelechy and soul and a capacity of receiving forms and thoughts. » (*De anima liber cum Mantissa* [De intellectu] 107.15‒20, trad. Schroeder 1950, 47) [↑](#footnote-ref-72)
73. « In dieser Weise muss man es sich klarmachen, wie die Formen des Vorhandenen in dieses Wesen, welches Aristoteles in seinem Buch über die Seele den potentiellen Intellect nennt, gelangen. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 68.4–7) [↑](#footnote-ref-73)
74. « Secundum hoc exemplum oportet ut intelligas acquisicionem formarum eorum que sunt in illa essencia quam uocauit Aristoteles in libro de anima intellectum in potencia. » (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 118.110–12) [↑](#footnote-ref-74)
75. « For just as light, being productive of actual vision, is itself seen along with its concomitants [sc. illumined things] (ποιητικὸν ὂν τῆς κατ' ἐνέργειαν ὄψεως) and it is through it that colour [is visible] (αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ), so also the intellect from without (ὁ θύραθεν νοῦς) becomes the cause of thinking for us (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν), when it is itself thought [by us], not by producing intellect itself but by, through its own nature, completing the intellect that exists and bringing it to its proper [activities]. » (*De anima liber cum Mantissa* [*De intellectu*] 111.32‒36, trad. Schroeder 1950, 55) [↑](#footnote-ref-75)
76. « And in fact mind as we have described it is what it is by virtue of becoming all things (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι), while there is another which is what it is by virtue of making all things (τῷ πάντα ποιεῖν): this is a sort of positive state like light (τὸ φῶς); for in a sense light makes potential colours into actual colours (τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα). » (*De anima* 430a14–17, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-76)
77. « Somit ist das Princip, wodurch der Blick actuell sehend ward, nachdem er doch vorher nur potentiell sehend war und das wodurch das Geschaute, welches nur potentiell erschaubar war, zum wirklich Geschauten wurde jene Sehfähigkeit (Durchsichtigkeit), die dem Blick von der Sonne her zukommt. In dieser Weise nun kommt jenem Wesen, dem potentiellen Intellect, etwas zu, das sich ebenso zu ihm verhält, wie die actuelle Sehfähigkeit zum Blick. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 74.22–30). [↑](#footnote-ref-77)
78. L’écrit d’Aristote, *De anima*, a été traduit du grec en latin en trois étapes au moins. La première traduction, connue sous le nom de *Translatio vetus*, a probablement été réalisée par Jacob de Venise (vers 1150). Vers 1230, une nouvelle traduction a été faite à partir de l’arabe (la *Translatio nova*), probablement par Michael Scotus, qui s’est inspiré du CMDA. C’est à Guillaume de Moerbeke (1267) que nous devons une traduction complète du *De anima* (la *Recensio nova*). [↑](#footnote-ref-78)
79. « Secundum hoc igitur exemplum in illa essencia que est intellectus in potencia acquiritur quiddam cuius comparacio est sicut comparacio irradiacionis in effectu ad uisum, et hoc tribuit ei intelligencia agens. Igitur ipsa est principium quod ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu. Et sicut sol est qui facit oculum uisumin effectu et uisa in potencia facit uisa in effectu cum lumine quod confert ei, sic et intelligencia agens est que trahit ad effectum intellectum qui est in potencia et facit esse intellectum in effectu cum eo quod tribuit illi ab illo principio et per illam intellecta in potencia iiunt intellecta in effectu. » (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 122.257–66) [↑](#footnote-ref-79)
80. « Derselbe [i.e. intellectus agens] scheint aber nicht immerfort in Taetigkeit zu sein, sondern einmal ist er handelnd, ein andermal nicht. Die Unterbrechung des Handelns beweist aber notwendig einen Wandel des Zustands, sodass er von einem Zustand zum andern übergeht. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 78.1–5, *De Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 124.326–330). [↑](#footnote-ref-80)
81. « Wird aber das Intelligible zum actuell Intelligibilen, so werden viele von diesen anderen Kategorien von ihm hinweggehoben, so dass sein Sein ein andres wird, ein Sein, was nicht jenes Sein war. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 69.12–15, ed. Gilson, p. 119.135–140) [↑](#footnote-ref-81)
82. « Ist nun das Intelligible zum actuell Intelligiblen geworden so wird es zu einem in der Welt Vorhandenen (*fiunt tunc unum de hiis que habent esse in mundo*) und rechnet man es somit als Intelligibles zur Gesammtheit des Vorhandenen (*numerantur esse de universitate eorum que sunt*). Es gehört aber zur Natur von allem Vorhandenen, dass es gedacht werden kann und als Form für dieses Wesen (den Intellect) statt habe. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 69.24–29, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 119.144–148) [↑](#footnote-ref-82)
83. « Hec sint intellecta in quantum sunt intellecta in effectu et ipsa essencia sit intellectus in effectu et intelligat eciam. Igitur quod intelligitur tunc non est aliud ab eo quod est intellectus intelligens in effectu. » (*Liber* *Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 119.150–153) [↑](#footnote-ref-83)
84. « Jedoch ist das, was deshalb, weil irgend ein Intelligibles ihm zur Form geworden war, actueller Intellect wurde, einmal actueller Intellect in Beziehung auf diese Form allein, dagegen potentieller Intellect in Beziehung auf ein andres Intelligibles, was ihm noch nicht actuell zukam. Kommt diesem Intellect aber das zweite Intelligible zu, so wird es actueller Intellect im ersten und zweiten Intelligiblen (*fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum*). » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 70.5–14, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 119.155–59) [↑](#footnote-ref-84)
85. « Der erworbene Intellect ist also gleichsam Substrat für jene Formen und wird derselbe gleichsam zur Form für den actuellen Intellect und ist dieser letztere somit gleichsam Substrat und Stoff für den erworbenen Intellect. Der actuelle Intellect ist aber wiederum Form für dieses Wesen (den potentiellen Intellect) und dieses Wesen wie ein Stoff für jenen. Hierbei beginnen nun die Formen zu den leiblichen stofflichen herabzusinken, während sie vordem sich allmählich erhoben, bis sie sich langsam von den Stoffen trennten, und dem lmmateriellen mit einander wetteifernd, zustrebten. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 72.15–29, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 121.207–214) [↑](#footnote-ref-85)
86. « Ihm erstand dann ein actueller Intellect, der höher steht als der Passiv-Intellect, der vollendeter und noch mehr als jener immateriell wurde, und noch näher dem schaffenden Intellect steht. Derselbe wird dann benannt 'der gewonnene (erworbene) Intellect'. Er steht zwischen dem Passiv-Intellect und dem schaffenden Intellect. Nichts andres liegt zwischen ihm und dem schaffenden Intellect. Der Passiv-Intellect ist also wie Stoff und Substrat für den gewonnenen Intellect und ist dieser Letztere wiederum wie Stoff und Substrat für den schaffenden Intellect. » (*Der Musterstaat von Al-Fārābī*, cap. 27a, ed. Dieterici, p. 92) [↑](#footnote-ref-86)
87. « Die erste Stufe, wodurch der Mensch zum Menschen wird, ist die, dass (in ihm) die natürliche annehmende und dazu wohlbereitete Grundanlage statthabe, diese dient dazu um actuell Intellect zu werden. Diese Grundanlage ist allen gemeinsam. Zwischen ihr und dem schaffenden Intellect liegen dann zwei Stufen nämlich die, dass der Passiv-Intellect wirklich erstehe, so wie auch die, dass der gewonnene Intellect statthabe. » (*Der Musterstaat von Al-Fārābī*, cap. 27a, ed. Dieterici, p. 92) [↑](#footnote-ref-87)
88. « Farabi s’inscrit dans le prolongement direct de cette doctrine en parlant pour sa part de la “norme naturelle de l’humanité”, *fiṭra insāniyya*, qui charactérise tous les hommes de saine constitution et qui constitue pour chacun d’eux une aptitude réceptive à l’égard d’un même ensemble d’“intelligibles premiers” et d’activités communes afférentes, ensemble qui est appelé par métonymie “norme naturelle commune”, *fiṭra mushtarika*. » (Vallat 2004, 223) [↑](#footnote-ref-88)
89. Griffel cite l’ouvrage *Revival of the Religious Sciences*, ch. 29 (*Iḥyā’ ’ulūm al-dīn*) comme suit: “I mean by it (*scil*. the intellect) the inborn original disposition and the initial light through which people perceive the essences of things.” (Griffel 2012, 6 [al*-*Ghazālī, *Iḥyā’* ed. Cairo 11:2066.18–21]). [↑](#footnote-ref-89)
90. “Nachdem er [ie. intellectus agens] aber die Formen dem Stoff verliehn, bemüht er sich nach der zwischen ihnen herrschenden Lage das Getrennte zusammen und einander nah zu bringen, sodass dieselben dem erworbenen Intellect, in welchem die menschliche Natur enthalten ist, zukommen, d.h. dass der Mensch in allem, was seine Natur herstellt, dem taetigen Intellect möglichst nahe steht. Hierin beruht denn auch das höchste Glück des Menschen und das himmlische Leben und wird hierdurch die höchste Vollendung und das Erhabenste, was seine Natur ausmacht, erreicht.” (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 77.5–14, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 123.300–310) [↑](#footnote-ref-90)
91. “Als der Saal nahezu voll war, nahm einer der Ungläubigen das Wort und sprach: «Wir haben uns versammelt, um zu discutiren, sagte er, Ihr alle kennt die Vorbedingungen, Ihr Mohammedaner dürft uns nicht mit Beweisgründen bekämpfen, die aus Eurer Schrift geschöpft sind oder auf die Reden Eures Propheten sich stützen. Denn wir glauben weder an dieses Buch noch an Euren Propheten. Jeder von den Anwesenden soll sich nur auf Gründe berufen, die aus der menschlichen Vernunft genommen sind.»” (Kremer 1868, 241*−*42) [↑](#footnote-ref-91)
92. Le débat sur le soi-disant « second commencement » de la métaphysique d’Aristote se situe maintenant au niveau de la métaphysique d’Avicenne *Ilāhiyyāt* (A. Bertolacci). Auparavant, le début de la seconde scolastique était recherché chez Thomas d’Aquin et chez Scot (L. Honnefelder) ou dans la scolastique du XIIe siècle, influencée par la métaphysique d’Avicenne (A. Speer). Pour un aperçu de ces débats, voir Bertolacci 2014, 102. [↑](#footnote-ref-92)
