**Hermeneutika objektivity I.**

**Božská komedie klasické metafyziky a tragédie falsafy**

**Václav Umlauf**

**(Logo)**

**Praha 2022**

**HERMAIONadresa**

Knihy lze zakoupit v internetovém knihkupectví

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

**Copyright© 2022 Hermaion. All Rights reserved.**

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

**ISBN .....(brož.)**

### Obsah (*do obsahu budou vždy přidané všechny tři díly!*)

[**1. Prolegomena k hermeneutice objektivity 11**](#_Toc102906156)

[1.1 Triadická struktura hermeneutiky 37](#_Toc102906157)

[1.2 Metafyzika a *tertium ens* 51](#_Toc102906158)

[1.3 Prehistorie objektivity 79](#_Toc102906159)

[1.3.1 Zásvětí objektivity 112](#_Toc102906160)

[1.3.2 Kosmologická substance třetího druhu 126](#_Toc102906161)

[1.3.3 Založení objektivní fyziky 149](#_Toc102906162)

[2. Falsafa a osud metafyziky 167](#_Toc102906163)

[2.1 Ambivalentní koncept substance a metafyziky (Al-Fárábí) 170](#_Toc102906164)

[2.1.1 Vznik nového vidění světa 179](#_Toc102906165)

[2.1.2 Ontoteologický rozvrh metafyziky 215](#_Toc102906166)

[2.2 Ontoteologické určení jsoucna (Ibn Ádí) 233](#_Toc102906167)

[2.3 Metafyzika objektivního jsoucna (Avicenna) 242](#_Toc102906168)

[2.3.1 Objektivní náhled na jsoucno 245](#_Toc102906169)

[2.3.2 Vznik objektivní metafyziky 266](#_Toc102906170)

[2.3.3 Ontoteologie a moderní bůh 295](#_Toc102906171)

[2.4 Jednota první vědy a poznání (Averroes) 321](#_Toc102906172)

[2.4.1 Metafyzika první substance 334](#_Toc102906173)

[2.4.2 Pravdivé poznání reality 356](#_Toc102906174)

[2.4.3 Intelekt a jednota osoby 379](#_Toc102906175)

[2.4.4 Diafanum a svět života 423](#_Toc102906176)

[2.5 Tragický osud metafyziky 454](#_Toc102906177)

[Použité zkratky 473](#_Toc102906178)

[Index locorum 474](#_Toc102906179)

[Jmenný a věcný rejstřík 479](#_Toc102906180)

[Literatura 487](#_Toc102906181)

***In memoriam všech obětí moderny a postmoderny***

Stav současné vědy připomíná příběh o stavbě babylonské věže z knihy *Genesis*. Starozákonní Bůh přinutil lidi mluvit mnoha různými jazyky, aby nemohli společně pracovat na stavbě města a věže. Vědecká činnost nadnárodních korporací se dnes považuje za vědu, jaká je sama o sobě; tato založená věda je považována za přísně objektivní činnost; tento druh objektivity je stanoven jako základ filozofie v podobě první vědy; tato podoba první vědy se nazývá Aristotelova metafyzika; tento druh metafyziky je nakonec považován za nejvyšší formu lidské lásky k moudrosti. Zkoumání objektivity prováděné výhradně v takto zmatené podobě se vystavuje riziku, že bude zásadně chybné. Hermeneutika nemůže převzít předsudky, které umožnily vznik objektivity a pak přešly do novověké racionality. Tento filosofický směr dostal na začátku 14. století název *via Modernorum*. Nejasnosti skryté na počátku moderny přispěly k tomu, že takto založená filosofie ztratila zakládající význam první vědy. Speciální vědy vzniklé od 17. století mají vlastní metodologii, ale pořád stojí na filosofických konceptech scholastické moderny. Nový náhled na svět daný vznikem objektivity na *via Modernorum* zůstal jako základ speciálních věd. Novověké vědy proto obsahují skryté předpoklady a konflikty, které jsou dány faktem jejich vzniku z moderní metafyziky. Postmoderna je napojena na modernu a na její objektivní vidění světa, takže stojí před stejnými problémy. Objektivní myšlení charakterizuje specifická forma logického omylu zvaného *circulus vitiosus*. Počátek objektivity obsahuje faktory, které způsobily její zánik. Ten přišel v současné epoše nihilistické fáze metafyziky, kdy první věda přestala existovat pro myšlení jako dominantní úkol. Předložený výklad zkoumá nejasnosti a konfliktní momenty, které stály u vzniku objektivity a dnes skrytě určují její současnou krizi a možný zánik. Esej musí najít jiný výchozí bod zkoumání, který přechází metafyziku. Objektivní metafyzika nemůže zkoumat svůj vlastní počátek, protože to je skutečnost jiného řádu bytí a pravdy. Hermeneutika založená na výkladu mystérií existovala dávno před metafyzikou a dokonce předcházela první filosofii. Nejstarší umění výkladu proto může tento úkol zvládnout. Základní úkol hermeneutiky určuje nápis na Defské věštírně, který říká: „Poznej sám sebe!“ Sebepoznání dané jako božský úkol podává další důvod, proč metafyzika nemůže poznat sama sebe. Objektivní náhled nezpůsobil jen změnu ve vidění světa, ale změnilo se také sebeporozumění moderního člověka. Zmizela původní jednota osoby, kterou moderna nahradila sbírkou různých substancí a hypostází. Koncept moderního boha šel stejnou cestou. A na konci 19. století zmizel v pozitivismu i moderní bůh, protože v přicházející epoše metafyzického nihilismu už na něj nezbyla žádná rozumná činnost. Po smrti moderního boha a moderního subjektu přišly ke slovu postmoderní vědy, aby zaplnily vzniklou prázdnotu smyslu. Tyto vědy se konstituovaly v myšlenkovém prostoru objektivní metafyziky moderny, proto nemohou pravdivě zkoumat vlastní počátek. Současné sociální vědy váhají jako Buridanův osel mezi dvěma přístupy k epistemologii. Wilhelm Diltheypřivedl vědy o člověku k volbě mezi objektivistickým *Erklären* a *Verstehen*. Deterministická explikace zakládá model přírodních věd a hermeneutické porozumění určuje metodologii humanitních věd. Typická dichotomie tohoto typu probíhá mezi behavioristickou a humanistickou psychologií, mezi pozitivistickým a hermeneutickým vztahem k dějinám a k humanitním vědám. Sázka na plnou objektivitu v deterministickém modu *Erklären* přinesla v humanitních vědách smrt dějinně jednajícího subjektu. Nihilistická epocha humanismu nepotřebuje osobu jako aktuálního a reálného činitele v dějinách. Postmoderní vědy o člověku založené na strukturalismu jsou dány skrze základní fakt, že se něco změnilo na šachovnici lingvistických hodnot určených vzájemnými diferencemi. Ferdinand de Saussure vytvořil základy všeobecné lingvistiky v letech 1906‒11. V synchronické struktuře jazyka platí, že každá změna v systému jazykových diferencí a opozic produkuje nové uspořádání lingvistických významů a hodnot (*valeur*). Klasické myšlení přivádělo člověka ke kriticky zdůvodněnému základu věcí. Dnešní nihilistické myšlení pouze konstatuje iracionální změny systému a my se máme těmto změnám stejně iracionálně přizpůsobovat. Objektivní vědění o člověku přešlo do věku plného metafyzického nihilismu. To ukázal Foucaultůvrozbor různých forem épistémé, které formují sociální vědy a společnost od konce 18. století. Vědy o člověku sledovaly vývoj filosofie, která vstoupila do období metafyzického nihlismu. Přijetí objektivity přivedlo na slepou cestu i karteziánsky pojatou filosofii. Husserlova fenomenologie odmítla otázku po dějinném subjektu jako předsudek. Smysl světa daný ve výkonu dějinného porozumění neodpovídá přísným nárokům absolutního náhledu na fenomén, jak se ukazuje v prožitkovém proudu čistého vědomí. Toto tzv. „čisté vědomí“ představuje pouhý filosofický konstrukt, protože je postulované mimo existenci světa a mimo existenci reálné osoby. Husserlovy přednášky v Paříži (*Pariser Vorträge*, 1928) založily novou formu kartezianismu. První filosofie si nárokuje statut přísné a ideální vědy založené na evidenci obsahů vědomí a na popisu takto dané prožitkové struktury.

Nárok Husserlovy fenomenologie na evidentní objektivitu v absolutně daném subjektu popřela hermeneutika fakticity, která radikálně novým způsobem otevřela klasickou otázku fundamentálního porozumění existence a smyslu bytí. Martin Heidegger zformuloval program hermeneutické fenomenologie ve stejné době, kdy Ludwig Wittgenstein publikoval *Logicko-filosofický traktát* (1921). Studie absolutně založené logické objektivity prosadila objektivní obraz světa konstruovaný na základě formální analýzy jazyka. Analytická filosofie provádí novou apoteózu vědecké objektivity, v níž se jakákoliv vazba na celek jsoucího odmítá jako metafyzický předsudek předešlých věků spojený se subjektivním prožíváním. Husserl vytvořil podobnou formu objektivity na úrovni čistého vědomí. Protože analytická filosofie byla slepá ke skutečnému běhu světa a dějin mimo jazyk, zvolila stejnou fatální cestu k metafyzickému nihilismu, jako karteziánská fenomenologie. Ideální jazyk konstruovaný podle principů logiky a vybavený přesně danými významy se ukázal být stejným akademickým mýtem jako Descartovo a Husserlovo transcendentální vědomí. Plná objektivita založená na neopozitivistické dedukci ve stylu díla Rudolfa Carnapa *Der logische Aufbau der Welt* (1928) se stala v postmoderní filosofii nedosažitelným ideálem. Pojetí objektivity prosazované analytickou filosofií se ocitlo v krizové situaci završené kritikou analytických výroků a odmítnutím atomisticky pojaté reference. Analytičtí filosofové sami potvrdili ve druhé polovině 20. století, že neopozitivismus a logický formalimus nebyl schopen vyřešit otázky reference, verifikace, smyslu a pravdy událostí v reálném světě. Objektivita v rámci analytické filosofie nebyla dostatečně objektivní, protože nebyla schopna vytvořit základ pro metodologii věd. Karl Popper v díle Logik der Forschung (1935) zrušil neopozitivistickou definici vědecké metody založenou na logické dedukci. Popper vrátil teorii vědy k indukci pomocí metody falsifikace a pozorování reálných faktů, ale cena za záchranu objektivní vědy byla vysoká. Věda přišla o ideál deduktivně určeného zkoumání reality, kterou Aristotelovo dílo *Druhé analytiky* postulovalo jako nezbytnou podmínku pravdivého vědeckého poznání. Současná metodologie vědy dekonstruovala pojetí objektivity jako absolutního vědění, které stojí mimo dějinné působení (*Wirkungsgeschichte*). Tento omyl se sice podařilo korigovat, ale nutnou cenou byla byla další krize vědecké objektivity. Thomas Kuhn upozornil na paradigmatické změny ve vědě, které anulují předešlé poznatky jako nevědecké. Paul Feyerabend přidal k paradigmatickým změnám také socio-kulturní a politickou podmíněnost vědeckého bádání. Protože věda je ovlivněna společností a politickými strategiemi, její normy vědeckosti mají základ i mimo oblast samotné vědy. Filosofie neostrukturalismu a dekonstrukce dala objektivitě finální ránu z milosti. Nekonečné přenášení *ad hoc* daného významu způsobilo že objektivita se změnila na nihilistickou variantu pragmatismu, na sofistiku a na teorii univerzálně pojaté metafory.

Krize objektivity ve vědách je spojena s krizí subjektu, který přestal být existující osobou jednající ve společně chápaném světě. Po zmizení osoby z první filosofie došlo k disjunkci mezi existujícím člověkem a jím zkoumaným světem. Osoba byla v moderní a postmoderní filosofii zrušena dvojím způsobem. Buď byla osoba zredukována na čisté vědomí subjektu, které eviduje essenciální obsahy prožitků neexistujících v reálném světě. Nebo se člověk změnil na čistou formu řeči a jazyka daných mimo subjekt (*speech-acts*, *language-games*), který sám v sobě zrcadlí svět v modu postmoderní idolatrie. V prvním případě je subjekt redukován na evidenci obsahů absolutního vědomí, ve druhém případě tvoří neoddělitelnou část neutrálních procesů jazyka. Transcendentální egologie a strukturalismus nepotřebují reálnou osobu, která poznává reálný svět. Místo reality se sleduje pohyb eidetických významů v transcendentálním subjektu nebo Šivův tanec virtuálních diferencí, který vytváří a destruuje *ad hoc* dané struktury. Krize filosofie jazyka završila doprovodnou krizi epistemologie a obě potvrdily zánik metafyziky v epoše filosofického nihilismu. Zaniklou metafyziku vystřídala současná módní vlna dekonstrukce a kognitivní neurofyziologie. Tyto nihilistické formy první vědy tvrdí, že mohou garantovat pravdivé a celostní poznání světa a člověka. Co je svět a realita mimo subjektivní reprezentaci platnou objektivně, to přestalo být vědecky poznatelné již od dob Kantovy *Kritiky čistého rozumu*. Krize objektivity se primárně týká postavení subjektu. Útok na metafyziku z pozice absolutní vůle k moci připomíná také fyzikům, že svět přírodních věd je tvořen skrze perspektivu subjektu. Svět se stal na konci 19. století aspektem demiurgické vůle postmoderního subjektu. Friedrich Nietzsche zdůrazňuje, že lidská vůle se zjevuje v podobné formě jako přírodní síly. Vůle vědce se zásadně neliší od fyzikálních silových polí, které utvářejí okolí podle vlastní perspektivy akce a reakce. Lidská vůle vidí svět v individuálním úhlu pohledu, který formuje životní síla, taktéž daná individuálně. Takto ozvláštněná vůle silově determinuje každé jednání, včetně zdánlivě nezaujatého pohledu vědce. První teoretický nihilista vidí něco podstatného z dění světa, který nazírá v aktu původního vidění vůle.

„A nakonec vědci z celého souboru něco vynechali, aniž by to věděli: onen nutný perspektivismus, díky němuž každé centrum moci – a nejen člověk – konstruuje směrem od sebe celý svět, to jest měří jej, ohmatává a utváří podle své vlastní síly... Zapomněli započítat tuto sílu *utvářející* perspektivu do tak zvaného ,pravého bytí‘... Přeloženo do filosofického jazyka to znamená: být subjektem...“ [[1]](#footnote-1)

Nietzsche tvrdí, že badatelé pozorují svět skrze subjektivní vůli k moci. Ta určuje skrytý způsob, jak se fyzikální fenomén dává příslušnému vědci. Pojmy typu „pravé bytí“ či „objektivní svět“ jsou produkty fiktivního zásvětí ducha, které je třeba rozbít kladivem nové filosofie. Nietzsche trvale polemizuje s Kantovým pojetím objektivity. Proto identifikuje tuto skrytou perspektivu jako individuálně utvářenou vůli k moci, jež se schovává za idealizovaný platonismus a objektivismus vědy. Nietzsche na konci cesty k moderní objektivitě a na konci německého idealismu konstatuje nihilismus západní metafyziky a smrt modeního boha, kterého si tato metafyzika vytvořila ke svému obrazu. Ideální forma poznání objevená Platonem a pak kriticky revidovaná Kantem se završila v projektu nihilistické metafyziky, kterou nabízí Nietzsche. Obrat k metafyzickému pojetí pravdy jako objektivní správnosti se završil v nihilistickém subjektu vědy vybaveném absolutní vůlí k moci. Exaktní věda je jen zdánlivě objektivní. Věda v epoše metafyzického nihilismu slepě sleduje skrytou logiku vůle k moci a bohužel tuto skrytou manifestaci demiurgické vůle už nemůže vidět. Humanitní vědy po smrti západního subjektu vytěsnily ve strukturalismu i subjektivní perspektivu danou vůlí k moci, kterou etabloval Nietzsche. Ve humanismu jako strukturalismu a jeho současných podobách daných binárně a digitálně zmizel i nihilistický subjekt nesoucí absolutní vůli k moci. Pro hermeneutiku představuje citát o neviditelné perspektivě vědy důležité znamení na cestě vedoucí k filosodickému zkoumání objektivity. Nietzsche vidí objektivní přírodní vědu z pozice metafyzického nihilismu, který završil tisíciletou cestu od klasické metafyziky k současné objektivitě. Vědci jsou slepí ke vzniku objektivity, protože vidí svět skrze neviditelné působení vůle k moci. Objektivní myslitelé nemohou vidět fundamentální způsob, jak tento smysl jsoucna přišel do dějin a jak založil objektivní vidění světa a člověka. I matematika jako absolutně axiomatická objektivní věda od působení Kurta Gödela uznává, že její poznání řídí princip neúplnosti. Uvnitř objektivního myšlení vědy existuje sféra iracionality a zapomnění ve stylu archaické božské síly zvané Léthé. Toto specifické zapomnění dané uvnitř objektivity způsobuje, že moderní věda je určitým způsobem slepá ke skryté realitě k fundamentálnímu způsobu, jak realitu zkoumá. Opět platí, že nikdo nemůže vědecky zkoumat vlastní narození a svůj počátek.

Metafyzický nihilista Nietzsche uzavřel epochu postmoderního myšlení zahájeného Suárezem a Descartem. Moderna začala ve druhé polovině 13. století, kdy scholastikové latinského Západu odkryli zjevování jsoucna skrze objektivní formu metafyziky. Západní scholastikové vyvinuli toto poznání reality v návaznosti na učení Platona a Aristotela předávané pozdně antickými, arabskými a židovskými mysliteli, zejména neoplatonským Avicennou a aristotelským Averroesem. Hermeneutika musí ukázat, jak se změnil epochální smysl jsoucna v  náhledu objektivního myšlení. Dějiny novověké filosofie ukazují, že objektivita nenahlédne do vlastní podstaty vytvořené během jejího vzniku. Objektivita představuje z hlediska hermeneutiky zvláštní jev daný dějinnou konstelací objektivně určeného smyslu jsoucna, který je třeba vyložit z hlediska řeckého pojetí archaické pravdy (ἀλήθεια). Věda je objektivní proto, že určení jsoucna, substance, boha, světa atd. dostalo objektivní charakter v určité konstelaci myšlení. Výklad dějinně určené objektivity proto nemůže být objektivní, nýbrž pravdivý ve smyslu archaické pravdy. Objektivita není schopna dějinného myšlení. To by musela nejprve najít odpověď na otázku, kdy a proč se stala myslitelsky směšnou a rozporuplnou a proč má v sobě zabudovaný mechanismus vlastního zániku. Z filosofických disciplín má jedině hermeneutika přímý a bezprostřední vztah k počátku první filosofie. Hermeneutika je archaická v řeckém smyslu slova, které znamená počátek něčeho nového (ἀρχή). Stejné slovo označuje vládu nad následnými ději danými ustavující silou tohoto počátku. Schopnost vidění skrytých dějů existovala dávno před metafyzikou: ve starověkých mystériích, v múzickém vidění světa podaném rapsódy, v antické tragédii a v první filosofii. Hermeneutika vnímá sílu počátku „kriticky“ ve smyslu původního homérovského rozpoznávání (κρίνω). Kritické poznání se váže na proměnlivou situaci a na rozlišující schopnosti válečníka (τάχιστα ἔκριναν μέγα; *Odys.* 18.264). Odysseova síla prozíravosti (μῆτις) je v homérském eposu chválena na mnoha místech. Jeho schopnost kritického rozlišování má téměř božský charakter. Tento válečník okamžitě reaguje na proměnlivý celek božských, lidských a přírodních sil v praktickém jednání. Praktická schopnost předvídání doplnila dar věštce nahlížet celek kosmických sil v teoretickém vidění. Rapsód typu Homéra pak v závislosti na této formě teoretického vědění podal celý příběh božských a lidských aktérů Trojské války. Myšlení Parmenida zachytilo původní sílu tohoto počátku skrze dění bytí zjevené bohyní Pravdy. Parmenida vedou ke zdroji pravdy sluneční múzy Heliády, proto má první filosofie múzický charakter. Celek světa daný v mystériích přešel skrze Parmenidův epos a Hérakleitovy pythické výroky do epochálně nového typu moudrosti, která dbá na působení původního počátku bytí. Po zavedení metafyziky se otázka po bytí změnila na otázku po smyslu jsoucna a toto vidění a vědění nakonec dostalo akademický charakter. Proměny filosofického vidění a pojetí pravdy je třeba vyložit v souvislém celku antiky a scholastiky. Hermeneutika objektivity sleduje dění této archaické formy pravdy jako odhalenosti dějinně zjevovaného bytí jsoucna v západní metafyzice. Výklad objektivity musí podobným způsobem najít a vyložit epochální obraty myšlení, které umožnily vznik objektivně daného jsoucna v metafyzice. Transformace metafyziky na objektivní formu myšlení tvoří zvláštní fenomén vztažený k počátečnímu a krytému dění samotného bytí. Dění pravdy tohoto typu představuje neviditelný fenomén pro objektivní myšlení.

Trojskou válku iniciovanou únosem Heleny vystřídala gigantomachie o substanci. První filosofie byla unesena podobným způsobem a změnila se na metafyziku. Substance tvoří její největší poklad. Pevnost metafyziky prolomili současní nihilisté všeho druhu trojským koněm dekonstrukce a tzv. *post-truths*. Tito vítězní nájezdníci přijeli na koni instrumentálního rozumu a nyní provádějí neoliberální plenění celé zeměkoule. Slavná věta dialogu *Sofistes* tvrdí, že kvůli vzájemným sporům různých myslitelů (πρὸς ἀλλήλους) existuje nějaká forma gigantomachie (γιγαντομαχία τις) daná ohledně substance (περὶ τῆς οὐσίας; *Soph*. 246a4–5). Určitým zájmenem se definují spory a tehdy známí aktéři Platonovy doby. Ale povaha gigantomachie o substanci není jasně určena, což dokládá neurčité zájmeno. Myslitelé po Platonovi mají stejně jako on určitou volnost v určení základního rámce sporu, ale vycházejí z již daných určení substance definované předešlými zápasy. Předložená interpretace chápe gigantomachii jako zápas o po-odkryté určení objektivní substance. Archaická schopnost rozlišování musí přesně rozlišit různé formy objektivity. Dějiny myšlení jsou v posledku určeny dějinnými proměnami pravdy jako skrytě působící archaické *alétheia*, kterou je třeba znovu vidět, kriticky rozlišit a nezastřeně hermeneuticky popsat. Tímto způsobem Odysseus sledoval působení a výzvy bohyně Athény a Homér podobným způsobem odpověděl na výzvu Múz. Toto skryté dění múzické pravdy zakládá epochální běh dějinnosti, který vznikl skrze tisícileté působení archaického myšlení. Tragikové přecházeli vznik metafyziky a byli současníky prvních filosofů. V epoše první filosofie začalo myšlení odpovídat na novou výzvu první řecké moderny. Múzický, tragický a archaicky-filosofický způsob moudrosti potřebuje umění hermeneutiky k tomu, aby rozlišil původní dějinné podoby pravdy od pozdějšího obratu k objektivitě. Archaické vidění pravdy harmonicky napojené na bytí božského celku kosmu se změnilo na myšlení moderního subjektu. Metafyzika latinského Západu vedla téměř dvě tisíciletí metafyzickou válku, jejíž oficiální historii psali pouze vítězové. A ti zničili sami sebe v epoše dokonaného metafyzického nihilismu dneška. Metafyzika sleduje skryté proměny bytí jsoucna provedené jak moudrým tak nihilistickým způsobem. Průlom modernistů do myšlení 13. století určil základní modus objektivního vědění skrze velmi problematické pojetí substance a pravdy. Celek jsoucna přestal být metafyzickým problémem. Moderní subjekt dal skrze objektivní metafyziku sám sebe jako základní problém filosofie. Tato fundamentální disharmonie myšlení zplodila současný metafyzický nihilismus. A konfliktní myšlení jej udržuje v chodu skrze instrumentální racionalitu drtící poslední zbytky původní moudrosti latinského Západu do digitální podoby databázově dané učenosti. Kde mluví zbraně a nihilistické násilí, tam mlčí Múzy. Objektivita se vítězně ukazuje skrze své působení skrze pojetí pojetí pravdy, vědeckou metodologii a použité koncepty. Historie této kruciáty se představuje jako dominanta civilizace Západu. Hegeliánská filosofie se tváří jako završení dějin tohoto myšlení. Objektivní pohled jde od nihilistického konce dějin myšlení k počátku filosofie.

Hermeneutický pohled jde přesně opačně, od počátku k tomu, co tento počátek založil jako následek. Od objektivních dějin filosofie nelze jít k dějinnosti, protože ta nemá objektivní charakter. Myšlení nemůže zkoumat něco co není. Hermeneutické zkoumání objektivity nezakládá Hegelova a Gadamerova otázka dějinného působení ve vědomí subjektu (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Tato forma hermeneutiky je nesena nihilistickým viděním reality, protože je zasazena do filosofie a do ideologie německého idealismu 19. století. Tuto epochu myšlení ukončili Nietzsche a Marx, kteří poslali tento subjekt a jím vytvořený svět politické ideologie a filosofického idealismu na hřbitov postmoderních idejí. Archaickou hermeneutiku zajímá dění samotné dějinnosti bytí vázané na filosofickou otázku po bytí jsoucna. Historické události a dějiny moderní filosofie spojené se vznikem objektivity se manifestují díky skrytému pohybu dějinnosti samotného bytí. Úvodní pojednání o krizi objektivity v epoše současného myšlenkového nihilismu ukázalo, že být objektivní neznamená být pravdivý ve smyslu archaické *alétheia*. Původní dění pravdy se vztahuje k tragické moudrosti, která hledá původní stav světa a božských sil. Hermeneutika sledující Sokratovu kritickou a pythickou cestu k moudrosti musí najít a pravdivě popsat temnou a nejasnou část fenoménu objektivity. Z této původní temnoty archaického bytí a tragického myšlení vyšel pozitivní koncept objektivity manifestovaný v dějinách filosofie. Objektivita nebyla a nyní je, protože někde a nějak vznikla v dějinách myšlení. Skryté dění bytí jsoucna a jeho reflexe dává do dějinné manifestace tu či onu pozitivní formu objektivity. Navržené rozlišování je dáno vzhledem k dění počátku, které ukazuje Odysseova archaická *métis*. Hermeneutika zaměřila filosofickou *métis* na odkryté dění bytí jsoucna v modu „být v *alétheia*“. Takto daný smysl dějinnosti se manifestuje v aktu kritického rozlišování a souzení. Moudrý a prozíravý člověk chce vědět, jak věci doopravdy jsou, a ne jak se zdají být. Tato původní dějinná forma objektivity nikdy není daná objektivně, protože objektivní je pouze faktická danost fenoménu. Tím se zásadně liší dva způsoby danosti objektivity. Skrytá a neviditelná dějinnost je oddělena od pozitivních a viditelných dějin objektivity. Pozitivní vědění definuje objektivní danost věci nebo fenoménu. Ale původní forma této danosti není objektivní, protože představuje skrytý počátek toho, co je až následně a sekundárně dáno v objektivních a pozitivních dějinách myšlení. Co je pozitivně dáno, to se zásadně liší od skrytého způsobu, jak je to dáno. Dějinnost není objektivní fenomén, protože zakládá původní smysl fenoménů v pravdě jako po-odkrytosti (*alétheia*). Výklad objektivity sleduje působení bytí a myšlení v modu skryté dějinnosti. Archaická hermeneutika zkoumající objektivitu jako archeologie myšlení proto musí odpovědět na sérii následujících otázek. Ty sledují původní způsob a okolnosti, jak je objektivita dána v dějinách myšlení.

* Jak vznikl základní obrat v metafyzickém chápání jsoucna, který založil epochu objektivity?
* Jak se v tomto obratu myšlení dává poznat celek objektivního jsoucna vzhledem k původní formě pravdy jako *alétheia*?
* Jaké byly etapy zjevování objektivního smyslu jsoucna a jak na sebe navazovaly?
* Jaký smysl jsoucna se v každé výše uvedené epochální změně ztratil a proč?
* Jak tyto změny vytvořily novou školu známou jako *via* *Modernorum*?
* Jak příchod moderní metafyziky určil dějiny Západu?

Skrytý a dosud málo známý obrat v bytí jsoucna vytvořil novou entitu zvanou „objektivní jsoucno“. Ontologicky založená objektivita se onticky zjevila v dějinách západního myšlení a v novém *Weltanschauung*. Zjevující aktivita se zásadně liší od zjevovaného fenoménu, uměleckého díla či průmyslového produktu. To všechno jsou produkty moderního subjektu, který se chápe objektivně a v této perspektivě vidí a poznává svět. Zavedení objektivního smyslu jsoucna vytvořilo zakládající událost moderny, založilo nové dějiny filosofie a určilo nový směr historie. Moderní filosofie a historie navazují na skrytou dějinnost počátku objektivity. Protože od 14. století zvítězila ve filosofii objektivita, tak jsou všechna vědecká zkoumání objektivní. Objektivita zkoumá objektivně sama sebe, což je v klasické logice typický příklad omylu zvaného *circulus vitiosus*. Co není pravdivé ve smyslu objektivní *veritas*, to nepatří do vědeckého zkoumání. Objektivní instituce zvaná „muzeum“ existuje ve formě pozitivní danosti. Tím se zásadně liší od původní události, která založila museum skrze bytí božských sil zvaných Múzy. Objektivně platí, že žádné Múzy neexistují. Proto máme instituci zvanou muzeum, a ne mytické bytosti zvané Múzy. Dějinný vztah mezi muzeem a Múzami není objektivně zkoumatelný, protože pro moderní vědu není pravdivý. Archaická hermeneutika může zkoumat, jak Múzy založily museum v původní podobě múzické pravdivosti. Božské síly nejsou objektivně přítomny v moderním muzeu. Ale jejich dějinné působení je skrytě přítomné skrze historické události, které založily první moderní příbytek Múz v Alexandrii ve 3. století př. Kr. Dějiny filosofie jsou bez alexandrijského *Músaion* nemyslitelné, protože zde byly uchovávány a komentovány spisy prvních filosofů. Skrytá dějinnost Múz založila historicky známé Músiaion a tato zakládající událost múzické dějinnosti je dějinách myšlení potvrzena dějinami metafyziky. Zkoumání objektivně neexistujícího působení Múz má pro hermeneutiku dějinnosti zásadní význam. Někdo musel nejprve odpovědět na skrytou výzvu dějinnosti dané v původní múzické podobě *alétheia*. Smysl instituce zvané *Músaion* je spojen s pozdějšími dějinami metafyziky. Hermeneutika jde od dějinnosti bytí k dějinám myšlení a nakonec k historii účinků dějinného myšlení. Moderna postupuje přesně opačně. Objektivně-správně přijdeme do moderního muzea, ale nikoliv ke skrytému dějinnému působení samotných Múz. Proto je třeba jít od počátku směrem k tomu, co počátek zakládá. Jít opačně by znamenalo, že cesta myšlení k původnímu bytí objektivity by byla daná principiálně chybně.