93. « It is obvious that by equivocity in ‘order and proportionality’ Fārābī means essentially the same thing as modulated univocals (*asmāʾ mušakkika*). This is confirmed by the following quotation from Fārābīs *Kitāb al‑Burhān*, where ‘existent’, ‘one’, ‘thing’, and other similar terms are classified under modulated univocals. » (Treiger 2012, 350) [↑](#footnote-ref-93)
94. « Wenn der actuelle Intellect das Intelligible, welches ja in Formen für ihn in sofern besteht, als sie actuell gedachte sind, denkt, so wird der Intellect, den wir früher als actuell bezeichneten (*intellectus in effectu*) jetzt zum erworbenen Intellect (*intellectus adeptus*). » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 71.5–9, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 120.189‒92) [↑](#footnote-ref-94)
95. « If God knows that Zayd will set out on a journey tomorrow, to use one of al-Farābī’s examples, then Zayd will necessarily travel tomorrow. The event is necessary due to something else, in this case, God’s creative activity that manifests itself in God’s foreknowledge. If the event is looked at solely by itself, however, Zayd’s decision to travel is not necessary but merely possible, as it is still within Zayd’s power (*qudra*) not to travel. Divine foreknowledge does not remove human free will or the ability to act differently from what is foreknown. » (Griffel 2009, 140) [↑](#footnote-ref-95)
96. « With respect to ‘mixed deductions,’ Averroes criticizes al-Fārābī for ‘imagining’ that the major possible premise contains the condition which, according to al-Fārābī, is predicable of the whole in all the categories. For Averroes, both al-Fārābī and Alexander (of Aphrodisias) are in error in their interpretation of Aristote on this point. As regards the possible in general, Averroes agrees with al-Fārābī’s concept of definition in the first figure, but disagrees with him regarding the composition of existential and possible premises, in which the conclusion is universal. » (Fakhry 2001, 40) [↑](#footnote-ref-96)
97. « Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt. Die Ek‑sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek‑sistenz eingelassen. » (*Brief über den Humanismus*, GA 9, 323‒24) [↑](#footnote-ref-97)
98. « Da Gott, der Gepriesene lebendig ist und diese Welt mit allem, was darin ist, ins Dasein rief, so war nötig, dass bei ihm die Formen dessen, was er schaffen wollte, in seinem herrlichen und unvergleichlichen Wesen existirten. » (*Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*, ed. Dieterici, p. 46.12–17) [↑](#footnote-ref-98)
99. « Al-Fārābī’s ingenious solution is to say that things can be separate from matter (or separate from natural things) in two ways: either as substances that actually exist without matter, or as universal attributes like being and unity that apply both to natural things and to immaterial substances, and that in this way have an existence separate from natural things, unlike the *per se* attributes of natural things, which existes only in and through natural things. » (Menn 2013, 145–46). [↑](#footnote-ref-99)
100. « Das erste Object dieser Wissenschaft ist das absolute Sein, so wie das, was demselben in der AlIgemeinheit gleich kommt, nämlich die Eins. » (*Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister*, ed. Dieterici, p. 57.26–28) [↑](#footnote-ref-100)
101. « Al-Fārābī did not want religion and philosophy to collide, so he had either to identify them or to subordinate the one to the other. In effect he did both. He said that both philosophy *(falsafa)* and religion (*milla*) gave you the truth, but that they did so in different versions, designed for different audiences. Philosophy, which had existed before religion, led you to things as they really were by means of proofs based on demonstration *(burhān);* religion represented the abstract truths of philosophy in symbols, images and similes that everyone could understand and secured acceptance for them by persuasion *(iqnā*ᶜ). » (Crone 2004, 173) [↑](#footnote-ref-101)
102. « En suivant un raisonnement semblable, pour toutes les essences naturelles en dehors de lʿhomme, cela amène à admettre que leur connaissance est simplement la production de leurs formes et de leurs notions abstraites de la matière, dans lʿintelligence de lʿhomme. » (*Petits traités apologétiques*, *Traité VI,* Périer 1920b, p. 80) [↑](#footnote-ref-102)
103. « Because these forms are parts of the composite and for this reason are causes of it, and every cause is prior by nature to its effect, forms free of all concomitants will therefore be prior by nature to their effects. Their effects are the natural beings, so forms free [of all concomitants] will be prior by nature to the natural beings. When what is prior by nature is removed, what is posterior to it will be removed; and when what is posterior to it exists, it will exist. » (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 15, ed. Menn & Wisnovsky, p. 95) [↑](#footnote-ref-103)
104. « This is so evident and manifest that one does not seek proof of it nor is one obliged to make it plain. It is strictly necessary that this occurrent thing must [1] either agree in every respect with the existing human who is composed of a matter and a form (and this entails an absurdity, for the composite, [complete] with its matter and its body, will be in ourselves, and this would amount to the occurrent thing’s existing in ourselves; and this is manifestly objectionable… » (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 12, ed. Menn & Wisnovsky, p. 92) [↑](#footnote-ref-104)
105. Des manuscrits de Téhéran, que Périer ne connaissait encore pas, prouvent l’aristotélisme d’Ibn Ādi : « Quant aux choses universelles, leur subsistance et leur manière d’être essentielle ne se trouve que dans leurs choses particulières et leur individus. » (Platti 1983, 85) [↑](#footnote-ref-105)
106. « Il y a une analogie entre les trois Hypostases divines et l’intellect. En les comparant on voit que l’intellect pur (*al-» aql al-muğarrad*) se trouve à la place du Père ; l’intelligeant (ou ce qui intellige d’une intellection pure) (*al-» āgil “aqlan muğarradan*) se trouve à la place du Fils ; et l’intelligible (ou ce qui est intelligé d’une intellection pure) (*al-mā‘gūl » aqlan muğarradan*) vient à la place de l’Esprit. Ceci n’est pas une simple comparaison. Elle traduit une réalité interne de la Trinité. » (Platti 1983, 109) [↑](#footnote-ref-106)
107. « Or, il est évident que l’intellect ne comprend que par l’intellect et qu’il est une essence existence réellement. La notion d’intellect n’implique pas la notion *d’intelligent en acte* (*» âgil*) ou *d’intelligible* (*ma’qoûl*), et la notion d’intelligible est différente de la notion d’intellect ou d’intelligent. » (*Petits traités apologétiques*, Traité I, ed. Périer, pp. 18–19) [↑](#footnote-ref-107)
108. « L’on peut dire ainsi de l’essence, considérée comme se représentant elle-même, qu’elle est intelligente et, considérée comme représentée, qu’elle est intelligible. Il est encore évident que la notion de l’intellect considéré seul est le principe des deux autres notions d’intelligent et d’intelligible, puisque la suppression de cette première notion entraîne nécessairement celle des deux autres, tandis que l’existence de l’une de ces deux dernières suppose nécessairement la première. » (*Petits traités apologétiques*, Traité I, ed. Périer, p. 20) [↑](#footnote-ref-108)
109. « Denn das, was er [der Geist] wissen will, ist gleichsam sein eigener Stoff, denn er formte sich ja in der Form des Gewussten und Betrachteten. Formte sich aber der Geist in der Form des des Gewussten und Betrachteten, ward er wie dasselbe der That nach. » (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles* II.17, ed. Dieterici, p. 18) [↑](#footnote-ref-109)
110. « Il s’intellige lui-même. En tant qu’Il intellige son essence, Il est intelligent et intelligence en acte ; et en tant que son essence intellige, il est intelligible en acte. » (Al-Farābī, *Al-Madīna*, voire Platti 1983, 113) [↑](#footnote-ref-110)
111. « En effet, le Créateur est distinct de toutes les créatures, puisqu’il les a toutes produites, qu’il leur conserve la vie et les fait mourir. Or ces distinctions entre lui et les créatures ne lui sont pas substantielles puisqu’elles n’ont existé pour le Créateur qu’après un temps où elles ne lui convenaient pas. » (*Petits traités apologétiques*, Traité III, ed. Périer, p. 33) [↑](#footnote-ref-111)
112. « Now for their divine existence, which is their real existence (I mean [their existing] in their [essential] realities), and in which they are not clothed with anything else, they need nothing at all apart from themselves. (…) Rather, all of these three existences must always attach to it, as long as their Creator and Existentiator—hallowed be His names—wishes it. » (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 16, ed. Menn & Wisnovsky, p. 96) [↑](#footnote-ref-112)
113. « En outre, puisque l’intellect en acte et l’intelligible en acte sont un dans le sujet ainsi que l’a démontré Aristote, et comme nous l’avons nous-même démontré dans notre Traité des trois sortes d’êtres [*On the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence*], et comme nous le démontrerons encore dans le présent traité, Il faut que nos intelligences, au moment où elles perçoivent le Créateur, fassent un avec lui. » (*Petits traités apologétiques*, *traité VI,* ed. Périer, p. 75) [↑](#footnote-ref-113)
114. « Was das Denken als Vernehmen vernimmt, ist das Präsente in seiner Präsenz. An ihr nimmt das Denken das Maß für sein Wesen als Vernehmen. Demgemäß ist das Denken jene Präsentation des Präsenten, die uns das Anwesende in seiner Anwesenheit zu stellt und es damit vor uns stellt, damit wir vor dem Anwesenden stehen und innerhalb seiner dieses Stehen ausstehen können. Das Denken stellt als diese Präsentation das Anwesende in die Beziehung auf uns zu, stellt es zurück zu uns her. » (*Was heißt denken?* ; GA 7, 141) [↑](#footnote-ref-114)