# 1. Prolegomena k hermeneutice objektivity

Objektivní náhled světa postuluje poznání, které není ovlivněno subjektivními názory a předsudky. Jasně dané epistemologické přístupy, přesně vymezený obor zkoumání, kriticky přijatá a ověřovaná metodika dané vědy, soubor zavedených paradigmat, objektivní způsoby měření a vyhodnocování, veřejná ověřitelnost a reprodukovatelnost výsledků, otevřená a trvalá komunikace uvnitř mezinárodní komunity vědců − to vše a mnohé další zaručuje objektivní poznání daného fenoménu z hlediska exaktních přírodních věd. Vědec se může opřít o pojetí objektivity pevně dané v rámci platných paradigmat přírodní vědy, což nemůže udělat sportovní rozhodčí nebo umělecký kritik. Ale i objektivita soudce, novináře, politika, duchovního, uměleckého kritika, sportovního rozhodčího atd. závisí na kvalitě jeho nestranného úsudku, jenž není ovlivněn stranictvím, cizími vlivy, úplatky, zavádějícími emocemi a předsudky. Proto posuzuje daný jev správně, spravedlivě, čestně, pravdivě. Obě novověké vymezení objektivity dané z hlediska exaktnosti poznání a nestrannosti úsudku spočívají na principech Kantovy filosofie. Kantovo třetí významné dílo *Kritika soudnosti* určilo objektivitu z hlediska dvojí schopnosti souzení (*Urteilskraft*). Buď je schopnost souzení determinující (*bestimmend*), nebo pouze reflektující (*reflektierend;* KdU 179). V prvním případě zařadí objektivní úsudek singulární smyslový poznatek (*Anschauung*) pod obecná apriorní určení zakládající nutnou formu determinujícího soudu, který dává objektivní poznání exaktní vědy. Správné zařazení jednotlivého pod obecné vychází z transcendentální dedukce kategorií a z analogií zkušenosti, které zakládají objektivitu přírodních jevů zkoumanou v rámci *Kritiky čistého rozumu*. Eticky závazná kauzalita ze svobody zakládá objektivitu povinnosti a kategorického imperativu zkoumanou v rámci *Kritiky praktického rozumu*. Soud je opřen o jasně danou kauzalitu danou buď v přírodě nebo ze svobody. Ale tento dvojí typ objektivně platného souzení není možný v případě uměleckého soudu nebo obdivovatele přírodních krás. Estetický úsudek má jen subjektivně-obecný charakter daný na základě reflektující schopnosti souzení. Tato schopnost není určena externím stavem světa či zákonodárné morální vůle jako v případě determinujícího soudu. Schopnost souzení v její nejobecnější rovině vychází pouze z nezávazného mínění subjektu. Kantova třetí kritika ukazuje, že reflektující forma soudnosti má za předmět pouze subjektivní výkon souzení (*das Subjective*). Obecná struktura estetického soudu není dána v  deterministickém schématu přírodní kauzality či zákonodárné svobodné vůle (*die Zweckmäßigkeit*).[[2]](#footnote-2) Soud ve věci krásy, politiky atd. je determinován pouze naší interní schopností poznat konečný účel těchto jevů (např. řádu přírody), či estetických hodnot. Svět, který takto soudíme, není přírodním světem, ale světem vzniklým ze svobody jednat a kriticky soudit, proto je nesený humanistickými hodnotami a etickým poznáním. V tomto případě musí subjekt uskutečnit výstup od individuálního jevu k obecnému zákonu za pomoci vlastních principů souzení ustavených *ad hoc*. Tyto obecné principy se utvářejí ve výkonu subjektivní reflexe, tedy mimo deterministické schéma obou předešlých kritik čistého a praktického rozumu. Soudy o kráse, politice, posledním smyslu přírody či člověka zavazují podle Kanta pouze intersubjektivně, tedy z hlediska společně sdílených hodnot daných skrze individuální a subjektivní reflexi, kterou lze společně sdílet a kriticky posuzovat v okruhu stejně založených osvícenců a humanistů. Tyto soudy nemají platnost přírodních či morálních zákonů. Determinismus krásy a smyslu světa nepochází ze samotných věcí nebo ze zákonodárné svobody, ale pouze z reflexivního kritického úsudku daného subjektivně v naší mysli. Nejprve je dána manifestovaná věc či jev, o jehož nestranné poznání a souzení usilujeme (*das Object*). Soud je určen specifickou kauzalitou, jak věc nazíráme v její fenomenalitě dané buď z determinujícího objektu nebo z reflektujícího subjektu (*bestimmende, reflektierende Urteilskraft*). Akt souzení se děje v perspektivě transcendentálního ideálu kriticky zkoumané objektivity, jež slouží jako základní kritérium pro souzení a poznání (*reine* *Urteilskraft)*. Kant založil postmoderní objektivitu tím, že nově určil způsob, jak je věc posuzována ve světle apriorně čisté (tj. transcendentální) schopnosti souzení. Tuto poslední rovinu objektivity zajišťující správný náhled na celek světa je možné dedukovat z reálné schopnosti souzení, kterou má každý rozumný a svobodný člověk. Kantova filosofie objektivity vznikla v návaznosti na Descarta, jehož pojetí vycházelo z Avicennovy metafyziky. Díky dějinám působení objektivity (*Wirkungsgeschichte*) od Avicenny až po Kanta se tento náhled na jsoucno stal dějinným faktem a založil epochu osvícenství.

Hermeneutický přístup k objektivní schopnosti usuzování dané v obou předešlých podobách nesmí zůstat úrovni metafyzického a transcendentálního myšlení. Hermeneutika se vztahuje k původnímu dění pravdy na úrovni dějinnosti a tím se zásadně liší od specializovaného zkoumání v rámci pozitivistických dějin myšlení. Objektivně daná hermeneutika a filosofie zkoumá objektivitu v rámci *Wirkungsgeschichte* objektivního jsoucna. Archaická hermeneutika jde k počátku objektivity. A počátek není daný pozitivním a objektivním způsobem. Při vzniku objektivity neexistuje objektivita jako ontický fenomén. Její konstituce je daná dějinně a je určena v rámci pravdy jako *alétheia*. Pozitivně viděno platí, že na počátku objektivita „není“, protože neexistuje jako pozitivní fenomén. Dění objektivity je třeba vidět ve třech odlišných rovinách smyslu: z hlediska objektivní historie, z hlediska odkrytých dějin myšlení a z hlediska po-odkryté dějinnosti samotného bytí.[[3]](#footnote-3) Hermeneutické zkoumání se nemůže spokojit s výčtem historických faktů souvisejících se vznikem objektivity a s jejím akademickým a mocenským prosazením na latinském Západě od 13. století až po dnešek. Historie pozdní antiky, raného a vrcholného středověku zná více či méně podrobně životní osudy a díla hlavních aktérů myslitelského zápasu o objektivitu. Historik středověku poznává osudy filosofických aktérů na základě dějin filosofie, které vytvářejí systematický přehled škol a autorů podaných v časové posloupnosti a vzhledem ke vzájemnému působení a ovlivňování. Díky filosofickým školám také zůstala zachována velká část pramenů popisujících myšlenkové spory té či oné epochy. Polemika ohledně výkladu Platona, Aristotela, Avicenny a Averroese zformovala novou podobu scholastiky a vytvořila novou kapitolu v dějinách západního myšlení. Základní spor ustavující moderní objektivitu se odehrál mezi Avicennou a Averroesem. Na jejich gigantomachii o substanci navazoval následný spor o latinský averroismus, který vyvrcholil církevním odsouzením 219 filosofických a teologických tezí dne 7. března 1277 v Paříži a hned nato v Oxfordu. Historie objektivity potřebuje dějiny filosofie a ty existují proto, že díky geniálním myslitelům se měnila samotná metafyzika. Specifický charakter bytí jsoucna zjeveného v rámci dějinnosti vnímají jen ti nejlepší myslitelé, kteří určují vývoj myšlení na celá tisíciletí. Hérakleitův výrok definuje tuto nadčasovou polis aristokratů ducha následovně: „Jeden je pro mně za tisíce, když je nejlepší.“ (DK 22, B 49). Jen jeden z tisíce myslitelů je schopen měnit podobu pravdy. Akademické Trojské války dané jako gigantomachie o substanci se účastní jen ti nejlepší z nejlepších. Proto také mají zajištěnu nesmrtelnou slávu v dějinách filosofického myšlení. Trojúhelník dějinnosti, dějin a historie určuje postup hermeneutiky, protože má epochální charakter. Dějinnost filosofie je dána silou počátku, v němž myšlení prvních filosofů odpovědělo na výzvu bytí. Tento pohyb archaické moudrosti skryté v mystériích dostal novou dějinnou podobu skrze Parmenida a založil filosofii. Proměna první filosofie skrze Platona a Aristotela pak založila metafyziku. Na latinském Západě vznikla moderní objektivita proměnou metafyziky ve 13. století. Kantovo založení postmoderní formy objektivity završuje vývoj scholastické objektivity a zároveň stojí na prahu současného metafyzického nihilismu. Předložený výklad hledá počátek objektivity v jeho původní podobě. Objektivně poznané jsoucno změnilo předešlý smysl bytí jsoucna podaný v klasické metafyzice. Tím došlo k zásadní změně v dějinách filosofie, skrze kterou se nepřímo ukazuje i původní a skrytý fenomén samotné dějinnosti. Výklad chápe epochální charakter objektivity z hlediska proměny pravdy jako archaické *alétheia*. Proměny smyslu jsoucna v metafyzice filosoficky vysvětlují existenci boha, světa i člověka.

Nietzsche připomněl ideální a objektivní vědě podle Platona a Kanta, že je fundamentálně slepá ke svému počátku. Transformace vidění („jak vidím“) na objektivní formu vědění („co vidím“) obsahuje proměnu dějinně určené *alétheia*. Tuto událost nemůže vidět ontická věda moderního subjektu. Hermeneutika hledá ontologickou rovinu zjevování bytí, a ne pouze ontickou danost předmětu. Trojí struktura porozumění je dána skrze termíny *Gehaltsinn, Bezugssinn, Vollzugssinn*, které Heidegger vypracoval během první etapy nové hermeneutiky v letech 1920–23 (GA 59, 60–89). Heideggerovy přednášky o hermeneutice fakticity (letní semestr 1923) zkoumají základní způsob, jak porozumění probíhá. Nová forma hermeneutiky je ustavena skrze termín „formální náhled“ (*formale Anzeige*). Užívání a vlastnění všeho kolem nás se děje v rámci prvotního nasměřování k takto uchopenému jsoucnu (*Vorhabe*). Směr pohledu na celek jsoucího v každodenním obstarávání není přímo vykazatelný. Vidíme pouze to, co se přímo a objektivně ukazuje ustaranému nebo vědeckému pohledu. Zjevující dráha pohledu na jsoucno jako „toto zde“ ale obsahuje i skrytou rovinu porozumění, které určuje smysl jsoucna v jeho nejrůznějších formách: metafyzické, existenciální, každodenní, či objektivně-kritické na způsob Kanta. Výklad musí ukázat fundamentální způsob, „jak“ (*Wie*)se jsoucno ukazuje skrze každodenní obstarávání, vědecké zkoumání, nebo mediální manipulace.

„Hlavně je však třeba přivést akt porozumění od jeho nejasných, ale vždy nějak pochopených významových obsahů, ke správné *dráze náhledu* (*Blickbahn*). Uchopení této dráhy náhledu může a musí být průběžně podporováno odmítnutím *zdánlivě* podobných úhlů náhledu, které se samy od sebe vnucují tím, že ovládají danou etapu zkoumání.“ [[4]](#footnote-4)

Existujeme v prostředí objektivně daného světa, v němž obstaráváme různé věci a manipulujeme se vším, co leží v našem praktickém a teoretickém dosahu. V takto dané dráze porozumění se dávají hermeneuticky poznat věci, události a blízcí lidé. Citace ukazuje první stadium Heideggerova celoživotního hledání skrytého dění, které určuje ontickou a pozitivní danost fenoménu. Rozdíl mezi ontickou daností fenoménu („co se ukazuje“) a mezi ontologickým způsobem této danosti („jak se to ukazuje“) považuje dílo *Bytí a čas* za fundamentální metodický předpoklad existenciální hermeneutiky. Zavedením nové metody zkoumání fenoménu se Heidegger radikálně oddělil od Husserlovy fenomenologie a pak i od metafyziky.

„Výraz ,fenomenologie‘ primárně označuje *metodický pojem*. Necharakterizuje věcné určení, tj. ,co‘ jsou předmětnosti filosofického zkoumání, ale způsob, ,*jak*‘ (*Wie*)jsou dány.“ [[5]](#footnote-5)

Celek světa viděný v každodenním obstarávání se nehlásí ke slovu tak, jak skutečně bytuje (*Sich-nicht-melden der Welt*, SZ 75). Svět zjevený v optice objektivní starosti není pojat fundamentálně-ontologicky, ale pouze objektivně-prakticky. Například pohled na hodinky je determinován předem daným věděním o tom, co je čas. Skrytá perspektiva starosti o čas daná z hlediska každodennosti nebo vědeckého provozu určuje původní způsob, jak vzniká objektivní pojetí času. Vědecké měření sekundy je určeno přesně definovaným počtem kmitů elektromagnetického záření, jež vzniká v atomu cesia 133. Ve skutečnosti jde o formálně stejný ontický náhled jako je každodenní starost o to, co je čas. Všichni víme na základě každodenního či vědeckého poznání času, proč máme hodinky a k čemu je máme. Hodinky dostávají objektivní smysl skrze vědeckou nebo každodenní manipulaci s tím, „co“ je čas. Toto ontické porozumění času skrývá ontologický způsob, „jak“ (*Wie*) jsou hodinky dány ve své objektivitě „jako“ hodinky. Viz strukturu hermeneutického porozumění „něčeho jako něčeho“ (*Als-Struktur*) popsanou v díle *Bytí a čas*.[[6]](#footnote-6) Porozumění v modu ontického či objektivního *Als* vzniká díky skrytému náhledu na bytí jsoucna. Hermeneutický výklad metafyziky chápe ontologické předporozumění jsoucna jako základní perspektivu sdílenou skrze každodenní užívání věcí, skrze styk s lidmi a skrze vědecké poznání. Přednášky o základních otázkách metafyziky (*Einführung in die Metaphysik,* letní semestr 1935) označují tuto perspektivu pohledu na jsoucno termínem „předchůdný náhled“ (*Vor‑blickbahn*).