115. « So we hold that the soul has two activities: an activity in relation to the body which is its government and control, and an activity in relation to itself and its principles, which is intellection. These two activities are so opposed to each other and mutually obstructive that when the soul is occupied with the one it turns away from the other, not being able easily to combine the two. » (*Kitāb al Najāt*, cap. 10, ed. Rahman 1952, 53.26‒32) [↑](#footnote-ref-115)
116. « Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas. » (*Liber de anima* V.5, ed. Van Riet, p. 127.36–39) [↑](#footnote-ref-116)
117. « When the intellectual faculty considers the particulars which are stored in the imagination and the light of the above-mentioned active intellect shines upon them in us, then the particulars are transformed (*istaḥāla*) into something abstracted from matter and from the material attachments and get imprinted in the rational soul, but not in the sense that the particulars themselves are transferred from imagination to our intellect, nor in the sense that the concept buried in material attachments ‒ which in itself and with regard to its essence is abstract ‒ produces a copy of itself, but in the sense that looking at the particulars disposes the soul for an abstraction (*al-muğarrad*) from the active intellect to flow upon it. » (*De anima* V.5, ed. Rahman, pp. 235‒36, cit. après Hasse 2000, 184) [↑](#footnote-ref-117)
118. « L’œuvre accomplie par l’Intelligence agente est précisément de dénuder la forme sensible de la matière et de tous les caractères qui en dépendent, pour l’imprimer dans l’intellect possible de l’âme raisonnable. C’est ce que l’on nomme *l’abstraction*. Abstraire n’est d’ailleurs pas transporter dans l’intellect la forme qui était dans l’imagination. Cela ne consiste pas non plus en ce que la forme sensible, une fois considérée dans sa nudité, produit dans l’intellect possible une forme semblable à elle. » (Gilson 1930, 65) [↑](#footnote-ref-118)
119. « Ainsi, au niveau de la perception sensible, chaque degré de perception opère une abstraction plus ou moins complète sur cette forme, la séparant des conséquents matériels qui lui sont adjoints en raison de sa relation avec la matière. » (Sebti 2005, 110) [↑](#footnote-ref-119)
120. « Post haec oportet te scire quod, cum primus dicitur intelligentia, dicitur secundum intentionem simplicem quam nosti in libro De anima: ipse enim intelligit res simul, ita ut per eas non multiplicetur in sua substantia nec ut imaginetur certitudo suae essentiae esse hoc quod ipse imaginet eas, sed quod fluunt formae earum ab eo intellectae; unde ipse aptior est ad hoc ut sit intelligentia quam ipsae formae fluentes a sua intelligibilitate ; et quod ipse intelligit seipsum, et quod ipse est principium omnis quod est. » (*Liber de philosophia prima* VIII.7, ed. Van Riet, p. 423.81–85) [↑](#footnote-ref-120)
121. L’écrit *De anima* contient une comparaison avec la tablette sur laquelle rien n’est écrit jusqu’à présent (ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, *De anima* 430a1–2). Le terme πίναξ ἄγραφος est cité plus tard dans le commentaire majeur d’Alexandre Aphrodisias (ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ, *De anima liber cum Mantissa* 84.25). [↑](#footnote-ref-121)
122. « The function of the theoretical faculty is to receive the impressions of the universal forms abstracted from matter (*al-ṣuwar al-kulliyya al-muğarrada ʿan al-mādda*). If these forms are already abstracted in themselves (*muğarrada bi-ḏātihī*), it simply receives them; if not, it makes them immaterial by abstraction (*bi-tağrīdihā*), so that no trace whatever of material attachments (*ʿalāʾiq al-mādda*) remains in them. » (*Kitāb al-Nağāt* [*The Book of Salvation*], ed. Dānešpazūh, p. 333.2‒5, cit. après D’Ancona 2008, 55‒56) [↑](#footnote-ref-122)
123. « The ‘intention’ is something in the object and not in the perciever, as Avicenna repeatedly stresses. It is an attribute of the object, such as ‘hostility’, which has a connotation for the perceiver. *Ma’na* ist therefore probably best translated as ‘connotational attribute.’ » (Hasse 2000, 132) L’auteur note également que « Avicenna gives connotational attributes a very independent ontological status » (*ibid.* p. 135). [↑](#footnote-ref-123)
124. Sur les sources de cette expérience de pensée dans le corpus d’Avicenne, voir Marmura 1986 ; Druart 1988. Sur le développement de ce concept d’Avicenne tout au long de son œuvre, voir Hasse 2000, 80-92. [↑](#footnote-ref-124)
125. « Les âmes humaines reçoivent ainsi les images provenant des âmes des sphères célestes par l’intermédiaire de leur imagination. » (Sebti 2005, 126) [↑](#footnote-ref-125)
126. « Possibile est ergo ut alicuius hominis anima eo quod est clara et cohaerens principiis intellectibilibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad recipiendum omnes quaestiones ab intelligentia agente, aut subito, aut pacne subito, firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios terminos (probata quæ sciuntur ex suis causis non sunt intelligibilia). Et hic est unus modus prophetiae qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus inter omnes virtutes humanas. » (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 153.10‒18) [↑](#footnote-ref-126)
127. « Thus the relation of the theoretical faculty to the abstract immaterial forms which we have mentioned is sometimes of the nature of absolute potentiality; this faculty belongs to the soul which has not yet realized any portion of the perfection potentially belonging to it. In this stage it is called the ‘material intelligence’, a faculty that is present in every individual of the human species. It is called ‘material’ in view of its resemblance to primary matter, which in itself does not possess any of the forms but is the substratum of all forms. » (*Kitāb al-Najāt*, cap. 5, ed. Rahman, p. 34.13‒22) [↑](#footnote-ref-127)
128. « Dicemus igitur quod virtus intellectiva, si intelliget instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, nec intelligeret instrumentum suum, nec intelliget se intelligere. » (*Liber de anima* V.2, ed. Van Riet, p. 93.60) [↑](#footnote-ref-128)
129. « Cum enim transit in mentem eius qui discit id quod cohaeret cum intellecto inquisito et convertit se anima ad inspiciendum (ipsa autem inspectio est conversio animae ad principium dans intellectum) solet anima coniungi intelligentiae et emanat ab ea virtus intellectus simplicis, quem sequitur emanatio ordinandi. » (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 149.44‒50) [↑](#footnote-ref-129)
130. « Avicenna compares this with the intuitive perception on the part of the intellect of the necessary connexion between the premisses and the conclusion. Nor does the universal element in the images produce its like in the intellect. The images are then not the cause of the intelligible at all. Their consideration by the soul is merely preparatory for the reception of the intelligible. » (Rahman 1952, 116) [↑](#footnote-ref-130)
131. « Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quæ menti attendenti praesens & aperta est : sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quæ, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quæ, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat. » (*Principia philosophiae*, cap. I, ed. Tannery 8, 22.3‒9) [↑](#footnote-ref-131)
132. « Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae. » (*Liber de anima* I.1, ed. Van Riet, p. 29.60–63) [↑](#footnote-ref-132)
133. « Anima etiam non est substantia quæ sit corpus. Restat igitur ut sit substantia quæ est spiritus rationalis. » (*Gundiss. in* *De anima* 42.14–15) For Avicenna's reception of the soul as *hoc aliquid* in the School of Toledo, see Boer 2013, 24–25. [↑](#footnote-ref-133)
134. « Then I say that matter is other than genus, since matter is a thing subject to all the things predicable of it. It fits their being and the being of each one of them according to the form which is proper of it. On the contrary, genus is not something existent, if its definition is known, but only a name. Its stability comes from its being in the thought of the thinker, but it does not exist nor is it an individual. » (*Quaestiones Naturales* II.28, Badawi, *Commentaires*, p. 53.18‒21, cit. après Di Giovanni 2004, 264) [↑](#footnote-ref-134)
135. « As matter, then, *body* signifies the sole property of being a dimensional substance; as genus, it signifies the same property, but taken together with all the following ones inherent in the subject. When all these properties are specified, you get the species. When they are not all specified, you get the genus. » (*Kitāb al-Shifā*, ed. Anawati, tome I, 213–219, cit. après Di Giovanni 2004, 262) [↑](#footnote-ref-135)
136. « Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quæ non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum ; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum. » (*Liber de philosophia prima* V.1, ed. Van Riet, p. 228.29–36) [↑](#footnote-ref-136)
137. « Dico igitur quod quamvis prioritas et posterioritas dicantur multis modis, tamen fortasse conveniunt in uno secundum ambiguitatem, scilicet quia priori, inquantum est prius, aliquid est quod non est posteriori, sed nihil est posteriori quod non habeat id quod est prius. » (*Liber de anima* IV.1, ed. Van Riet, p. 184.6–10) [↑](#footnote-ref-137)
138. « Cum autem aliquam formam repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem… nisi secundum accidens quod est illius proprium ex hoc quod est illud accidens, ita ut aliquando accipiat illam nudam, aliquando cum illo accidente. Et propter hoc dicitur quod Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate. » (*Liber de anima* V.5, ed. Van Riet, pp. 129.82‒130.90) [↑](#footnote-ref-138)
139. « Unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi. » (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, pp. 34.55‒35.59) [↑](#footnote-ref-139)
140. „Unaquaeque res habet certitudinem propriam quæ est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quæ propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta. “ (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, p. 35.62–68) [↑](#footnote-ref-140)
141. « Et natura dicitur ad modum particularis et ad modum universalis. Sed quæ dicitur ad modum particularis, hoc est natura propria uniuscuiusque individui. Sed quæ dicitur ad modum universalis, fortassis aut erit universalis considerata ut species, aut erit universalis absolute, et ambae non habet esse in signatis scilicet individuis, nec sunt essentia existentes nisi in intellectu : dico enim quod non habet esse nisi particulare. » (*Liber primus Naturalium. Tractatus Primus de causis et principiis naturalium*; ed. Van Riet, p. 66.29‒35). [↑](#footnote-ref-141)
142. « Thus, because only what is expressed by the quiddity as ‘common nature’ will be instanced as such by a random or generic individual (and hence by the species it represents), the quiddity that corresponds to ‘common nature’ has a ‘divine’ existence and participates in the purpose of the divine flow. » (Lizzini 2003b, 137) [↑](#footnote-ref-142)
143. « Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esset res. » (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, p. 36.78–83) [↑](#footnote-ref-143)
144. « Ideo primum subiectum huius scientiae est ens ; et ea quæ inquirit sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine conditione. » (*Liber de philosophia prima* I.2, ed. Van Riet, p. 12.37–39) [↑](#footnote-ref-144)
145. « Ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa, sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo. Sed comitatur illud sine dubio esse unum vel multa, cum impossibile sit aliquid esse et non esse alteram istorum... » (*Liber de philosophia prima* V.1, ed. Van Riet, p. 234.42–44) [↑](#footnote-ref-145)
146. « Ad certitudinem vero ipsum essendi corpus, et ad sciendum nos illud esse corpus, non eget ut sit finitum. Finitio enim accidentale est ei et comitans. Et ideo ad imaginandum corpus non est necesse imaginari corpus finitum ; qui autem imaginat corpus infinitum non imaginat corpus non corpus, nec imaginat privationem finitionis nisi qui imaginat corpus. » (*Liber de philosophia prima* II.2, ed. Van Riet, pp. 70.14–71.18) [↑](#footnote-ref-146)
147. « Nostra autem dictio, scilicet *est*, continet in se designationem. » (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, p. 37.95). [↑](#footnote-ref-147)
148. « Sic igitur oportet intelligi corpus: quod ipsum est substantia cuius haec est forma qua est id quod est. » (*Liber de philosophia prima* II.2, ed. Van Riet, p. 72.47–48) [↑](#footnote-ref-148)
149. « Avicenna’s reluctance to acknowledge this openly may stem in part from the fact, that he entertains two models of matter: one of matter as pure receptivity, a mere receptacle of forms, that mirrors them faithfully so that knowledge of these forms, or their knowledge of themselves, is tantamount to knowledge of the matter too; and the other of matter as a real principle of being, the source of chance and privation/evil, unknowable in itself and hence unpredictable in its relation to form. » (Ivry 1984, 167) [↑](#footnote-ref-149)
150. « Si enim necesse esset illud esse vel caelum vel in caelo, manifestum est tamen ex hoc quod, ad hoc ut ipsum sit corpus in effectu, non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu secundum praedictos modos trium dimensionum. » (*Liber de philosophia prima* II.2, ed. Van Riet, p. 71.30–33) [↑](#footnote-ref-150)
151. « Unde, si quis interrogavit an humanitas quæ est in Platone, ex hoc quod est humanitas, sit alia ab illa quæ est in Socrate et necessario dixerimus non, non oportebit consentire ei ut dicat : “ergo haec et illa sunt una numero”, quoniam negatio illa absoluta fuit et intelleximus in ea quod illa humanitas, ex hoc quod est humanitas, est humanitas tantum, sed ex hoc quod ipsa est alia ab humanitate quæ est in Socrate quiddam extrinsecum est. Ipse vero non interrogavit de humanitate nisi ex hoc quod est humanitas. » (*Liber de philosophia prima*, V.1, ed. Van Riet, p. 231.74–81) [↑](#footnote-ref-151)
152. « Veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. » (*Liber de Philosophia prima* 1.8, ed. Van Riet, pp. 55.64‒56.66) [↑](#footnote-ref-152)
153. « Sicut enim haec scientia est principium essendi illas, sic scientia huius est principium certitudinis sciendi illas. » (*Liber de Philosophia prima* I.3, ed. Van Riet, p. 20.74‒76). [↑](#footnote-ref-153)
154. « Anima autem intelligit seipsam, et hoc quod intelligit seipsam, facit eam intelligere se esse et intelligentem et intellectam et intellectum ; in eo vero quod intelligit ceteras formas non ita facit: ipsae enim per se in corpore sunt semper et in potentia in intellectu, quamvis in aliquibus rebus exeant ad effectum. » (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 134.45–49) [↑](#footnote-ref-154)
155. « Every time I was at a loss about a problem, concerning which I was unable to find the middle term in a syllogism, I would repair on its account to the mosque and worship, praying humbly to the All-Creator to disclose to me its obscu­rity and make its difficulty easy. At night I would return home, set the lamp before me and occupy myself with reading and writing. Whenever I felt drowsy or weakening, I would turn aside to drink a cup of wine to regain my strength and then I would go back to my reading. Whenever I fell asleep, I would see those very problems in my dream; and many problems became clear to me while asleep. » (Avicenna*, The Life of Ibn Sīnā* 28.3–30.3, zit. nach Bertolacci 2004, 157) [↑](#footnote-ref-155)
156. « Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderen Form, dieselben Übel dar… der Werth aller morbiden Zustände ist, daß sie in einem Vergrößerungsglas gewisse Zustände, die normal aber als normal schlecht sichtbar sind, zeigen. » (*Nachgelassene Fragmente* 14[65], KSA 13, 250) [↑](#footnote-ref-156)
157. « Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis. Dicimus enim: “haec dictio est vera” et “haec sententia est vera” ; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper ; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se. Veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper ; sed quæ dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima, et non per causam. » (*Liber de Philosophia prima* I.8, ed. Van Riet, p. 55.58‒56.69) [↑](#footnote-ref-157)
158. « The (infinite) succession of individuals implies that divine providence selects for its aim what can be called a ‘generic’ or ‘random individual,’ i.e., an individual that, whatever it is, is able to represent the species in such a way as to guarantee the permanent existence of the latter. » (Lizzini 2003b, 136) [↑](#footnote-ref-158)
159. « Deinde intellectui in effectu deservit intellectus in habitu, et intellectus materialis, cum aptitudine quæ est in eo, deservit intellectui in habitu. » (*Liber de anima* I.5, ed. Van Riet, p. 99.82–84) [↑](#footnote-ref-159)
160. La détermination formelle du sujet (*subject-matter, mawḍū*) comme *ens inquantum ens* est séparée de ce qui est recherché comme but ultime (*ġaraḍ*) de la science première. C’est la théologie philosophique que al-Fārābī avait déjà fait par rapport à la *Métaphysique Lambda* (Bertolacci 2006, 114–26). [↑](#footnote-ref-160)
161. « Igitur quaestiones huius scientiae quaedam sunt causae esse, inquantum est esse causatum, et quaedam sunt accidentalia esse, et quaedam sunt principia scientiarum singularum. Et scientia horum quaeritur in hoc magisterio. Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa ; sed prima causa universitatis est esse et unitas… » (*Liber de philosophia prima* I.2, ed. Van Riet, pp. 15.86–16.91) [↑](#footnote-ref-161)
162. « Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quæ conceditur esse, et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. » (*Liber de anima* I.1, ed. Van Riet, p. 4.60–64) [↑](#footnote-ref-162)
163. « Eius enim essentia immunis est ab omni quod est in potentia omnino, sicut iam supra ostendimus, sed ipse est intelligens omnia ut unum simul, et ex hoc quod intelligit, sequitur ordinatio bonitatis in esse, et intelligit qualiter est possibile et qualiter est elegantius provenire esse totus secundum iudicium sui intellecti. » (*Liber de philosophia prima* IX.4, ed. Van Riet, p. 478.73–78) [↑](#footnote-ref-163)
164. « Sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantie eius. » (*Liber de philosophia prima* IX.7, ed. Van Riet, p. 511.79‒83) [↑](#footnote-ref-164)
165. « Il reste cependant cette distinction essentielle : les prophètes sont *par nature* ce que les gnostiques et les saints ne deviennent qu*’après une longue dialectique de purification et d’ascèse morale et intellectuelle.* » (Gardet 1951, 121) [↑](#footnote-ref-165)
166. « Sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantie eius. » (*Liber de philosophia prima* IX.7, ed. Van Riet, p. 511.79‒83) [↑](#footnote-ref-166)
167. « We will make it plain that in their metaphysical sciences they have not been able to fulfill the claims laid out in the different parts of the [textbook on] logics and in the introduction to it, i.e. what they have set down in the *Second Analytics* (*Kitāb al-Burhān*) on the conditions for the truth of the premise of a syllogism, and what they have set down in the *First Analytics* (*Kitāb al-Qiyās*) on the conditions of the syllogism’s figures, and the various things they posit in the *Isagoge* and the *Categories*. » (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* 16.8–11, trad. Griffel 2009, 100) [↑](#footnote-ref-167)
168. « For the first effect, too, is simple, having no composition in it, except by way of its inseparable accidents. The two will, therefore, stand on par, inasmuch as each is intelligence divested of Matter. And this is a generic reality, for being pure intelligence is not one of the inseparable accidents of being, but the very quiddity. So this quiddity will be common to God and all the intelligences. » (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. VII, ed. Kamali, p. 130) [↑](#footnote-ref-168)