„Dráha porozumění musí být předem již nějak nasměrována. Toto nasměrování nazýváme ,předchůdný náhled‘ (*Vor‑blickbahn*) neboli ,perspektiva‘. Tím se ukáže následující: bytí není chápáno v nějakém neurčitém způsobu, ale vždy už existuje porozumění bytí, které se pohybuje v určité dráze náhledu.“ [[7]](#footnote-7)

Přechod Nietzscheova perspektivismu k ontologické verzi *Vor-blickbahn* ukazuje zásadní obrat v hermeneutickém myšlení. Heidegger postoupil od porozumění světu skrze hermeneutiku *Dasein* k základnímu způsobu, jak se dává bytí u prvních filosofů v podobě *Da-sein*. Tato dějinnost samotného bytí dala vzniknout metafyzice jako specifickému porozumění jsoucna. Vznik metafyziky mění dějiny filosofie a tato změna určená jako církevní, teologické a ideologické faktum utváří historii Západu. Metodologické pořadí zkoumání jde od ontologického fenoménu k ontickému a tím je etablován postup kritické hermeneutiky. Primárně zjevující skryté dění dává to, co je sekundárně zjeveno. Změnou předchůdné dráhy náhledu vznikl nový dějinný smysl bytí metafyzického jsoucna, který se manifestuje jako objektivní význam. Takto založené jsoucno je nutné zkoumat skrze ontologický způsob, „jak“ přišlo ke k „takto“ (tj. dějinně) založenému smyslu bytí. Objektivní smysl věcí vzniká změnou základního předporozumění toho, jak se jsoucno zjevuje. Smysl objektivity vzniká v určité konstelaci metafyziky, která je první vědou zkoumající bytí jsoucna. Zjevování smyslu jsoucna v ontologickém rámci „*als-Struktur*“ zakládá ontický smysl toho, co je objektivita jako pozitivně (t.j. filosoficky, neopositivisticky, teologicky, strukturálně, vědecky, ideologicky, epistemologicky atd.) určená danost „něčeho jako něčeho“. Bez předchůdně dané dráhy náhledu na celek jsoucna by nemohl vzniknout žádný ontický smysl zde a nyní zjeveného jsoucna. Skrytá dráha náhledu na smysl jsoucna není totéž, jako objektivní význam utvořený v této perspektivě.

Změněný pohled na fenomenální konstituci jsoucna v jeho původní podobě pravdy a bytí má zásadní význam pro kritické zkoumání objektivity. Hermeneutika musí vyjít ze zajetí předsudků daných objektivní formou myšlení. Ontická metafyzika není souměřitelná s fundamentální hermeneutikou. Jejich výsledky se nedají převést z jedné formy na druhou, protože nemají stejné pojetí pravdy. Pravda daná odkrytostí fenoménu (tj. způsob, jak je dán) není totéž jako pravda takto odkrytého fenoménu (tj. objektivní faktum toho, co je dáno). Hermeneutický náhled na metafyzické *factum* a *positum* je výsledek, a ne cesta myšlení. Moderní subjektivní fondaci jsoucna danou onticky není možné převést do ontologického výkladu. Hermeneutický trojúhelník (dějinnost bytí, dějiny smyslu jsoucna v metafyzice, historie objektivity v *metaphysica generalis*) není *circulus vitiosus* pozitivisticky vykázané objektivity. Hermeneutika se nezabývá tím, „co“ je objektivita, protože pravdivý pohled nemůže začít u objektivního jsoucna. U dějinně a historicky konstituovaného smyslu objektivity musí výklad hermeneutiky naopak končit, protože tam nastupují moderní ontické vědy. Výklad hledá původní odkrytost celku jsoucna, která ustavuje fenomén objektivity v historii myšlení tvořícího základní *Weltanschauung* Západu. Pořadí zjevování má zásadní charakter, protože bez zjevujícího dění není zjevený fenomén. Předchůdná dráha náhledu na smysl jsoucna popisuje způsob, jak se jsoucno ustavuje v objektivní podobě. Tuto zásadní danost jsoucna jako objektivní entity brání Aristotelova věta o metafyzické identitě substance (A=A). Objektivně zjevené jsoucno nemá žádnou možnost, jak by mohlo zpětně ovlivnit původní ante-objektivní způsob svého zjevování. Nikdo nemůže změnit okolnosti svého narození. Co je jednou dáno, to už je nutně tím, čím je takto založená existence. Objektivistický předsudek stojí na mylné představě, že bytí jednotlivého jsoucna má stejný způsob pravdivosti jako zjevující dění, které umožnilo jeho vznik. Vztah k ante-objektivní podobě pravdy a bytí zásadně odlišuje hermeneutiku od objektivistické filosofie a od historie pozitivních věd. Pohled na ontickou substanci nevypovídá celou pravdu o tom, jak se substance zjevuje v původní podobě pravdy. Falešný *modus ponens* objektivismu je prakticky správný, ale není filosoficky pravdivý. Původní moudrost Sokrata odmítla technické myšlení jeho současníků jako nedostatečně pravdivé. Heidegger připomíná hermeneutice, že její původní poslání není ve výkladu, ale v pobývání u zdroje božské zvěsti a v naslouchání její původní pravdě.[[8]](#footnote-8) Hermeneutika objektivity jde z tohoto zásadního důvodu od objektivní substance k původnímu dění, které zakládá zjevování jsoucna v jeho objektivně daném smyslu. Jsoucno dostalo nový smysl v obratu metafyziky známého jako *via Modernorum*. Dějinnost bytí je skrytá hybná síla, která utváří dějiny metafyziky. Vyjití pravdy z původní múzické po-odkrytosti (*a/létheia*) do ontologické odkrytosti (*alétheia*) vytváří epochální dějiny filosofie. Teprve ve druhém kroku vytváří jsoucno skrze objektivní *veritas* historicky účinnou objektivitu jako to, „co“ působí jako pozitivní faktum v historicky pojatých dějinách ontické filosofie.

Zkoumání musí začít u výkladu události, která změnila původní pojetí pravdy na její metafyzickou podobu. Donace pravdy skrze původní formu přítomnosti bytí je daná skrze vidění věštců, mystagogů a prvních filosofů. Hermeneutika vyjadřuje tuto původní donaci pravdy pomocí gramatické kategogie zvané „dativ“. Práce používá gramatické struktury dativu, který nepřímou vazbou na předmět indikuje přítomnost původního fenoménu donace bytí. Proto je velmi důležitý popis hermeneutických forem dativu. Původní forma darování pravdy před vznikem filosofie má zakládající charakter v modu *dativus archegeticus* a tato událost se týká samotného bytí zjeveného na počátku myšlení (ἀρχή+γεννάω). Donace pravdy skrze celek bytí (*tá ónta*) založila pojetí pravdy jako božské *alétheia*. První forma donace smyslu má apollinský archegetický charakter, který v této studii není příliš vidět. Od této zakládající formy donace a pojetí pravdy daného v božské sféře je třeba odlišit odvozené formy hermeneutického dativu, které se týkají dalších proměn smyslu jsoucna. Donace původní dějinnosti se manifestuje skrze múzickou *alétheia* a skrze principiální dativ (*dativus principalis*) první filosofie. Božská *a/létheia* určená hrou pravdy a klamu přešla na principiální dativ první filosofie. Archegetický dativ působí v první filosofii už jen skrytě a to skrze principiální dativ (*dativus principalis*). První filosofové *fýsis* zachytili podle Heideggera fundamentální událost (*Ereignis*), kdy pravda celku bytí přechází do ambivalentní manifestace pravdy a klamu (*Lichtung*). Původní archegetický dativ mystérií (*dativus archegeticus*) změnil na novou formu donace bytí (viz Heideggerovo *Es gibt*), která je původním počátkem (*principium*) filosofie. Nová podoba principiálního dativu je daná transformací první filosofie na metafyziku Platona a Aristotela. Tento typ dativu indikuje donaci metafyzicky určeného jsoucna (*dativus metaphysicus*) a zásadně determinuje myšlení objektivity. Kompletní analýzu objektivní formy dativu ukáže až úvod třetího dílu (*dativus obiectivus;* OBJ III, kap. 4). Přechod mezi oběma formami filosofického dativu (*principalis*, *metaphysicus*) má zásadní charakter paradigmatické změny jsoucna na nejsoucno. Celek bytí zkoumaný archaickým myšlením skrze archaický dativ (*dativus archaicus*) se stal v metafyzice nejsoucnem a teologickou pohádkou. Status jsoucna dostala pohyblivá substance, která naopak pro Eleaty představovala typický příklad nejsoucna. Tento změněný status celku bytí oscilující mezi jsoucnem a nejsoucnem označujeme termínem *tertium ens*.

Přechod k metafyzice je dán epochálně novým způsobem, jak Platon viděl celek jsoucna, a to ve smyslu fenomenologického *Wie* určeného Heideggerem. Platonovo vědění nahradilo vidění předešlé generace prvních filosofů jako byl múzický Parmenides či zasvěcenec mystérií Herakleitos z Efezu. Podstatné znaky vidění v archaické době řeckého myšlení popisuje zejména Jean-Pierre Vernant.[[9]](#footnote-9) Schopnost vidění neviditelného dostal nositel archaického vidění jako dar či prokletí. Viz například dar vnitřního vidění daný slepým věštcům či rapsódům, nebo Odysseovu schopnost (*métis*) bystře chápat božský a smrtelný celek věcí a moudře jej posuzovat. Toto dvojí vidění celku bytí zakládá původní fenomén dějinnosti, který vytvořil nejprve hermeneutiku a pak první filosofii.[[10]](#footnote-10) Věštec Kalchás vidí původní božský prézent celku bytí, v němž se zjevuje smysl všech jsoucen (τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, *Ilias* 1.70). Přítomné vidění tohoto celku je vázané na akt archegetické donace dané od bohů ke smrtelníkům. Celek bytí je přítomný skrze věštecký dar vidění ve všech časových dimenzích. Kalchásem viděný celek všeho přítomného (*tá ónta*) je určen věšteckým náhledem na přítomný celek bytí daný stejným způsobem také v minulosti a v budoucnosti. Božský prézent vidění celku bytí skrze božskou po-odhalenost není vázán na vidění jednotlivého jsoucna. Věštci prezentovali celek bytí skrze prézentní mediální vidění, které označuje sloveso „εἴδομαι“. Vidění celku bytí ve věšteckém prézentu je postaveno jak mimo bytí jednotlivého jsoucna tak mimo plynutí ontického času. Jednotlivé minulé jsoucno takto původně přítomné není, protože už neexistuje. Totéž platí pro budoucí jednotlivé jsoucno, protože ještě neexistuje. Archaické vidění je dáno v prostoru epochálních možností utvořených múzickou iniciativou skrytého bytí, které má božský archetypický charakter. V múzicky či věštecky přítomném celku jsoucna nemají jednotlivé věci vlastní svébytnost. Jednotliviny jsou podrobeny vzniku a zániku v rámci původního a trvale přítomného celku *fýsis*. Archaické vidění založilo a nese původní formu vědění o tomto celku, protože jej vidělo přímo a bezprostředně. Archaický *hístor* (ἴστωρ) v roli svědka potvrdil věštbu či přísahu proto, že věštec nebo prorok něco viděli a tím se nyní pravdivě ví to, co bylo viděné.[[11]](#footnote-11) Dosvědčená přítomnost jednotliviny a důležité události je vázána na původní přítomnost celku bytí, který po věštcích zkoumali také první filosofové. Tato donace bytí už běží skrze principiální dativ (*dativus principalis*). Parmenides díky laskavé bohyni Alétheia jako první nám známý smrtelník viděl manifestaci celku jsoucna v původní formě bytí. Parmenides dostává darem vidění toho, co je odkrytě přítomné vzhledem k múzicky po-odhalenému a božskému celku bytí. Jeho vidění celku bytí se odehrává v múzickém prézentu. Parmenides po vzoru Kalcháse spojil celek toho, co jest (τ' ἐὸν ἔμμεναι) s původním bytím, v němž se celek jsoucna zjevuje (ἔστι γὰρ εἶναι; DK 28, B 6.8). Díky jeho moudrému vidění se skryté bytí stalo tématem pro filosofy jako první „historiky“. Pravda jako múzická shoda bytí a myšlení se manifestuje skrze specifickou přítomnost bytí celku v jeho skrytosti (*léthe*) a odkrytosti (*alétheia*). Celek jsoucna daný v přítomném prézentu bytí zakládá první epochální shodu přítomného bytí celku a vstřícného myšlení (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; DK 28, B 3). Filosofický epos Parmenida po-odkrývá dění této odkrytosti ve formě filosofické *alétheia*. Donace ve formě *dativus principalis* určuje základní způsob, jak je dějinně dána přítomnost jsoucího. Pod vedením moudré bohyně Alétheia popsal tento občan řecké kolonie v Itálii základní znaky přítomného celku bytí, pravdy a jsoucna. A další myslitelé zachovali alespoň části jeho mystagogického eposu, protože věděli, proč byl důležitý. První filosofové, tragikové a Sokrates vykládali božský řád bytí zjevený pythicky a múzicky. Platonova proměna vidění na vědění změnila přítomný celek bytí na perfektní znalost individuálního jsoucna. Toto vidění změněné na vědění dává nový smysl všemu, co je zjevné a tím i jsoucí.

Platon uzavřel myšlení prvních filosofů, protože přeměnil přítomné vidění božského celku bytí na uzavřenou minulost aoristu (ἰδέσθαι). Co bylo viděno v minulosti, přítomnosti a budoucnosti, to působí v platonismu skrze perfektum dané jako završené vědění. Co bylo viděno jako přítomný celek bytí, to je v novém ideovém náhledu na jednotlivé jsoucno dáno stále stejně a trvale. Působení celku bytí překonané první filosofie je dáno v modu plně přítomného vědění Platona, které určuje participium perfekta (εἰδός). Perfektní poznání singulárního jsoucna je základem eidetického vidění. Idea osvětluje každé jsoucno a představuje plně završenou jednotlivinu. Proto je nejvyšším věděným a proto i „viděným“ jsoucnem. Původní vidění kosmického řádu bytí zmizelo a jeho místo nahradilo přítomné vědění věčné a nejvyšší ideje. Platon nevidí stejný kosmos jako první filosofové. Završené vidění již zcela minulého celku bytí je totožné s novým typem vědění daným v perfektu. Původní vidění celku bytí skrze fyzicky přítomný kosmos zaniklo a jeho místo nahradilo přítomné vědění nejvyšší ideje Dobra. Filosofie od Platona zkoumá, jak lze poznat celek jsoucen skrze nejvyšší jsoucno. Zákon „*Divide et impera*“ vládne imperialismu metafyziky, kterou zavedl Platón jako pilný milovník tyranů. Ideál matematické dedukce provedl drastickou redukci parusijně přítomného celku bytí na mytopoetické vidění ideových jsoucen. Moderní svět se pozoruje matematicky perfektním způsobem a původní celek kosmu se stal nebytím. Proto přestala mít smysl otázka prvních filosofů po původním způsobu, jak se celek kosmu manifestuje v přítomnosti svého bytí. Otázka po způsobu, „jak“ je celek jsoucna dán, je nyní totožná s tím, „co“ je věčně nazíráno a ideově věděno. Vidění celku bytí jsoucna bylo před Platonem dané v přítomnosti a bylo vázané na schopnost vidoucího věštce a prvních filosofů. Tato forma první filosofie se stala v novém obratu vidění a vědění zcela zbytečnou. Minulé poznání celku se stalo perfektním věděním věčně přítomné ideje dané jako jednotlivé jsoucno. Platonismus vytvořil novou dráhu předchůdného náhledu na celek jsoucen a tím i nové pojetí pravdy a moudrosti. Předešlé akty přítomného vidění celku bytí (věštecký, múzický, tragický, archaicky filosofický) působí v novém typu vědění pouze v modu uzavřené minulosti. Slepé a proto perfektní vědění bez původního vidění uzavřelo epochu vidoucího myšlení. Archaická forma filosofie přestala být platná a pravdivá. Hermeneutika řadí vznik metafyziky do procesu devalvace archaického pojetí pravdy (*dévalorisation de l'Alétheia*), kterou provedl o jedno století předtím první moderní básník Simonidés z Keu (Detienne 1967, 124). Simonidés založil mnemotechniku pro sekularizované básníky; Platon vytvořil první formu technického vědění pro dialekticky zdatné myslitele. Platonská proměna vědění odpovídá ve filosofii na předešlou laicizaci básnického slova, což ukazuje Platonův dialog *Ión*. Připomeňme původní význam múzické formy *alétheia* podle rapsóda Hesioda. Nikoliv básník, ale božské Múzy mají původní moc nad pravdou a nepravdou.[[12]](#footnote-12) Dar věšteckého vidění a moudrosti daný Apollónem a Múzami je nyní zbytečný, protože výkon poznání přešel na stranu vědoucího subjektu. Detienne ukazuje transformaci bohyně Apaté determinující archaickou podobu pravdy a klamu (*op. cit*., 134‒35). Dvojznačnost a ambivalence pravdy a klamu je daná v původní podobě věštecké, múzické a rapsódické podoby *alétheia*. Básník typu Simonida a metafyzik typu Platona se stali po odchodu Múz do zásvětí novými mistry pravdy a klamu. Celek múzicky či mystérijně nazíraného bytí dostal v metafyzice charakter minulé a již nepřítomné události. Přítomné vidění celku bytí dané jako prezentace v rámci vidění věštce a rapsóda se stalo v novém myšlení representací jsoucna v metafyzice prostřednictvím idejí. Původní celek archaické *fýsis* se stal uzavřenou neopakovatelnou minulostí a nakonec úplně zmizel z dějin myšlení. Celek jednotlivých idejí je manifestovaný skrze novou donaci bytí jsoucna (*dativus metaphysicus*). Metafyzik už nepotřebuje být archaicky moudrý, protože odmítl platnost a pravdivost původní donace bytí (*dativus archegeticus, principalis*). Platonik má schopnost perfektního vědění, které se opírá o nový typ vidění. První mudrci velmi opatrně a symbolickým jazykem formulovali smysl původního bytí. Tento celek má božský charakter a manifestuje se skrze múzické pojetí pravdy. Proto obsahuje pravdu i klam, které je třeba v první filosofii kriticky rozlišit. Metafyzika už nepotřebuje archaické vidění mudrce a básníka. Subjektivní schopnost vědění a nový pojem pravdy nahradily původní archaickou moudrost danou skrze múzický dar vidění nebo básnického slova. Božská síla Klamu (Apate) se skrze Platona stala člověkem, což je velmi pozoruhodný výkon. Subjektivní forma ne/pravdy daná skrze „božskou“ *epoché* od minulosti založila epochu moderny skrze apostata Platona.