169. « The final result of all their investigations into Divine Glory is that they have destroyed all that Glory signifies. They have made His condition comparable to that of a dead man who has no awareness of what goes on in the world–the only difference between Him and a dead man being that He knows Himself. » (*Tahāfut al-Falāsifah*, probl. III, ed. Kamali, p. 80). [↑](#footnote-ref-169)
170. « The majority of their errors (*aghālīṭ*) are in metaphysics. [Here,] they are unable to fulfill demonstration (*burhān*) as they have set it out as a condition in logics. This is why most of the disagreements amongst them is in (the field of) metaphysics. » (Al-Ghazālī, *al-Munqidh* 23.14–15, trad. Griffel 2009, 100) [↑](#footnote-ref-170)
171. « Therefore, it is not improbable that something should be distinguished from what is opposed to it (as an alternative possibility) because of its relation to the system of things. But the moments of time are, on the contrary, absolutely similar in respect of the relation each bears to possibility and to the system of things. For this reason it is not possible to maintain that, if the creation of the world had been earlier or later by a single instant than it was, the system of things would not take shape. » (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. I, ed. Kamali, p. 28) [↑](#footnote-ref-171)
172. « An agent is he from whom an action proceeds because of the will for action: by way of free choice, and alongside of the knowledge of what is willed. But in your view the world bears the same relation to God as an effect to its cause. So it follows from Him by way of necessary causation. And, therefore, it is not conceivable that God should have been able to avoid His action, even as the shadow is unavoidable to a person, or light to the Sun. Now, this has nothing to do with an action. » (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. III. 1, ed. Kamali, p. 64) [↑](#footnote-ref-172)
173. « Diese unsere Weisheit nimmt von jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz rührt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit, auch ist die Urwesenheit die Substanz und die Substanz die Weisheit. Nicht, dass zuerst die Substanz und dann die Weisheit gewesen wäre, wie dies bei den Zweitsubstanzen der Fall ist, sondern Wesenheit, Substanz und Weisheit waren Eins. » (*Theologia Aristotelis*, ed. Dieterici, p. 161) [↑](#footnote-ref-173)
174. « Iam autem notum est quod differentiae non recipiuntur in definitione eius quod ponitur ut genus ; igitur ipsae non acquirunt generi certitudinem, sed acquirunt ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non acquirit intentionem animalitatis, sed acquirit ei esse in effectu per successionem essendi proprie. » (*Liber de philosophia prima* I.7, ed. Van Riet, p. 51.83–88) [↑](#footnote-ref-174)
175. „Die Poesie, also die bewusste Erdichtung, war demnach „nur tolerierbar, wenn sie eine Wahrheit aussage im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, d.h. der Übereinstimmung zwischen der Beschreibung (*wasf*) und dem Beschriebenen (*mawsuf*).“ (Schöller 2001, 139) [↑](#footnote-ref-175)
176. « However, there is a [certain] aporia in this; for if that which is always true is found only in that which exists always in actuality, there is no proof [of the truth] for things which exist now in actuality, now in potentiality. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 109.417) [↑](#footnote-ref-176)
177. « Therefore, there is no falsity in these [things] except in the form of error, that is by believing that which is combined to be separated or that which is separated to be combined. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 110.423) [↑](#footnote-ref-177)
178. La position opposée défend l’écrit cité de Davidson (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 1992), qui divise arbitrairement la conception de l’intellect d’Averroes en trois étapes distinctes. Une critique bien fondée de Davidson est fournie par l’introduction aux travaux de période moyenne d’Averroes sur l’intellect (*La béatitude de l’âme*, éd. Geoffroy&Steel 2001, 47–51, 62, 69). [↑](#footnote-ref-178)
179. La version latine du *De anima* d’Avicenne utilise le terme *intellectus materialis* pour l’intellect possible (Wéber 1991, 347). Jacques de Venise mentionne le terme *intellectus possibilis* (*De anima* 430a24) dans sa traduction du *De anima*, comme en témoigne une paraphrase de sa traduction vers 1245 (*Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata,* ed. R.-A. Gauthier, 1985). L’auteur anonyme du *De anima et de potentiis eius* (vers 1225) utilise pour la première fois en Occident le terme *intellectus possibilis* dans le sens du *De anima* III.5 selon le commentaire CMDA d’Averroès (éd. Gauthier 1982, pp. 30, 50). [↑](#footnote-ref-179)
180. « Et hoc contrarium est ei quod contingit Modernis ; nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus. Et causa in hoc est famositas istius viri, et quia creditur esse vere unus de bonis expositoribus. » (CMDA III.14, 433.149‒53) [↑](#footnote-ref-180)
181. La citation de Gauthier se trouve dans l’édition critique de la *Sentencia libri De anima* d’Aquin, *Editio Leonina* 45/1, 1984, p. 222\*. La phrase originale provient de Nogales : « Averroes is not an averroist. If it is true that there were Averroists who admitted the unity of the human intellect, this is not true of Averroes himself, who admits the individual immortality of the human soul, even in the material intellect. » (Nogales 1976, 177) [↑](#footnote-ref-181)
182. « And likewise if we understand by ‘existence’ a mental attribute, it is not an addition to the essence, but if we understand it as being an accident, in the way Avicenna regards it in the composite existent, then it becomes difficult to explain how the uncompounded can be the quiddity itself, although one might say perhaps: ’In the way the knowledge in the uncompounded becomes the knower himself.’ » (*Tahafut al-tahafut [The incoherence of the incoherence]*, 8th discussion, ed. Van Den Berg, p. 241) [↑](#footnote-ref-182)
183. « Then he [Alexander Aphrodisias] sets out to illustrate how this analogy is universal [and belongs to everything]. He says: ‘for instance if somebody says that the principles are three: form, privation and matter, but each one of these is different in every genus.’ He means: the meaning of our doctrine that the principles are one by analogy is as if we had said: form, matter and privation are the principles of the ten categories, but the form, the privation and the matter of substance are different from the form, the privation and the matter of each category, and that of one of them is different from that of another. » (*Comm. magnum in Met.* 1521, ed. Genequand, p. 119) [↑](#footnote-ref-183)
184. « [Ibn Sīnā] errs here in so far as in his [doctrine] the accidental which is attached to a thing in the intellect is confounded with the accidental which is attached to it in [extramental] existence, and [because] he was convinced that ‘one’ is predicated of all ten genera univocally, not *secundum prius et posterius*, and that it is [identical with] the numerical one with respect to what he conceived as its meaning in everyday language. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 39.77) [↑](#footnote-ref-184)
185. « Accordingly, one must understand that the principles of the two sciences are different, I mean in the manner one envisages them only, not in their being. This is why the commentary of Alexander on this point is very ambiguous unless one establishes this distinction. It is this obscurity that misled Ibn Sīnā as we have said. » (*Comm. Magnum in Met.* 1436, ed. Genequand, p. 80) [↑](#footnote-ref-185)
186. « Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. » (*In Aristot. Metaph*. *IV*, ed. Juntina VIII, fol. 67 B) [↑](#footnote-ref-186)
187. « Averroes’s reference to ens as a disposition which is added to the essence of a thing was taken by some of the Latins as implying both that Avicenna defended real distinction between essence and existence, and that he regarded existence as a kind of accident which is superadded to essence. » (Wippel 2007, 45) [↑](#footnote-ref-187)
188. « Manifestum est quod primum de quo dicitur hoc nomen “ens” simpliciter et principaliter est illud quod dicitur in responsione ad “quid est hoc individuum demonstratum exsistens per se” ; et ista interrogatio est de substantia. » (*In I Sent.*, lib. I, dist. 2, q. VII ; OTh II, p. 234.1‒3) [↑](#footnote-ref-188)
189. « Et cum hoc interrogatur quid est illud individuum existens, quod dicitur substantia, non respondemus ad hoc per aliquid extra essentiam eius. » (*In Aristot. Metaph*. *VII*, ed. Juntina VIII, fol. 153 H) [↑](#footnote-ref-189)
190. « Et ille namque in quibus dicitur quod ipse sunt substantie secunde, sunt species in quibus inueniuntur singularia secundum modum similitudinis inuentionis partis in toto, et genera harum specierum etiam ; uerbi gratia quia Sortes cui innuitur est in specie eius, scilicet in homine, et homo in genere suo, quod est animal ; ergo Sortes cui innuitur est substantia prima ; et homo predicatum de ipso et animal ambo sunt substantie secunde. » (*Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis* II.2.20, ed. Hissette, pp. 19.47‒20.54) [↑](#footnote-ref-190)
191. « As for Ibn Sīnā, since he believes that no science can prove its own principles and takes that absolutely, he thinks that it is for the first philosopher to explain the existence of the principles of the sensible substance, whether eternal or not. » (*Comm. magnum in Met.* 1423–24, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-191)
192. « But the philosopher speculating about the principles of being qua being is the one speculating about the principles of substance as has been said at the beginning of this book; now the first components and principles of substance are the principles of the object of natural philosophy. In that case, Metaphysics (‘ilm ilāhī) is the science which undertakes the demonstration of the principles of the object of natural philosophy, and natural philosophy merely postulates them. » (*Comm. magnum in Met.* 1424, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-192)
193. « As for Ibn Sīnā, he erred in this [question] completely, for he thought that he who practices natural sciences cannot show that bodies are composed of matter and form and that it lies in the responsibility of the metaphysician to show this. The invalidity of all this is self-evident to anybody practising the two sciences (i.e., physics and this science [of metaphysics]). » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 59.205). [↑](#footnote-ref-193)
194. « For it is impossible that there should be a demonstration of absolutely everything. There would be an infinite regress (so that there would still be no demonstration); but if there are things of which one should not demand demonstrations, these persons could not say what principle they maintain to be more self-evident than the present one. » (Met. IV.4, 1006a7–11, trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-194)
195. « He [Ibn Sīnā] says that the natural philosopher postulates the existence of nature, and that the metaphysician proves its existence; he did not distinguish between the two substances in that respect as is obviously case in this discussion. » (*Comm. magnum in Met.* 1424, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-195)
196. « Perhaps this aspect is what Alexander means when he says that the specialist in this science investigates what the principles of the eternal substance are, but that the natural philosopher does not have to postulate that sort of inquiry, nor does he need it. Perhaps he also means that the natural philosopher inquires into what the principles of the substance subject to generation and corruption are by the method proper to it, that is to say into its proximate principles, declaring that the immovable substance is the principle of the movable. This is how his words must be understood; otherwise, they are very obscure; this is what led Ibn Sīnā into error. » (*Comm. magnum in Met*. 1426*,* ed. Genequand, p. 75) [↑](#footnote-ref-196)
197. « In sum, Averroes’s theory of metaphysical knowledge is characterized by the following claims: (1) The primary and truly apodictic demonstration of God’s existence is found in natural philosophy in the form of the proof for an Unmoved Mover. (2) The science of metaphysics formally depends on the demonstration of God’s existence in natural philosophy, since metaphysics receives its subject through this demonstration. » (Noone 1992, 37) [↑](#footnote-ref-197)
198. « According to the method leading from the things that are posterior to the things that are prior, called indications… » (*Comm. magnum in Met.* 1423, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-198)
199. « Therefore, it is impossible to demonstrate the existence of the first substance except by means of motions; methods which are thought to lead to the existence of the first mover other than the method based on motion are all suasive; even if they were true, they would be a limited number of indications belonging to the science of the philosopher; for the first principles cannot be proved apodictically. » (*Comm. magnum in Met*. 1423, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-199)
200. « Veritas namque, ut declaratum est in sua declaratione (definitione), est aequare rem ad intellectum, scilicet quod reperiatur in anima, sicut est extra animam. » (Boehner 1945, 142) [↑](#footnote-ref-200)
201. « Verum enim et falsum non sunt in rebus, sicut bonum et malum ut verum sit sicut bonum et falsum sicut malum, sed sunt in cognitione. » (*In Aristot. Metaph.VI*, editio Juntina VIII, fol. 151 H). [↑](#footnote-ref-201)
202. « We answer that if there is no substance other than those which are formed by nature, natural science will be the first science; but if there is an immovable substance, the science of this must be prior and must be first philosophy, and universal in this way, because it is first. And it will belong to this to consider being *qua* being (περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης)—both what it is and the attributes which belong to it *qua* being (τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν). » (*Met*. 1026a27‒32, trad. Ross, WA 8) Les termes originaux cités concernent „*qua* being“ utilisé au sens de l’analogie. Ils indiquent clairement que la traduction suit la pensée de l’*Oxfordian Fallacy*, car elle est influencée par la métaphysique d'Avicenne. [↑](#footnote-ref-202)
203. « These [merely] imagined matters are related to sensible matters in such a way that the former exist potentially in the circle which is how sensible matters of things exist in sensible things. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics,* ed. Arnzen, p. 82.287) [↑](#footnote-ref-203)
204. « Some [philosophers] made the three dimensions the first thing instilled in formless prime matter and the principles of a thing whereby matter receives form. Furthermore, they maintained that the term ‘body’ signifies most properly this meaning [of informed matter], since ‘substance’ signifies this only qua [abstract] root morpheme because substances are [that which is] not in a substrate. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics,* ed. Arnzen, pp. 89.321–90.323) [↑](#footnote-ref-204)
205. « Other [philosophers] maintained that the three dimensions are sequels of a simple form which exists in prime matter, and that it is due to this form that body receives [the properties of] divisibility and continuity. They [also] claimed that this [form] is one [and the same] and common for all sensible things just as is the case with prime matter. This position is held by Ibn Sīnā. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 90.324) [↑](#footnote-ref-205)
206. « It is evident that the primary dimensions would not settle upon the subject belonging to this form nor would those primary dimensions exist in it until after the form has settled upon it, and when I use the term ‘after’ I have in mind posteriority in respect to existence, not posteriority in respect to time. » (*De substantia orbis*, cap.I, trad. Hyman 1986, 62) [↑](#footnote-ref-206)
207. « For this reason Avicenna thought that the case of the three dimensions which exist in matter absolutely, that is to say, the [three] indeterminate dimensions, is the same as the case of the determinate dimensions in it. And he asserts that it is impossible but that a primary form settle upon the primary matter prior to the settlement upon it of the primary dimensions. And many absurdities follow from this view. » (*De substantia orbis*, cap. I, trad. Hyman, p. 63) [↑](#footnote-ref-207)
208. « We say now: As for the adherents of the first doctrine, i.e., those who held that dimensions are principles of a thing through which matter is constituted, they necessarily have to suppose that dimensions are substances, since they are principles through which prime matter is constituted, and that they [are that which] makes known the quiddity of the individual substance. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen 2010, p. 90.326) [↑](#footnote-ref-208)
209. « Their mistake was to assume that corporeality is generically stable, that is, to think that it is imperishable or stable on the condition that it is an accident and to think that it is stable on the condition that it is forma. According to this view, it is necessary [to assume] that prime matter is informed not only through the dimensions but rather through a multiplicity of accidents which are inseparable from prime matter and common to [all] simple bodies. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 92.328) [↑](#footnote-ref-209)
210. « As it appears from Ibn Sīnā’s words, and that the composite of this form and prime matter is the substance which has corporeality, that is to say the three dimensions, as an accident, and [that] this is what is signified by the term ‘body,’ or [rather] ‘corporeality’ (since a paronymous term, as said before, is most appropriate to signify this [accidentality] as far as it is conceived in this way), then, upon my life, this is a preposterous view… » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 92.328). [↑](#footnote-ref-210)
211. « For that reason, universals are second intentions, while the things of which they are accidents are first intentions (the difference between first and second intentions has been stated in detail in the discipline of logic). All this is self-evident for those who practise this discipline. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 77.270) [↑](#footnote-ref-211)
212. « The demonstrations employed by Ibn Sīnā in this science [of metaphysics] in order to show [the existence] of the first principle are, on the other hand, altogether dialectical and untrue propositions, which do not state anything in an appropriate manner, as can be seen from the counter-arguments set forth by Abū Hāmid [al-GhazāIī] against these [propositions] in his book on The Incoherence [of the Philosophers]. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 24.14) [↑](#footnote-ref-212)
213. « It is known that true relation is a particular reciprocal relation, since the universals do not exists outside the soul and are only abstracted from the particular by discursive thought. » (*Comm. magnum in Met.* 1543, ed. Genequand, pp. 128–129) [↑](#footnote-ref-213)
214. « Deinde dixit : *Vivum autem universale*, etc. Demonstratur per hoc quod ipse non opinatur quod diffinitiones generum et specierum sunt diffinitiones rerum universalium existentium extra animam ; sed sunt diffinitiones rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui agit in eis universalitatem, Et quasi dicit : et non attribuitur esse diffinitionum speciebus et generibus, ita quod ille res universales sint existentes extra intellectum. Vivum enim universale aut nichil est omnino, aut esse eius est posterius ab esse rerum sensibilium, si est aliquid universale ens per se. » (CMDA I.8, 12.21–26) [↑](#footnote-ref-214)
215. « Et dixit : *Dicamus igitur quod sensus non est in actu, sed in potentia*, etc. Idest, dicamus igitur in respondendo quod sensus non est ex virtutibus activis, que agunt ex se absque eo quod indigeant in actione que provenit ab eis motore extrinseco, sed sunt ex virtutibus passivis, que indigent motore extrinseco. Et ideo non sentiunt ex se, quemadmodum combustibile non comburitur ex se absque motore extrinseco, scilicet igne. » (CMDA II.52, 210.29‒37) [↑](#footnote-ref-215)