Metafyzika ukončila přechod božské síly pravdy a klamu (Apaté) do její sofistikované a sekularizované podoby. Dráha fundamentálního náhledu na jsoucí dostala ideovou podobu (*eídos*). Ideový celek jsoucen se zjevuje v perfektním typu vidění, které je identické s přítomným a trvale daným věděním. Platon založil poznání toho, co je perfektně přítomné díky manifestaci ideově založeného bytí-zde (οὐσία). Předchůdná dráha náhledu umožňuje manifestaci eideticky a věčně založeného významu, který exaktní matematický myslitel typu Platona nahlíží ve vlastním poznání. Z původního věšteckého vidění přítomnosti v modu titánky Mnémosýné, či v modu epoptického nazírání mystérií, nebo v modu intelektuální meditace prvních filosofů se stala metafyzická substance. Změna pravdy na adekvaci idejí a substancí mezi sebou nastolila novou epochu myšlení. Předchůdná dráha náhledu na ideu nyní perfektně a proto ideálně určuje to, co je viděné. Absolutně zajištěné poznání platonika nepotřebuje darovanou a proto nejistou moudrost Sokrata z Delf a jeho předchůdců danou náhledem celku bytí díky daru božského Apollóna a Múz. Platon vytvořil nový smysl jsoucna, který je trvale přítomný ve formě ideje. První Prométheus moderny vytvořil pro techniky myšlení nový typ svatyně, kde smrtelníci sami od sebe tvoří věčné pravdy. Díky ideovému náhledu na celek jednotlivých idejí vznikl epochálně nový výčet toho, co je zjeveno, viděno a poznáno. Platonik jako pseudo-věštec pravdivě vidí celek reálného světa proto, že jeho duše poznala věčný svět ještě před narozením. Platonik ani nemusí být naživu, a jeho duše už vidí to, co je pravdivé. Věštecké vidění byl naopak dar daný zde a nyní mimořádně disponovanému smrtelníkovi. Nevšední chytrost nových techniků myšlení převrátila archaickou moudrost Delf a prvních filosofů do božské komedie. Pantheon reálně neexistujících idejí daných v perfektu ideového vědění nahradil pantheon původních božských sil daných v prézentu věšteckého vidění. Bytí celku jsoucna již není prézentním a proto prvním problémem filosofie. Metafyzické vědění nahradilo a nakonec úplně zrušilo archaické vidění. Bohyně Apaté dostala subjektivní podobu a usadila se přímo v neviditelném centru metafyziky. Odkud řídí subjektivně určenou modernu v jejím metafyzickém klamu skrze zaniklou moudrost letargicky působící první filosofie. Dialektika se stala novou technikou myšlení a tvoří královskou cestu metafyziky. Sokrates byl současníkem apollinského orákula v Delfách a věštba tehdejší Pýthie zvěstovala dějinný význam jeho osoby (*Apol*. 20e5‒21a8). Sokratovým původním zdrojem prézentního vidění jsou mystéria, orákula Delf či vidění mystagožek jako byla Diotima. Náhled daný v duchu moudrosti je nutně spojený s respektem božské pravdy, kterou Sokrates poznal v modu původní pythické prezentace. Apollón o něm skrze Pýthii řekl, že je nejmoudřejší ze všech lidí. Hledač tragické moudrosti musel zjistit, jak má tento výrok pravdivě vyložit. Orákulum mu přikázalo hledat cestu k původní moudrosti a tuto moudrost měl předat občanům Athén. Sokrates chce především a zásadně vidět to, co je nezastřené v modu pythické *alétheia*. Proto zrušil každou formu technického vědění, které je už završené díky osvědčenému vědění a praxi. Pythická moudrost nemá pozitivní odpověď na otázku, „co“ je jsoucno nebo substance. Sokratovo psychagogické tázání učinilo substanci zjevnou pouze nepřímo. Myšlení prvních filosofů a tím i Sokrata hledalo původní způsob tázání po celku bytí a celku jsoucen pravdivě poodhalených skrze přítomné vidění mudrce. Sokrates byl delfským povoláním psychagog a hledač skryté moudrosti. Jenže ta už byla skrytá v časech přicházející moderny. Platon udělal ze Sokrata metafyzického filosofa, který brilantně manipuluje mytopoetiku a dialektiku na způsob tehdejších sofistů. Tragický osud Sokrata určený orákulem Delf patří do epochálně stejného pojetí pravdy jako dramata tragiků a vidění božské Alétheia u prvních filosofů. Z tohoto zásadního důvodu daného archaickým pojetím pravdy a principiálním dativem platí, že Sokrates by jistě odmítl technickou podobu pravdy danou u Platona. Platon a Sokrates nežili v přítomnosti stejné podoby pravdy. Nebyli epochálními současníky z hlediska dějinnosti myšlení a bytí, i když žili v historicky stejné době. Archaická hermeneutika proto tvrdí z hlediska múzické pravdy dané delfským orákulem, že Platon nebyl filosofickým žákem Sokrata. Filosofie založená na interpretaci orákula nemá nic společného s eristikou sofistů a s dialektikou platoniků. Tragédie metafyziky je v tom, že Sokrates žádné přímé žáky neměl a nezaložil žádnou školu. Byl poslední z prvních mudrců, proto je navždy nejmoudřejší ze všech filosofů.

Platonismus nevratně změnil povahu moudrosti. Metafyzikové a akademici se stali milovníci nové subjektivně určené moudrosti v linii Platona. Na rozdíl od manuálně pracujícího Sokrata chtěli dobře žít a kvůli vlastní obživě založili filosofické školy. Simulákrum zvané „metafyzika Sokrata“ představuje dokonalý výtvor bohyně Apaté. Archaicky pravdivé Múzy tak dodnes promlouvají skrze božskou komedii metafyziky inscenovanou Platonem. Tento moderní následovník Sokrata se stal nejlepším technikem myšlení své doby vedle celé řady tehdejších sofistických učitelů. Platon vytvořil metafyziku tím, že předložil současníkům mytopoetické simulákrum Sokratovy moudrosti v novém typu filosofického dialogu. První skupina modernistů vznikla již před Platonem v kruhu myslitelů založených slavným politikem Periklem (†429 př. Kr.). První generace *Modernorum* změnila po smrti Sokrata pythické pojetí moudrosti již překonaných *Antiquorum* podle nové dialektiky. Druhá vlna modernistů systematizovala díla Platona a Hérodota do nových oborů myšlení později zvaných „metafyzika“ a „historie“. Literární figura modernisty Sokrata podle Platona tvoří nerozlučnou metafyzickou a komickou dvojici, která kontrastuje s Xenofonovou apologií Sokrata. První intelektuálové byli současníci (latinsky *Moderni*) orákula v Delfách, stejně jako tehdy zanikající skupina tragiků. Sofokles a Euripides jako hlavní představitelé tehdy zanikající tragické múzické pravdivosti žili v Athénách ve stejné době jako Sokrates. Jeho vidění pravdy a jeho tragický osud se staly metafyzickým věděním. Platon vytvořil ze Sokrata božského pedagoga platonismu. Vědění Moderních nepotřebovalo vidění původní božské pravdy hledané Sokratem a zvěstované Tragiky. Akademické uctívání platonského Sokrata jako prvního moderního „filosofa“ nahradilo a zcela vytlačilo jeho původní vidění pravdy. Múzické porozumění delfských Pýthií se stalo pozitivním věděním athénské mužské intelektuální elity. Platon předělal Sokratovo vidění zde a nyní daného smyslu bytí do metafyzické formy pravdivosti určené matematicky definovanou ideou. Původní vidění vztažené k bytí jsoucna či tragické poznání člověka dané múzicky se stalo v platonismu metafyzickým věděním vztaženým k bytí ideje. V předešlé tradici to bylo přesně naopak. Pro první filosofii byla přítomnost jedinečného jsoucna pro myšlení velmi problematickou entitou. Jeho filosofické zkoumání bylo možné pouze v rámci základní otázky po bytí manifestované v podobě zde a nyní přítomného celku *fýsis*. Izolovaný moderní pohled na proměnlivou jednotlivinu je podle Parmenida poznávacím znamením tzv. „dvojhlavců“ (δίκρανοι; DK 28, B 6.5). Jejich chybné poznání reality je dáno pouze v řádu dialekticky a sofisticky manipulovaného jazyka, a ne reality. Jejich cesta jde chaoticky tam i zpět (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 6.9). Izolované jsoucno modernistů neexistuje ani v minulosti ani v budoucnosti. Proto nemůže být definováno na stejné úrovni jako prézentně nazíraný celek bytí. Existující jednotlivina vypadla z rámci archaické podoby *fýsis*, což pro první filosofy znamenalo, že musí být zkoumána s velkou opatrností. Poznání izolovaného jsoucna patřilo především do technicky založeného vědění. Platon zredukoval myšlení na techniku a nahradil bytí archaického celku za věčné bytí jsoucí ideje. Reálně neexistující idea začala zakládat realitu. Idea jako individuální jsoucno začala vysvětlovat celek bytí, který vůbec není jsoucnem, protože má naprosto odlišný způsob bytí. Platonismus vytvořil první formu božské komedie inscenované Múzami na scéně filosofické moudrosti. Přítomnost původního celku bytí se změnila na přítomnost jediného svrchovaného a reálně neexistujícího jsoucna, což je idea Dobra. Tato mytopoetická idea řídí proces perfektního odhalování jsoucna v modu moderně pojaté *alétheia*. Celek bytí zakládající manifestaci původního smyslu jsoucen tím definitivně zmizel z filosofie athénských intelektuálů a sofistů.

Metafyzika definuje základní fenomenologický způsob, „jak“ jsou věci jsoucí skrze ideově založené vidění a vědění. Ve srovnání s moudrostí, která v klasických kulturách vládla celá milénia, představovala nauka modernistů čistou paranoiu. Proto museli platonikové vytvořit novou definici pravdy, aby vůbec přežili. Idea nejvyššího Dobra představuje první a nejdůležitější teorém nové první vědy o jsoucnu. Původní *theoría* daná v mystériích se změnila na teoretické vědění prováděné v rámci matematické dedukce. Idea Dobra představuje věčnou a neměnnou plnost jsoucna, která ozařuje věci trvalým světlem a tak je dává do metafyzické formy odkrytosti. Simulákrum nového vidění metafyziky vzniklo sofistickým odkazem na původní múzickou matematiku Pythagory a Archytáse. Múzická harmonie Pythágory je dána skrze *musica universalis*, což představuje podle Archytáse původní matematickou harmonii hvězdných sfér. Platon předělal múzickou harmonii původně vztaženou k celku bytí na metafyziku ideje. Nová dráha náhledu na jsoucno způsobila, že z původního vidění daného múzicky se stalo metafyzické vědění dané matematicky. Zdánlivě se na pojetí první vědy nic nezměnilo. Manifestace ideje zakládá perfektní a božské vidění a vědění kosmu. Moderní celek světa je dán matematickým souborem od sebe odlišených věčných jednotek. Původní první filosofie vyloučila tento typ jednotlivých jsoucen z nároku na kosmickou plnost pravdy. Vědění izolovaného jsoucna nemůže předcházet vidění celku *fýsis*. Taková „věda“ o celku kosmu by byla řemeslnou technikou placených dělníků (βάναυσοι). Bytí kosmu ale není banální, protože určuje vznikání a zanikání jednotlivých jsoucen. Opačně je to možné pouze v moderně. Předešlí filosofové museli nejprve vidět to, co je plně a neomezeně přítomné jako celek bytí, aby mohli pravdivě vědět. Moderní metafyzik typu Platona se ani nemusí narodit a jeho duše už má plné vědění idejí. Toto vědění si pak dodatečně zpřítomní v ideové anamnézi díky vlastní matematické šikovnosti. Soubor idejí určuje způsob zjevování jsoucna a dává završený obsah zjeveného ideového významu. Metafyzikové typu Platona a komikové jako Aristofanes zahájili epochu sekularizace a ironizace archaického pojetí pravdy a demokracie. Tím způsobili odtržení moderní *veritas* od archaické podoby pravdy. Bývalý kosmos prvních filosofů a tragiků je možné ironizovat či kritizovat v nové mytopoetice. Platon vytvořil skrze sofistickou hermeneutiku archaické moudrosti perfektní typ vítězného vědění. Tato nespoutaná intelektuální zábava mladých intelektuálů v Athénách byla opřená o metafyzickou dialektiku, nově vytvořenou komedii a podporovala oligarchickou tyranii. Nietzsche brilantně zdůvodnil, že platonské ideje manifestují pouze svého famózního tvůrce.[[13]](#footnote-13) Tento typ „ideálního“ vědění zrušil po smrti Sokrata původní hledání moudrosti. Platon vytvořil první verzi *l'herméneutique du soupçon* (P. Ricoeur), která nejprve neutralizovala a pak zničila archaickou moudrost.