216. « Et potest intelligi sic : et necesse est ut sit de virtutibus passivis ita quod proportio sensus ad sensibilia sit sicut proportio intellectus ad intelligibilia. Et secundum hoc in ordine sermonis erit transpositio, et tunc debet legi sic : Oportet igitur ut dispositio eius sit secundum similitudinem: sicut sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia... » (CMDA III.3, 382.26–30) [↑](#footnote-ref-216)
217. « The thinking part of the soul must therefore be, while impassible, capable of receiving the form of an object (πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ); that is must be potentially identical in character with its object without being the object (τι τοιοῦτον ἕτερον). Mind must be related to (ὁμοίως ἔχειν) what is thinkable, as sense is to what is sensible (τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά). » (*De anima* III.4, 429a14–18, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-217)
218. „...opinatus est Thémistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti. Et hoc idem fecit Alexandrum credere quod intellectus qui est in nobis est compositus aut quasi compositus ex intellectu agenti et ex eo qui est in habitu, cum opinatur quod substantia eius qui est in habitu debet esse alia a substantia intellectus agentis. » (CMDA III.36, 496.481‒87) [↑](#footnote-ref-218)
219. Sur la différence entre Thémistius et Alexandre en ce qui concerne l’interprétation originale de l’intellect dans *De anima* III, voir Bormann 1982, 6–20. [↑](#footnote-ref-219)
220. « Now if thinking is analogous to perceiving (τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι) (for the soul, as we also said earlier, makes judgments and becomes acquainted with [things] through both of these), then the intellect, too, would be in some way affected by the objects of thought, just as perception is by the objects of perception, and here too ‘would be affected’ has to be understood in just the same way [as with perception] (τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέον παραπλησίως). It is, in other words, more appropriate to say that [the intellect] would be ‘completed’ to the fullest extent by being advanced from potentiality to actuality (εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος). And it is obvious that [it is advanced] from potentiality (ἐκ δυνάμεως, δῆλον). That is why we do not always think (διὰ γὰρ τοῦτο οὔτε αἰεὶ νοοῦμεν), nor even always think the same things rather than different things at different times (τὰ αὐτὰ αἰεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα); this in fact is a sign that this intellect exists in potentiality (σημεῖον τοῦ δυνάμει εἶναι τοῦτον τὸν νοῦν), since there can be no transition from one activity to another unless a potentiality remains (δυνάμεως ὑπομενούσης) to display the different activities. » (*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒15, trad. Schroeder, pp. 77‒78) [↑](#footnote-ref-220)
221. « Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme. » (CMDA III.5, 398.340–43) [↑](#footnote-ref-221)
222. « Non ita quod intellectus materialis intelligat ipsum et propter illud intelligere fiat continuatio cum hoc intellectu, sed continuatio istius intellectus nobiscum est causa eius quod intelligit ipsum et intelligimus per ipsum alias res abstractas. » (CMDA III.36, 484.138–42) [↑](#footnote-ref-222)
223. « Et ista est dispositio intellectus in comprehendendo alietatem que est inter formam et individuum ; comprehendit enim formam per se, et comprehendit individuum mediante sensu. » (CMDA III.9, 422.47–50) [↑](#footnote-ref-223)
224. « Et dixit : Et quod accidit in intellectu, etc. Idest, et intelligendum est hoc quod diximus de hac intentione universali, scilicet passione que est in intellectu, quod est tantum receptio sine transmutatione, sicut receptio picture in tabula. » (CMDA III.14, 430.50–54) [↑](#footnote-ref-224)
225. « Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino. » (CMDA II.121, 317.17‒20) [↑](#footnote-ref-225)
226. « Et dixit *secundum quod est in hac dispositione, et in intentione* observando se ab intentionibus quas recipit intellectus ; ille enim sunt universales, iste vero tantum sunt iste. » (CMDA II.121, 317.32‒35) [↑](#footnote-ref-226)
227. « Et dixit etiam in tractatu quem fecit de Intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione. » (CMDA III.5, 394.217–19) [↑](#footnote-ref-227)
228. « Continuatio igitur intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum duarum partium cum eo, scilicet partis que est de eo quasi materia, et partis que est de ipso (scilicet intellecto) quasi forma. » (CMDA III.5, 404.507–12) [↑](#footnote-ref-228)
229. « Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma ymaginata… » (CMDA II.63, 225.53–55) [↑](#footnote-ref-229)
230. « Sensus, cum hoc quod comprehendunt sua sensibilia propria, comprehendunt intentiones individuales diversas in generibus et in speciebus; comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis, et intentionem huius equi individualis, et universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium. » (CMDA II.63, 225.44–50) [↑](#footnote-ref-230)
231. « Declaratum est enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato ; et ista virtus est ilia cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum. Virtus igitur cogitativa est de genere virtutum existentium in corporibus. » (CMDA III.6, 415.62‒68) [↑](#footnote-ref-231)
232. « Sed cum aliquis intuebitur omnes sermones istius viri et congregabit eos, videbit ipsum opinari quod, quando intellectus qui est in potentia fuerit perfectus, tunc intelligentia agens copulabitur nobiscum, per quam intelligemus res abstractas, et per quam faciemus res sensibiles esse intellectas in actu, secundum quod ipse efficitur forma in nobis. » (CMDA III.36, 484.128–134) [↑](#footnote-ref-232)
233. « Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne, propter hoc quia hee due actiones reducte sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea. Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia ; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones. » (CMDA III.18, 439.71–76) [↑](#footnote-ref-233)
234. « Et Alexander videtur hoc opinari in primis perfectionibus anime, et est contra Aristotelem et contra ipsam veritatem. » (CMDA I.88, 118.77‒79) [↑](#footnote-ref-234)
235. « Deinde dixit : Utrum vita est in uno istorum, etc. Idest, et perscrutandum est, cum hoc, utrum illud quod dicitur vita est in una aliqua istarum quinque virtutum, aut in pluribus una, aut in omnibus. » (CMDA I.89, 120.41‒44) [↑](#footnote-ref-235)
236. « I have been arguing that the psychological systems whose operations ‘present the world to thought’ constitute a natural kind by criteria independent of their similarity of function; there appears to be a cluster of properties that they have in common but which, *qua* input analyzers, they might perfectly well not have shared. We can abbreviate all this by the claim that the input systems constitute a family of modules: domain-specific computational systems characterized by informational encapsulation, high-speed, restricted access, neural specificity, and the rest. » (Fodor 1983, 101) [↑](#footnote-ref-236)
237. « Quare autem dicitur 'positio de unitate formarum' non satis intelligo. » (cit. podle Birkenmajer 1922, 60) [↑](#footnote-ref-237)
238. « Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per numerationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem quaestio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem. » (CMDA III.5, 401.424‒402.431) [↑](#footnote-ref-238)
239. « Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est aeterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus ; hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam. » (CMDA III.5, 406.575‒407.581) [↑](#footnote-ref-239)
240. « Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu. » (CMDA III.5, 404.501‒503) [↑](#footnote-ref-240)
241. « Intellectum enim videtur impossibile attribui alicui membro corporis. Et debes scire quod ista dubitatio non sequitur hic nisi quia non determinatur utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes (ita quod divisio anime in suas partes sit sicut pomi in odorem colorem et saporem), so aut est una propter unam naturam communem, et plura quia ista natura habet diversas virtutes… » (CMDA I.92, 123.25–32) [↑](#footnote-ref-241)
242. « Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen perfectio dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander. » (CMDA III.5, 405.528–33) [↑](#footnote-ref-242)
243. « Et dixit : *Oportet igitur*, etc. Et intendit per istum intellectum materialem ; hec igitur est sua descriptio predicta. Deinde dixit : *et intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne*. Et intendit per istum illud quod fit, quod est in habitu. Et hoc pronomen “*ipsum*” potest referri ad intellectum materialem, sicut diximus ; et potest referri ad hominem intelligentem. » (CMDA III.18, 437.18–438.24) [↑](#footnote-ref-243)
244. « We have no evidence (οὐδέν πω φανερόν) as yet about mind or the power to think (περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως); it seems to be a widely different kind of soul (ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι), differing as what is eternal from what is perishable (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ); it alone is capable of existence in isolation from all other psychic powers (τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι). » (*De anima* II.2, 413b24‒27, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-244)
245. « Tertia autem questio (et est quomodo intellectus materialis est aliquod ens et non est aliqua formarum materialium neque etiam prima materia) sic dissolvitur. Opinandum est enim quod iste est quartum genus esse. Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud. » (CMDA III.5, 409.654–62) [↑](#footnote-ref-245)