Heidegger našel původní událost (*Ereignis*), která přeměnila pravdu první filosofie na metafyziku. Zamyšlení *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) se inspirovalo přednáškovým cyklem zimního semestru ve Freiburgu z roku 1931/32 (*Vom Wesen der Wahrheit*). Studie vyložila novou dráhu náhledu na jsoucno, kterou způsobila výše popsaná změna vidění na vědění. Výklad podobenství o jeskyni v sedmé knize *Ústavy* popisuje pohyby zajatce, který se přesunuje z ohněm osvětlené jeskyně na denní světlo a pak zase zpět do jeskyně (*Rep*. 514a2−517a7). Situovanost člověka je dána vůči stínům na zdi ozářených ohněm, pak vůči věcem v jeskyni, pak na světle a pak zase v šeru jeskyně. V každé z těchto fází se poznává jiný celek jsoucna a existuje jiné pojetí pravdy. Heidegger podrobně rozebírá základní perspektivu metafyzického vidění světa. První dojem pravdivosti jako něčeho odkrytého (τὸ ἀληθὲς, 515c2) získá vězeň již v momentu, kdy pozoruje stíny věcí na stěně jeskyně. Pak vidí pravdivěji i samotné věci, které oheň v jeskyni již ozařuje přímo (τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα, 515d6‒7). Pak již zajatec v jeskyni vidí správněji (ὀρθότερον βλέποι, 515d4), protože je zbavený pout, může otočit hlavu k ohni a porovnávat stíny věcí na zdi s jejich skutečnou existencí v přítmí jeskyně. Nakonec je mu přístupná plnost slunečního světa mimo jeskyni. Umělý oheň vytvoří první možnost adekvace, kterou završuje idea Dobra na denním světle. Obrat ke správnosti a k nezastřenosti je dokonán mimo jeskyni. Vrcholná míra odkrytosti jsoucího spočívá v ideově založeném pohledu, kterým vězeň pozoruje reálné věci mimo jeskyni. Osvícený rozum porovnává věci s jejich ideovým vzorem, tedy s ideou Dobra jako takového. Tato idea je po výstupu na denní světlo označena jako nejvyšší intelektuální zdroj, který zajišťuje pravdu a poznání (517c3−4). Věci jsou ozářeny metaforickým sluncem, alias ideou dobra (ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, 508e2‒3). Archaický význam slovesa ἀποδίδωμι znamená uvést věci do původního stavu, zaplatit dluh či odčinit spáchané zlo (*restitutio ad integrum*). Vidění v metafyzickém perfektu restituuje věci do jejich ideálního stavu. Restituce smyslu jsoucna v metafyzice už není dána vzhledem k původnímu bytí celku všech jsoucen, která viděl Kalchás a první filosofové. Podobenství o jeskyni zdůrazňuje, že ideové zření determinuje úhel pohledu zásadně správně (ὀρθότης), protože restituuje pravdu do její ideové podoby. Platonský mýtus o jeskyni zakládá novou perspektivu poznání danou v metafyzické dráze náhledu na celek jsoucího. Idea zakládá nový počátek pravdy jako správnosti a adekvátní shody. Způsob zjevování světa vyplývá z osvícení věcí skrze různé druhy světla. To je dáno v jasném hierarchickém pořadí zjevování: nejprve technicky vytvořený oheň, pak mytopoetické slunce, a nakonec obojí dohromady. Nasvícením věcí skrze různě utvářený zdroj světla je založen základní smysl toho, co je jsoucí, a jak je to jsoucí. Metafyzická pravda existuje v novém řádu odkrytosti (*alétheia*) a skrytosti (*léthe*). Věci nejsou brány v souladu s celkem bytí, ale v jejich ideální, správné a nyní zcela samostatné podobě. Nasvícení směrem od ideje umožňuje jsoucnu vstoupit do prostoru trvale pravdivého zjevování daného vzhledem k matematicky určené absolutní míře. Platon vidí veškeré jsoucno ve světle ideově založené manifestace. Zajatec porovnává viděné s absolutní mírou perfektního poznání daného s matematickou přesností, která věci nasvěcuje v jejich ideové pravdě a jsoucnosti. Nejprve je to umělý oheň v jeskyni, pak idea Dobra venku. Pravda věci ve smyslu nově definované správnosti není v archaickém vidění, ale v nové formě absolutního vědění (*absolvō*). Platónovi strážci a intelektuálové v ideální polis musí přesně vidět původní matematická jsoucna, protože musí oddělit moderní pravdu od archaického klamu (Apaté). Obě formy původně jedné archaické pravdivosti už nemohou společně existovat v novém světě metafyziky. Završené vidění-vědění porovnává daný jev s perfektní, tedy oddělenou mírou plnosti jsoucna, která je věčně a neměnně dána skrze perfektum slovesa „vidět“ (οἶδα). Platon proměnil způsob archaického vidění (viz Heideggerovo fenomenologické *Wie*) na trvalou jsoucnost (*ens*) toho, „co“ je viděno jako správné. Proces vidění je chápán z hlediska perfektně viděné formy dané jako essence. Metafyzika převedla vidění přítomného celku kosmického řádu na parousii jsoucna danou trvale (εἶδος, *essentia*). Věčně přítomná esence dostala ideální jsoucnost a tato neměnná míra se aplikuje na bytí jakékoliv jiné substance (οὐσία). Akt adekvátně správného vidění začíná na úrovni esenciální eidetické prezence, která je ve druhém kroku reprezentována jako zde a nyní daná přítomnost ve formě substance. Věčný eidos vytváří trvalý význam zde a nyní poznané ousía. Platonismus postavil řád presentace a reprezentace úplně na hlavu. Ideální esence je přítomná jako realita a reálná substance je daná jen jako mimetická reprezentace ideje. Posun od individuálního aktu vidění k neexistující, trvalé a esenciálně viděné ideji-substanci zakládá nové pojetí pravdy jako toho, co je plně a perfektně správné (τὸ ἀληθὲς, *verum*). Po proměně archaického vidění na perfektní vědění může metafyzik porovnat konkrétní obsah správně viděné substance s absolutní, věčnou mírou správnosti a perfekce danou esenciálně a eideticky. Metafyzik se stal kompletně slepý pro předešlou formu *alétheia*. Platonem etablovaná forma náhledu určuje fundamentální způsob, jak vzniká ideově daná správnost vidění (*Richtigkeit des Blickens*) v první formě metafyziky. Heideggerův výklad podobenství o jeskyni ukazuje základní formu předchůdného náhledu (*Vor-blickbahn*), který změnil svět na simulákrum. Metafyzický náhled nasvěcuje každé jsoucno z hlediska pravdy jako správnosti.

„Všechno záleží na ὀρθότης, tedy na správnosti náhledu. Skrze tuto správnost se stává vidění a poznání pravdivým, a to tím, že jde až k nejvyšší ideji a upevňuje se v tomto ,nasměrování‘.“ [[14]](#footnote-14)

Zrak osvíceného platonika je po východu z jeskyně už trvale vedený světlem idejí. Intelekt jako mytopoetické slunce orientuje poznání metafyzika na vrcholné jsoucno v jeho nadčasové a nezastřeně přítomné idealitě. Nově pojatá matematika jako metafyzika tvoří nerozlučný pár, který určuje moderní způsob vidění jsoucna. Původní múzická forma matematiky u Pythágoráse chápala celý kosmos jako božský dar. Matematicky daná harmonie orientuje metafyzika k tomu, co je ideálně dáno v původním náhledu každé substance. Metafyzika založená na technicky pojaté matematice nahradila archaické vidění celku jsoucen. Platon provedl radikální proměnu archaické moudrosti do nové podoby první filosofie. První mudrci a Sokrates tvrdí, že vědění ovládané technickým, řečnickým a politickým umem nemůže být poslední mírou pravdy. Platon nahradil proměnlivost technického vědění jeho matematicky daným simulákrem (*eídos*). Původní celek darovaný v božském prézentu se úplně vytratil z eidetického vědění nové první filosofie. Jeho místo nahradila matematická entita s konečným počtem ideově a axiomaticky daných prvků. Hlavní prvek této množiny je daný v pohádce pro filosofický lid. Idea Dobra zastoupila původní celek bytí nazíraný v rámci *fýsis*. Idea Dobra nechává manifestovat reálný svět. Tato travestie pravdy vytěsnila původní vizi bytí a kosmického řádu. Existuje metafyzicky nepatrný a neviditelný rozdíl mezi platonskou ideou Dobra a múzickým celkem bytí. Oba celky jsou věčné a božské. Tento rozdíl představuje archegetické působení Múz, které skrytě řídí božskou komedii moderního myšlení. Bohyně Apaté dovedla technickou schopnost Platona do věku sekularizace definované odcházením božských sil ze světa moderny. Epocha moderny začala zánikem Delf a skončila smrtí moderního boha v nihilistické postmoderně. Hermeneutika provádí kritickou revizi vzniku metafyziky na základě dějinných proměn donace bytí. Archegetický dativ byl uchován v principiálním dativu první filosofie a tuto dvojí archaickou donaci bytí anuloval metafyzický dativ. Výklad hledá původní místo vzniku metafyziky a je určen výše uvedenými proměnami pravdy z múzické a tragické podoby do metafyzického náhledu světa. Původní pravda je daná jako božská síla a zjevuje celek kosmického řádu v modu múzické *alétheia*. Toto archaické pojetí pravdy se změnilo na pravdu metafyzickou a ironicky-komickou v modu *veritas*. Moderní substance je pravdivá (τὸ ἀληθὲς, *verum*), pokud se shoduje s ideální esencí. Platonovo porozumění bytí postavené na perfektu slovesa „vidět“ zjevuje realitu perfektním způsobem daným skrze ideální vědění. Ideová správnost je označena jako návrat k původnímu stavu bytí. Metafyzická matematika se stala první vědou o jsoucnu. Celek takto travestovaného bytí je převeden do metafyzické pravdyv perfektním modu *restitutio ad integrum*.

Změny ve vidění jsoucna dané přechodem světla a tmy označuje Heideggerův pojem „formace“ (*Bildung*) v návaznosti na řecký výraz παιδεία.[[15]](#footnote-15) V Platonově podobenství o jeskyni je přechod z temnoty minulých epoch do světla moderny tematizován jako nový úkol filosofie. Metafyzika odmítla původní vidění božského celku, protože udělala obrat od celku archaické *fýsis* do světa matematických idejí. Akademie už nemůže spoléhat na božskou sílu pravdy, ale na novou formu pedagogiky jako ideové indoktrinace napojené na donucovací autoritu státu. Nová epocha akademické péče o duši je určena metafyzickým přechodem ze tmy jeskyně do světla idejí a opačně. Původní význam substantiva „obrat“ nebo „epocha“ (ἐποχή) je odvozený od astronomické události zatmění slunce. Tato epochální událost popisuje temnotu a propast (χάος) před vznikem organizovaného kosmu. Při zatmění slunce všechno v přírodě znehybní, je neviditelné a pak slunce opět vyjde z původní temnoty. Tento přírodní jev dal základ univerzálnímu filosofickému významu slova *epoché* jako zadržení úsudku a kritického přezkoumání poznatků. Zánik archaické filosofie a vznik metafyziky znamenal dějinnou změnu v pojetí pravdy. Změnil se základní způsob, jak je dána předchůdná dráha porozumění (*Vor-blickbahn*) na smysl bytí a jsoucna. Přechod daný temnotou zaniklého celku *fýsis* a vyjitím idejí na denní světlo má pro hermeneutiku objektivity zásadní význam. Hermeneutika postavená na astronomickém smyslu *epoché* nazývá význam platónského bytí „epochálním“. První, nejdůležitější a objektivně nesledovatelná figura platónského bytí je dána v původní temnotě historicky skrytého bytí. Smysl platonského jsoucna (*Sinn des Seienden*) se stal „epochálním“, protože zatím existuje v původní temnotě dějinně skrytého bytí (*Verborgenheit des Seins*). V epochální fázi filosofie nelze rozlišit staré pojetí smyslu jsoucna od nového. Starý smysl už není a nový ještě není. Tento chaotický a temný stav epochální filosofie nazýváme termínem „jsoucno třetího druhu“ (*tertium ens*). První jsoucno třetího druhu vzniklo stínohrou platonské jeskyně. Pro dokonanou metafyziku na denním světle už žádné jsoucno třetího druhu neexistuje. Buď něco je, nebo není. Metafyzická technika myšlení nemá způsob, jak by mohla poznat stínové bytí jsoucna v tranzitivním modu *tertium ens*. Heideggerův epochální obrat v pojetí smyslu bytí lze potvrdit skrze Aristotelův spis *Metafyzika*. Po ustavení identity substance (A = A) platí princip vyloučeného třetího. Buď něco je A nebo není A (A ≠ non A) a žádný ontologický přechod mezi oběma substancemi neexistuje.[[16]](#footnote-16) Aristotelská revoluce zlikvidovala zastaralou modernitu platonismu zavedením logického myšlení. Nová forma logiky vytěsnila přechod mezi světlem a tmou, který naposledy tematizoval platonský mýtus o jeskyni. Peripatetikové a akademikové prezentovali dalším generacím vizi metafyzického jsoucna místo původního celku bytí. Moderní verze *restitutio ad integrum* nechala zmizet archaické pojetí bytí a jsoucna. To se změnilo na substanci určenou matematicky a deduktivně-axiomaticky (*more geometrico*). Platonova nauka zvítězila nad chaotickými Titány původní první filosofie a toto vítězství potvrdila Aristotelova metafyzika. Epochální obrat metafyziky ustavil zlatý věk lidstva pod vládou ideje Dobra. Hermeneutika pozoruje průběh božské komedie řízené Múzami. Podle múzického pojetí pravdy došlo k tomu, že mytopoetika platonského osvícenství nahradila „mytologickou“ epochu olympských božských sil. Matematika se stala univerzální technikou moderního myšlení. Platonská Akademie dokončila inauguraci metafyziky a dialektiky jako první filosofie místo tisícileté moudrosti.

Vznik metafyziky jako trvalé přítomnosti správně viděného jsoucna je spojen s antropocentrickým obratem. Technické vědění filosofie bez pravdivého vidění zakládá pouze a jedině samotný subjekt. Tragédie Západu byla a je v tom, že metafyzika v modu *veritas* nahradila múzickou *alétheia* naposledy zjevenou skrze antickou tragédii. Athénská obec se dostala po smrti Sokrata a po odchodu tragiků do zásadní krize. Filosofie *phýsis* a tragická moudrost dramatiků neposkytla generaci Platóna dostatečně silnou záruku pravdivého vědění. První akademikové byli z řad athénské oligarchie a podporovali autoritativní režimy pod vládou charimatických tyranů jako byl Alkibiádés (†404 př. Kr.). První modernisté formovaní Platonem už nevěřili na archaickou formu demokracie, jako tomu bylo v případě Sokrata. Modernistý vzali k úvaze fakt, že ani pravda nejmoudřejšího ze všech lidí nebyla schopna zachránit spravedlnost v athénské polis. Po zapomenutí původního hledání pravdy v podání moudrých Tragiků a Sokrata nastoupila pedagogika filosofických pohádek a metafyzika ideových simuláker. Platon se rozhodl, že otřesenou moudrost zachrání skrze technickou dokonalost matematiky. Platonský obrat k nově restituovanému počátku vědění provozuje nový aktér či nosič (*subiectum*) vědění. K tomu bylo třeba nové formy výchovy a vzdělání, aby vznikl nový svět takto osvíceného myšlení. Mytopoetiku světa idejí zakládá jen a pouze moderní subjekt, a nikoliv původní přítomnost celku jsoucna daná skrze božský celek *fýsis*. Metafyzika je založena na technické imitaci světa idejí v řádu matematiky a geometrie. Pravdivost každé metafyzické imitace je dána matematickou a sofistickou zdatností metafyzika. Schopnost imitace z něj udělala moderního producenta intelektuálního kapitálu ve formě idejí. Archetyp akademického demiurga v dialogu *Timaios* provádí mytopoetickou produkci světa v modu matematické imitace věčných idejí. Ideje ve viditelném kosmu reálně neexistují a demiurgická nápodoba této neexistující reality má vytvořit reálný svět. Metafyzik má ideovou správnost ve své mysli a pak měří každé reálné jsoucno podle této ideální míry. Idea fixuje přítomnost bytí do esence daného jsoucna (*Was-sein*), kterou poznává metafyzicky osvícený intelekt (GA 9, 225). Z metafyziky zmizelo vidění celku bytí, které určovalo původní způsob, jak se jednotlivý fenomén manifestuje vzhledem k celku. Heidegger zdůrazňuje, že ideové pojímání reality v metafyzickém určení jsoucna přineslo do myšlení také první subjektivizaci pravdy. Pravda přešla na stranu technicky zdatného subjektu, který správně nahlíží celek jednotlivých jsoucen.

„V této proměně bytostného určení pravdy se současně uskutečňuje i změna místa, kde pravda bytuje. Jako odkrytost je pravda stále ještě základním projevem samotného bytí. Jako správnost ,náhledu‘ se však stává význačným rysem lidského vztahu k tomu, co je jsoucí.“ [[17]](#footnote-17)

Metafyzik produkuje a pedagog reprodukuje trvalou znalost (τὸ ἀληθὲς, *verum*) nahodilé a proměnlivé reálné věci. Oba technici nazírají reálný svět ve světle věčně přítomné ideje. Substance nedostává pravdu od celku archaicky nazíraného bytí, protože je poznaná v modu pravdy jako ideové správnosti. Archaická pravda-*alétheia* dostala platonské simulákrum, které založilo mimetickou pravdu-*veritas*. Pravda jako matematická úměra představuje klíčovou část moderní objektivity později určenou termínem *more geometrico*. Redukce jednotlivin na společný ideální vzor a dedukce ideality umožňuje definovat moderní vyrábění. Výrobek je pravdivý a dobrý tím, že imituje ideální vzor. Dialog *Timaios* připomíná archetypický význam geometricky a matematicky definovatelných entit. Demiurg převede jejich smysl do primární materie a tím vznikne hylemorfická substance. Moderní význam techniky odmítnuté Sokratem představuje nevyhnutelný následek subjektivizace pravdy v platonské metafyzice. Nápodoba matematického diakosmu dovoluje metafyzickému demiurgovi, aby od daného ideového vzoru vytvářel věrné kopie pomocí matematizované techniky chápané v antice jako umění a banální řemeslná výroba. Technika se stala základem metafyziky. Božský či lidský artefakt nabývá jsoucnosti v procesu nápodoby, která určuje základní způsob, jak je idea realizována v daném materiálu. Imitovaná idea přítomná ve zformovaném materiálu manifestuje výrobek v ideové trvalosti postavené mimo fyzikální změny. Dialog *Ústava* zdůrazňuje, že řemeslník tvořící lehátko vychází z primárního nazírání ideje výrobku (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων, 596b7−8). Demiurg tuto idealitu odezírá od původní věčné ideje. Imitace vytvořená díky jeho píli a umu získává podíl na ideové plnosti jsoucna. Proces matematické a technické determinace jsoucna od demiurgického subjektu jako účinné kauzální příčiny do jím vyrobené věci má pro vznik objektivity zásadní význam. Stvořená věc dostává díky schopnosti a vůli subjektu podíl na trvalém bytí ideje. Heidegger v přednáškách o Nietzschem zdůrazňuje zásadní funkci platonské ideje vázanou na proces imitace. Technika imituje původní metafyzickou produkci moderního subjektu tím, že ji reprodukuje v objektu. Jsoucno získává novou reprezentaci ve světě pomocí technické imitace v modu *Darstellung*, protože umění a technika vystavují zhotovené jsoucno do předmětnosti daného artefaktu v modu subjektivního *Herstellung* (GA 6.1, 177−78). Prefix „*her–*„ potvrzuje, že svět technicky přistavený k modernímu subjektu se manifestuje jako prodloužení lidského ducha, který nyní tvoří centrum světa. Heidegger zdůrazňuje metafyzický charakter výroby a nihilistický charakter techniky jako specifický způsob zjevování jsoucna směrem od smrtelného subjektu. Božská či lidská varianta tvoření reflektuje reprezentaci ideje v tvůrčím intelektu a poieticky reprodukuje její věčnou či pomíjivou idealitu v uměleckém či technickém díle. Výroba potvrzuje ideové a metafyzické založení světa dané ve tvůrčím subjektu. Celek platonských simuláker daný jako křesťanské *creatio* nebo novověké *factum* přichází ke svému objektivnímu určení skrze píli božského a lidského demiurga. Po proměně pravdy v metafyzickou a později i v logickou a ve vědeckou správnost se vyrábění a idealita spojují do jednoho celku. Jak metafyzický tak objektivní způsob zjevování smyslu jsoucna je principiálně dán od poznávajícího subjektu. Jeho iniciativní vůle k moci představuje skrytý začátek i odkrytý konec objektivity. Platonova filosofie splnila to múzicky podstatné z jejího dějinného úkolu, který se nyní snaží završit současná nihilistická epocha myšlení. Úvodní poslání metafyziky jí dalo do vínku schopnost být technicky zdatným akademickým věděním. Tento imperativ nyní naplnily všechny vědecké disciplíny, které vznik metafyziky povolal na svět.

Archetypická událost zakládající objektivní pohled na jsoucno není nahodilou transformací archaické *alétheia* na metafyzickou *veritas*. Dialektika Heideggerových termínů *Anfang* a *Beginn* odlišuje principiální počátek první filosofie a iniciativní začátek metafyziky. Zakládající událost nového vidění daná jako počátek metafyziky (*Beginn*) přestala být přímo spojena s původní dynamikou skrývání a zjevování danou jako zakládající událost samotného bytí (*Anfang*). Metafyzik drží jsoucno trvale v centru věčného a zářivého vědění, protože idea Dobra netoleruje žádný stín. Tato změna habitatu, čili původního místa pobývání pravdy, má zásadní charakter pro další vývoj metafyziky a objektivity. Pravda a klam objektivity jsou dějinně nutně spojeny s proměnami původní podoby pravdy. Metafyzika a tím i objektivita má múzický a tragický počátek daný zakládající činnosti božských Múz. Archegetická a principiální donace bytí zakládá *dativus metaphysicus*, protože opačně to nejde. Ipseita dějinného počátku (*Anfang*) není historická identita druhotného začátku (*Beginn*). Původní podoba pravdy v modu apollinské ipseity vyvedla metafyziku z dějinné skrytosti do viditelných dějin myšlení. Božská pravda v modu *ipse* nám nepatří a nejsme jejími pány. Manipulovat můžeme pouze subjektivní pravdu v modu *idem*. Moudří lidé sledují původní dění pravdy a chtějí existovat v plnosti ipseitně dané pravdy. Tento archaický celek bytí a myšlení tvoří souhra původní skrytosti a odkrytosti (*a/létheia*) daná skrze vidění věštců, rapsódů, tragiků a prvních filosofů. Pravdu a nepravdu celku spravují nesmrtelné Múzy a nadčasovou dějinnost celku všeho zkoumají tehdy i dnes moudří lidé všech ras a národů. Zakládající dění dané archaickou souhrou bytí a myšlení předává do Platonovy metafyziky nově pojatý smysl substance v modu *idem*. Ipseita bytí celku jsoucna daná v přímém vidění založila identitární vědění o substanci. Je zásadně třeba udržovat kritický odstup od božské komedie prezentované metafyzikou. Hermeneutika musí popsat přechod pravdy z archaického modu *ipse* do metafyzického modu *idem*. Hledání moudrosti vidí původní dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) na substanci v Sokratově otázce, a ne v Platonově technické odpovědi. Hermeneutika tím našla původní způsob, jak objektivita přichází do metafyziky. Každý jev odvozuje svou podstatu od místa původu, odkud začal dějinné působení. Simulákrum pravdy v platonské jeskyni vzniklo proto, že předtím existovala mystéria Eleusinií a orákula Delf. Toto původní pojetí pravdy se přesunulo do skryté *léthe* a z ruin Delf se stala turistická atrakce. Celek bytí a myšlení opatrovaný múzicky a tragicky odešel do skryté dějinnosti počátku. Původní dativ daný apollinsky (*dativus archegeticus*) má v první filosofii principálně zakládající charakter (*dativus principalis*) jednak kvůli dějinnému a civilizačnímu významu Delf a jednak kvůli Sokratovu hledání pravdy vedenému apollinským mystériem. Současné studie ukázaly zásadní a skrytý význam Delf pro civilizaci středomořského prostoru utvářeného v podobě *Magna Graecia*.[[18]](#footnote-18) Hermeneutika musí metodologicky sledovat sémantická znamení daná Apollonem, což rozvede další kapitola. Stejně jako to dělal v Athénách Sokrates, i hermeneutika musí vzhledem k objektivitě položit správné otázky, aby vynikla její sofistická a ambivalentní povaha. Identita objektivity v sobě skrývá původní temnotu danou v modu archaického *ipse*, což je skryté působení počátku sokratovské pravdy dané orákulem z Delf. Moudrost daná v modu Jiného má charakter dynamické ipseity, protože sleduje dosud neznámou cestu Apollóna Archegeta. Metafyzická identita jsoucna není archaická ipseita bytí, protože nemají stejné pojetí pravdy. Božská komedie objektivního myšlení začíná v momentu, kdy Platon poslal do minulosti Sokratovu moudrost napojenou na apollinské mystérium Delf. Nejmoudřejší ze všech smrtelníků se stal platonským metafyzikem a tímto politováníhodným způsobem utváří filosofické dějiny moderny. Platonův moderní mýtus o jeskyni překryl působení delfského mystéria. To mluvilo skrze temnotu archaické jeskyně, v níž dlely Pýthie. Původní modus poznání vztaženého k donaci dějinně daného bytí skrze mystéria a skrze archaické pojetí pravdy přešel do epochální *léthe*. Metafyzika vytěsnila Sokratovo hledání moudrosti vlastní mytopoetikou a tu začala vydávat za stejně závazné hledání pravdy jako byla Sokratova tragická pravdivost. Matematicky založená filosofie Platona přežila zdatnost sofistů a jeho škola založená v háji boha Akadéma dodnes diktuje normy pravdivého vědění. Skutečná Sokratova moudrost oddělila apollinskou pravdu od klamu moderny, kterou představoval Platon. Sokratova smrt uzavřela etapu múzické odhalenosti bytí a myšlení, která charakterizuje etapu první filosofie. Nauka Platóna přestala být původní první filosofií a stala se technikou myšlení. Metafyzická odkrytost daná trvale zářivou přítomností idejí vytěsnila múzické a tragické pojetí pravdy, jehož duchovním centrem byly Delfy. Akademické vědění je založeno na ideologickém a pedagogickém pojetí pravdy, kterou střeží moderní ilumináti jako epochálně cenný poklad vědění. Výklad jde k božské po-odkrytosti (*a/létheia*) dané skrze věštce, rapsódy, tragiky a první filosofy. Esej zkoumá devalvaci pravdy na metafyzickou adekvaci a nakonec na objektivní *veritas*. Výklad se neptá, „co“ je objektivita zkoumaná v systému pozitivistické *Problemgeschichte*. Zkoumání objektivity v rámci objektivismu zavedlo současné myšlení do začarovaného kruhu. Nietzsche a Heidegger ukázali, že objektivismus není schopen kriticky vnímat vlastní předsudky. Slepota moderny vůči vlastnímu počatku je určena metafyzickou dráhou předchůdného náhledu. Původní smysl bytí je stále daný skrze archaické pojetí pravdy, i když působení božských sil není objektivně vidět. Objektivní myšlení nemůže změnit vlastní počátek. Hermeneutika hledá původní způsob, jak pravda jako ideově pojatá správnost utváří dějiny metafyziky.