246. « Et ex hoc modo possumus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus. Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simplicité, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse aeterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper. » (CMDA III.5, 407.594–600) [↑](#footnote-ref-246)
247. « 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-247)
248. « Potest enim intelligi secundum Alexandrum quod intendebat per *intellectum in potentia* preparationem existentem in complexione humana, scilicet quod potentia et preparatio que est in homine ad recipiendum intellectum in respectu uniuscuiusque individui est prior tempore intellectu agenti ; simplicité autem intellectus agens est prior. » (CMDA III.20, 444.13–18) [↑](#footnote-ref-248)
249. « Nos autem, cum vidimus opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles, et invenimus verba Aristotelis manifesta secundum nostram actualisationem, credimus quod ista est opinio Aristotelis quam nos diximus, et est vera in se. » (CMDA III.20, 446.93–447.97) [↑](#footnote-ref-249)
250. « Et cum dixit : *Et quod est in potentia est prius tempore individuo*, potest intelligi per tres opiniones eodem modo. Secundum enim nostram opinionem, et Themistii, intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis quam intellectus agens ; et secundum Alexandrum intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse aut generationem, non secundum continuationem. » (CMDA III.20, 447.106–13) [↑](#footnote-ref-250)
251. « Cum declaravit naturam intellectus qui est in potentia, et qui est in actu, et dedit differentiam inter ipsum et virtutem ymaginationis, incepit declarare quod necesse est tertium genus intellectus esse et est intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu. » (CMDA III.17, 436.8–13) [↑](#footnote-ref-251)
252. « Et quod est in potentia prius est tempore in individuo ; universaliter autem non est neque in tempore. Neque quandoque intelligit et quandoque non intelligit. Et cum fuerit abstractus, est illud quod est tantum, et iste tantum est immortalis semper. Et non rememoramur, quia iste est non passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis, et sine hoc nichil intelligitur. » (CMDA III.20, 443.1–8) [↑](#footnote-ref-252)
253. « Et cum dixit : *Neque est quandoque intelligens et quandoque non intelligens*, impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum neque secundum Themistium neque secundum Alexandrum. » (CMDA III.20, 447.121–23) [↑](#footnote-ref-253)
254. « Et ex hoc apparet quod sua intellectio non est aliquid scientiarum speculativarum, sed est aliquid currens cursu rei generate naturaliter a disciplina scientiarum speculativarum. Et ideo non est remotum ut homines adiuvent se in hac intentione, sicut iuvant se in scientiis speculativis. Sed necesse est ut inveniatur illud currens a scientiis speculativis, non ab aliis. Intellecta enim falsa impossibile est ut habeant continuationem, quoniam non sunt aliquid currens cursu naturali, sed sunt aliquid quod non intendebatur, sicut digitus sextus, et monstrum in creatura. » (CMDA III.36, pp. 501.640–502.649) [↑](#footnote-ref-254)
255. « Et manifestum est quod color, licet fiat a corpore lucido, tamen differt ab eo diffinitione et essentia ; color enim, ut dicitur, est ultimum diaffoni terminati ; lux autem est complementum diaffoni non terminati. » (CMDA II.67, 232.45–49) [↑](#footnote-ref-255)
256. « Et est manifestum quod, quando conservaverimus quod dicit Aristoteles in principio istius sermonis (et posuit ipsum positione quasi manifesta per se), tunc necesse erit ut lux non sit necessaria in essendo colores moventes diaffonum nisi secundum quod dat diaffono formam aliquam qua recipit motum a colore, scilicet illuminationem. » (CMDA II.67, 232.68–233.74) [↑](#footnote-ref-256)
257. „...scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse corporale) et esse in diaffono (et hoc est esse spirituale), ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio ; et illud est esse corporale et hoc spirituale, et illud naturale et hoc extraneum. » (CMDA II.97, 277.27–33) [↑](#footnote-ref-257)
258. « Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino. » (CMDA II.121, 317.17‒20) [↑](#footnote-ref-258)
259. « First, what are ‘intentions’? According to Avicenna, they exist in the sense-object, e.g. the wolf in the passage from *De anima* 1.5 quoted above. This is a crucial point since it distinguishes Avicenna’s doctrine from many other theories on intentions and intentionality: the ‘intention’ is not in the perceiver but in the object. » (Hasse 2000, 130) [↑](#footnote-ref-259)
260. « Intellectus vero agens ad intellectum potentiae comparatur ac ad intelligibilia, quemadmodum lux solis ad perspicuum et ad colores enim lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio, ut Aristoteles ait, et similiter color est eius perfectio. Et per excellentiorem modum erit intellectus agens connaturalis perfectio intellectus potentiae ac intelligibilibus. Itaque quemadmodum colores non moventur perspicuum nisi actu luminis, ita intelligibilia non movent intellectum potentiae nisi actu intellectus agentis. » (*De intellectu* II.24, p. 437.1–10, ed. Spruit) [↑](#footnote-ref-260)
261. « Et par ce moyen vostre esprit sera delivré de toutes ces petites images voltigeants par l’air, nommées des espèces intentionelles, qui travaillent tant l’imagination des Philosophes. » (*La Dioptrique* I, ed. Tannery 6, 85.24‒27) [↑](#footnote-ref-261)
262. « Il [Descartes] sait bien que ces petits êtres voltigeants par l’air, et dont il devrait être tout rempli, que l’école appelle des espèces intentionnelles, ne sont que des chimères. (…) Elle [L’âme] ne a les voit donc point par eux-mêmes, et l’objet immédiat de notre esprit, lorsqu’il voit le Soleil, par exemple, n’est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c’est ce que j’appelle idée. Ainsi, par ce mot idée, je n’entends ici autre chose que ce qui est l’objet immédiat ou le plus proche de l’esprit, quand il aperçoit quelque chose. » (*Des vraies et de fausses ideés* IV, ed. Simon, pp. 46‒47) [↑](#footnote-ref-262)
263. « Take a grain of wheat, divide it into two parts; each part has still solidity, extension, figure, and mobility: divide it again, and it retains still the same qualities; and so divide it on, till the parts become insensible; they must retain still each of them all those qualities. For division (which is all that a mill, or pestle, or any other body, does upon another, in reducing it to insensible parts) can never take away either solidity, extension, figure, or mobility from any body, but only makes two or more distinct separate masses of matter, of that which was but one before. » (*An Essay Concerning Human Understanding* 2.8.9, ed. Nidditch & Yolton, p. 177) [↑](#footnote-ref-263)
264. « Et ideo non intendit Aristoteles per hunc sermonem quod visus indiget medio necessario, sed declarare quod, cum sensibilia fuerint distincta ab eo, impossibile erit ut sit per vacuum ut existimavit Democritus. Et est sustentatus super hoc, quod sensus indigent medio necessario scilicet, quia sensibilia, cum fuerint posita super eos, non sentient, et quod visus etiam non erit nisi per lucem, et lux non invenitur nisi per medium. » (CMDA II.74, 243.47‒54) [↑](#footnote-ref-264)
265. « Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti. » (CMDA III.5, 411.693–702) [↑](#footnote-ref-265)
266. « Reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. » (KdRV B 176). [↑](#footnote-ref-266)
267. « Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. » (SZ 7) [↑](#footnote-ref-267)
268. « Nos autem cum posuerimus intellectum materialem esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul ; et lux est efficiens colorem. » (CMDA III.37, 499.559–66) [↑](#footnote-ref-268)
269. « We notice a similar result in other varieties of soul, i.e., in insects which have been cut in two; each of the segments possesses both sensation and local movement; and if sensation, necessarily also imagination and appetition (αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν); for, where there is sensation, there is also pleasure and pain (ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή), and, where these, necessarily also desire (ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία). » (*De anima* II.2, 413b19‒23, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-269)
270. « There are many areas in which the superior mental powers of normal adult humans make a difference: anticipation, more detailed memory, greater knowledge of what is happening, and so on. These differences explain why a human dying from cancer is likely to suffer more than a mouse. It is the mental anguish which makes the human’s position so much harder to bear. Yet these differences do not all point to greater suffering on the part of the normal human being. » (Singer 2011 [1979], 52) [↑](#footnote-ref-270)
271. « Wie kann nun das Vorgegebensein der Lebenswelt zu einem eigenen und universalen Thema werden? Offenbar nur durch eine *totale Änderung* der alltäglichen Einstellung, eine Änderung, in der wir nicht mehr wie bisher als Menschen des natürlichen Daseins im ständigen Geltungsvollzug der vorgegebenen Welt leben, vielmehr uns dieses Vollzugs ständig enthalten. » (*Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 39, ed. Biemel, Husserliana 6, 151.5‒11) [↑](#footnote-ref-271)
272. « Sed illud quod fecit ilium hominem errare, et nos etiam longo tempore, est quia Moderni dimittunt libros Aristotelis et considerant libros expositorum, et maxime in anima, credendo quod iste liber impossible est ut intelligatur. Et hoc est propter Avicennam, qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica, sed in aliis erravit, et maxime in Metaphysica ; et hoc quia incepit quasi a se. » (CMDA III.29, 470.42–48) [↑](#footnote-ref-272)
273. « Sicut enim omnia possibilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descendus. Ita illic prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio. Atque ita jam habemus physicam necessitatem ex metaphysica, etsi enim mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem. » (*De rerum originatione radicali,* ed. Janet, p. 661) [↑](#footnote-ref-273)