## 1.1 Triadická struktura hermeneutiky

Platonovo simulákrum Sokratovy moudrosti nebylo možné akademicky ubránit v dlouhodobé perspektivě. Platonův žák a jeho zásadní kritik vzal jako základ moudrosti reálné vztahy v polis, reálnou existenci živých bytostí ve světě vnímaném smyslově. Aristoteles po vzoru Sokrata následoval příklad znalců lidské povahy (*hístor*). Moudrý člověk poznává věci proto, že aktuálně existují a že účinně působí v realitě. Bytí bylo opět uchopeno skrze perfektum vidění a vědění, ale jinak než u Platona. Aristoteles definoval charakter substance podle donace jsoucnosti v dativu (τό τί, *quo est*), která zakládá akt bytí individuálního jsoucna. Zkoumání v *Metafyzice* *Z* hledá způsob, jak jsoucno přichází ke svému bytí. Nové pojetí substance vyšlo z Platonova zjevování jsoucna v aoristu vidění, které se stalo perfektním věděním substance. Jsoucnost (a ne celek bytí) se manifestuje skrze metafyzický dativ (*dativus metaphysicus*) v dále nedělitelné věci dané zde a nyní (τόδε τι, *quod est*). Rozdíl mezi „τό τί — τόδε τι“ má zásadní charakter, protože mění smysl původní donace určené principiálním dativem první filosofie. Bytí přestalo bytovat v aktu původního archaického celku (*tá ónta*) a změnilo se na jsoucí bytnost danou jako individuální substance (*ousía*). Při predikaci reálné substance má původní událost přechodu bytí do zde a nyní bytujícího jsoucna pouze minulý charakter (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Přítomnost jsoucna v myšlení zachycuje „bytí jsoucna, které bylo dáno“ (τό ἦν). Poznání podle Aristotela znamená, že reálná věc přešla do minulého modu, protože v duši je reálně přítomný jen její ideový náhled (*parousía*). Adekvace uvnitř páru „*ousía – parousía”* znamená, že hermeneutika musí přesně oddělit akt bytí věci daný v minulosti a akt jejího poznání daný v přítomnosti. Vazba mezi minulou existující první substancí a parousijně přítomnou druhou substancí je naprosto těsná (τό ἦν εἶναι). Aristoteles poznává to, co je reálné a proto je i pravdivě poznatelné. Obojí ale nemůže existovat jako původní jednota věčně přítomné Platonovy substance jako ideje. Bytí věci v reálu a bytí ideje v mysli nemá stejný charakter. Minulost aktuálního jsoucna byla převedena do parusie pojmu. Tato nová forma shody demaskovala mytopoetiku Platonovy ideje jako falešné pojetí pravdy. Aristoteles vystupující v gigantomachii substance proti Platonovi odmítl ideu jako falešný způsob odkrytosti a dal plnou satisfakci reálné substanci. První substance je pro myšlení nezměnitelná a kategoriálně zavazující proto, že se stala účinnou minulostí v přítomném aktu poznání. Co je minulé, to už nelze nijak měnit. Proto je reálná věc dána pro myšlení v modu nezměnitelné minulosti toho, co je pro sebe samo přítomné plně a aktuálně. Idea Dobra reálně neexistuje, protože v reálu jsou jen dobré věci a činnosti, které existují skrze sebe a pro sebe jako reálné substance. Spis *Druhé analytiky* jasně říká, že v reálných jednotlivinách nejsou obsažena žádná univerzália (τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, *Anal. Post*. 85a31). Metafyzický dativ je u Aristotela zásadně doložen jako akt reálné existence věci. Tím se oddělily dvě manifestace substance. Kauzálně daná minulost aktuální první substance se v případě predikace zásadně liší od potenciálně poznaného a plně přítomného významu druhé substance. Reálné jsoucno existuje jako „tato věc zde“ (τόδε τι) a má své vlastní bytí takto daného jsoucna (*actus essendi*). Místo existence reálné a aktuální věci dané *per se* je v mysli přítomná její univerzální esence. Aktuální první substance přešla do minulého nezměnitelného modu a na poznání působí pouze v modu účinné a formální kauzality (*causa efficiens, formalis*). Proto platí, že poznaná esence definovaná v pojmu má jiný způsob bytí než substance existující v realitě. Původní událost bytí zakládající jsoucno jako zde a nyní jsoucí substanci se oddělila od sekundárního poznání dané v mysli a v univerzálním modu esence. Tato nová forma metafyzického dativu (*dativus metaphysicus*) založila kategoriální rozdělení reality na první a na druhou substanci. Rozdíl mezi parmenidovskou přítomností celku, platonskou přítomností ideje a aristotelským bytím jednotlivé substance má zásadní charakter. Minulá kapitola ukázala, že celek bytí jsoucna byl v múzickém myšlení přítomný zcela odlišným způsobem. Existence jednotlivé substance byla suspendována v archaické *epoché*, aby vznikl prostor pro mystérijně, múzicky a tragicky přítomný celek bytí. Platon převedl principiální dativ první filosofie (*dativus principalis*) na panství jednotlivé ideje. Toto nejvyšší jsoucno produkuje matematicky správně a perfektně nižší jsoucna. Aristotelská metafyzika vytvořila novou podobu metafyzického dativu (*dativus metaphysicus*). Existence věci podle Aristotela má zásadní a nezměnitelný primát daný jejím skrytým a minulým charakterem. Tato původní příčina přirozeného pohybu determinuje intelektuální poznání jako sekundární účinek. Fyzikální působení reálné substance se projevuje v intelektuálním poznání jako specifickém následku. Jedinečný a proto minulý pohyb první substance v realitě (τό ἦν) se mění díky metafyzickému dativu (τό τί) na iterativní infinitiv bytí druhé substance v mysli (τό ἦν εἶναι). Pohyb reálné substance vytváří nový typ ideové hierarchie v myšlení, která se skládá z potenciálních a všeobecných substancí. Aristoteles zůstal po vzoru Platona metafyzikem substance a opustil Sokratovo hledání pravdy podle první filosofie. Aristotelský celek bytí nemá charakter skutečné události dané múzickou donací celku bytí skrze dar archaického vidění. Nová parusie celku bytí má esenciální charakter daný neurčitým přítomným infinitivem (τό εἶναι), které signifikuje *verbum iterativum*. Substantivní infinitiv „ τό εἶναι“ ve skutečnosti znamená „subjektivně určený pobyt trvale přítomného ideálního jsoucna“. Takto určená existence věci v rámci aristotelské *quidditas* už nemá nic společného s Parmenidovým viděním původního bytí. Hermeneutika musí přesně zjistit, k jakému typu přítomnosti substance je vztažen tento neurčitý a iterativní infinitiv. Bytí přítomné skrze takto dané jsoucno skrytě a proto múzicky určuje novou formu metafyziky. Síla a vláda počátku je určena kauzalitou reálné substance. Aristotelismus konstatuje její působení v řádu nové ideality. Panství bytí je vytvořeno pouze v mysli a navíc je tato produkce plně iterativní. Takový koncept stojí v naprostém protikladu vůči prézentně přítomnému celku archaického bytí (*tá ónta*). Druhá substance definuje esenci jako přítomnost v oblasti potence, kterou vytvářejí univerzální pojmy. Aristotelská technologie poznání odpovídá technické produkci potenciálně určeného jsoucna na montážní lince, která je provozována za účelem vytvoření pravdivé reprodukce *quidditas*. Zakladatel nové formy metafyziky ale odmítl postavit první vědu na matematicky a technicky pojaté ideji. Do metafyziky vstupuje místo reálně existující věci pouze univerzální koncept substance manifestované v přítomné parousii poznání. Toto poznání bytí je plně iterativní, protože metafyzika je šikovnost založená na imitaci a reprodukci reálného jsoucna pomocí správné techniky myšlení a poznání. Metafyzickou přítomnost substance je možné kdykoliv vyvolat pomocí techniky vědění založené Platonem a potvrzené Aristotelem. Technik, řemeslník a umělec perfektně ví, co dělá, když je doopravdy šikovný. Materiál a výroba završují technickou schopnost, kterou nese subjekt sám v sobě. Proto je bytí technicky poznaného jsoucna plně přítomné v mysli šikovného logika či metafyzického umělce. Přechod jedinečné kauzality první substance na iterativní logiku druhé substance určuje metafyzický dativ. Přítomnost individuálního jsoucna je skrze vědění aristotelského subjektu metafyziky určena kauzálně-perfektně (*quidditas*) a proto je logicky a iterativně reprodukována (*essentia*). Přítomnost esenciálního konceptu vyplnila v mysli prázdnotu danou nepřítomností reálné substance. Reprezentovaná substance neexistuje v intelektu reálně, ale jen potenciálně.

Aristotelem založená parusie vědění odmítla mytopoetickou přítomnost platonské ideje. Druhá substance definuje esenci jako přítomnost čisté možnosti, kterou vytváří univerzální pojem. Aristotelské poznání je produkcí možného, která odpovídá pravdivé reprodukci *quidditas*. Rozdíl „produkce možného – reprodukce skutečného“ má kapitální význam pro rozdíl mezi Aristotelovou logikou a metafyzikou. Druhá substance definuje esenci pouze jako přítomnost čisté potence, která je reprodukována skrze univerzální pojem. Tento problematický status aristotelského pojmu odvozený od platonské ideje budeme dále zkoumat skrze termín „jsoucno třetího druhu“ (*tertium ens*). Poznané ideální jsoucno není ani celkem archaicky nazíraného bytí ani reálně existující substancí. Reálná metabolická produkce a kinetický pohyb jsoucna v aristotelské *fýsis* se zásadně liší od ideální reprodukce tohoto fyzikálního dění v lidské duši. Reálné jsoucno kauzálně a proto adekvátně deteminuje poznání esence. Kategoriální predikace druhé substance způsobila, že první substance se stala perfektně poznanou minulostí. První substance dané v realitě nejsou přímo obsaženy v lidském typu poznání. Aristoteles odmítl falešnou mytopoetiku platonské božské komedie. Filosofie se vrátila na pevnou půdu první substance a tím částečně rehabilitovala původní formu moudrosti. Aktuální jsoucno dané mimo nás vnímají nejprve smysly a pak je poznává intelekt. Přítomnost reálné první substance odpovídá v řádu nové metafyziky na bytí technicky zajištěné a nezměnitelné jsoucnosti platonské ideje. K bytí aktuálního jsoucna (Platonovy ideje, Aristotelovy první substance) nelze nic přidat. Tato perfektní plnost platonské nebo aristotelské substance nejprve determinuje realitu a tím i naše poznání.

Minulá kapitola ukázala platonskou manifestaci perfektního ideového jsoucna skrze technicky pojatý metafyzický dativ. Metafyzika daná dialektikou první a druhé substance zásadně odmítla platonskou matematiku jako první vědu. Aristotelská první věda sleduje původní stopu Sokratovy moudrosti danou ve dvojím druhu tázání po kráse a po dobru: Co je toto krásné působící zde a nyní (τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν, *Hippias maior* 287d3)? Co je dobro existující samo od sebe (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν, *Rep*. 506d8‒e1)? Aristoteles řekl v nové verzi metafyziky, že Sokratovo tázání se týká reálně existující první substance. První substance reálně působí proto, že existuje sama od sebe (καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν, *Met*. 1072a12‒13). Platonská idea reálně neexistuje, tak ani nemůže reálně působit. Jsoucno zjevené skrze druhou substanci se vztahuje k bytí reálného kosmického celku prvních substancí, nikoliv k diakosmickému celku platonských substancí jako idejí. První substance tvoří základ metafyzické donace a její esenciální bytí je shrnuto v poznané druhé substanci. Metafyzický dativ daný skrze *quidditas* shromažďuje plnost smyslu až v poznávajícím intelektu, a ne v realitě. Celek bytí vzniká až na konci poznání skrze apofantickou predikaci. Aristotelská metafyzika přeložila Sokratovo tázání po celku bytí (*Sein*) na tázání po bytí první a druhé substance (*Dasein*). Sounáležitost první a druhé substance v modu pravdy-adekvace zcela vytěsnila původní pravdu bytí danou jako múzická *alétheia*. Aristotelský Sokrates se ptá na první substanci danou reálně a jeho odpověď je formulovaná v řádu logiky, a ne matematiky. Logos daný na úrovni univerzálního jazyka univočně a kauzálně definuje již daný smysl jsoucího v duši. Pravda je daná univočně a kauzálně, protože apodiktické poznání druhé substance je přímým důsledkem jedinečné existence a kauzálního působení první substance. Myšlení jde od věci v realitě k její obecné esenci v mysli a pak v jazyku. Platonská přítomnost mytopoetické ideje zmizela a nahradil ji univerzální význam reálně existující jednotliviny. Bytí druhé substance je podle Aristotela pouze sekundární jev, ale zato má univerzální význam. Nová přítomnost eidetického aspektu jsoucna v mysli opět tvoří perfektní poznání. Intelekt je spojen s bytím věci pomocí kauzálně daného metafyzického dativu. Aktuálně přítomné jsoucno se nepřímo (tj. v modu minulého) manifestuje skrze poznávající akt. Smysly přenášejí působení věci kauzálně, proto také zcela adekvátně. Vztah původní příčiny a původního následku dává zásadní důvod, proč se smysly samy o sobě nemohou mýlit ve svém výkonu. Omyl vzniká až v následných syntézách poznání, které vykonává subjekt. Donace původního archaického celku bytí zůstala plně skrytým děním u Aristotela stejně jako u Platona. Celek bytí zmizel do *léthe* po novém aktu donace jsoucna, které se stalo první substancí. Múzický a tragický náhled do jednoty bytí stál na profetickém vidění a na demokratickém politickém myšlení, protože vycházel z předchůdného bytí celku. Nyní je celek složen z jednotlivých jsoucen a v subjektu, neboť událost reálně působícího bytí se stala metafyzickým konstruktem. Po metafyzickém obratu, k němuž došlo během řecké tyranie, se jednota celku vytváří skládáním jednotlivých substancí.

Metafyzika završená Aristotelem definitivně změnila vztah myšlení a bytí, protože změnila pojetí pravdy. Kauzalita reálné substance se stala v univerzálním poli zjevování jazyka a poznání minulým děním zakládajícím přítomné poznání a kategoriální výpovědi (ἀπόφανσις). Vidění celku bytí v modu múzické pravdy se stalo apofantickou výpovědí jako adekvace první a druhé substance. To může dělat každý, kdo je intelektuálně trochu šikovný a nepotřebuje k tomu žádnou božskou intervenci Delf. Toto sekularizované a subjektivní bytí jsoucna se stalo základem pro první vědu o substanci *qua* substanci. Platonská technika dialektiky se změnila na aristotelskou techniku logiky. Aristoteles provedl metafyzickou revizi předešlého múzického poznání filosofů a poetů. Jejich vidění celku přeložil do nově pojaté fyziky popisující kauzalitu reálně účinné substance. Metafyzik toto primární jsoucno pozoruje stejně účastně a pozorně jako divák tragédie (θεωρός) pozoruje dění vztažené k celku polis. Aristoteles hlásal po vzoru Platona novou pravdu substance *ex cathedra*, tedy z autority školy založené u chrámu Apollóna Lykeiského. Z původního Sokratova hledání pravdy mezi politicky angažovanými občany Athén (σχολάζω) se stala univerzitní scholastika a povinná školní docházka. Přeměna archaické *scholé* na objektivně manipulované školství potvrzuje vítěznou ironii moderny. Obojí první jsoucno (ideu nebo reálnou věc) je možné reprodukovat a reprezentovat skrze různé formy akademického či lycejního podílnictví na původní plnosti izolovaného jsoucna. Původní význam slova „sdílení“ (μέθεξις) je vzat z aktivní participace na dění tragédie a na politickém životě obce. Dovední myslitelé zavedli novou účast na idejích (Platón) a metafyzickou účast na druhých substancích (Aristoteles). Toto simulakrum archaické účasti na mystériích vytvořilo novou formu metafyzického kapitálu. Tímto způsobem vznikla božská komedie zvaná „metafyzika“. Akademici jsou šťastnými majiteli nového podniku a pedagogové mají přednostní právo na nákup akcií. Akademický spolek tvoří teoretikové první vědy a praktičtí technici logické vypovědi. Obě skupiny artisticky zdatných intelektuálů řídí školní podnik s ohledem na zachování své profese a blahobyt příslušné profesní skupiny. Scholastický pud sebezáchovy zakládá nové pojetí „péče o duši“, které se v rámci plnohodnotné božské komedie odvolává na Sokrata. Akademické sdílení pravdy po zániku politicky a filosoficky angažované tragédie nese metafyzický význam určený technickým umem řemeslníků (βάναυσοι). Jejich činnost má z hlediska archaického pojetí pravdy technický charakter. Působení bohyně Apaté způsobilo, že akademické řemeslo má na Západě zlaté dno. Metafyzika daná v řádu univerzální výpovědi o smyslu jsoucna nemůže v modu přítomného nazírání (θεωρία) uchopit ani reálné jsoucno, i když přímo vnímá skrze smysly jeho bytí a jeho účinky. Vzhledem k přítomné apofantické predikaci je původní *arché* první substance dána v minulém čase. Pojetí pravdy jako kauzálně pojaté adekvace první a druhé substance vytvořilo dvojí odstup od archaického pojetí pravdy. Původní celek bytí nazíraný tragiky a prvními filosofy se stal úplně skrytým. A dále se stalo do jisté míry skrytým i bytí reálné věci, která se stala v poznání pouze účinnou minulostí. To není tragické, pokud o tom víme. Ale začne to být tragické, pokud zapomeneme či vytěsníme z kritického myšlení základní danost metafyzického dativu. Smrtelník svým myšlením svět reálně nezakládá, jen dodatečně poznává, protože je vtažen do přítomného působení celku světa. Původní *dativus principalis* sice z akademické filosofie úplně zmizel, ale aristotelský metafyzický dativ místo celku *fýsis* alespoň dosadil bytí reálné substance. Aristotelská metafyzika proto musí velice pečlivě, a tedy kategoriálně rozlišovat různé významy, které označují bytí substance.

Změnou principiálního dativu první filosofie na metafyzickou donaci vznikl nový smysl jsoucna. Aristoteles napojil metafyzický dativ na esenciálně těsný vztah mezi první a druhou substancí. V poznání je přítomná druhá substance, jejíž existenci zajišťují smysly a intelekt. Reálná substance usedla na soudní lavici obžalovaných (κατηγορέω). Zde je vyšetřována kvůli aktuálnímu nebytí a pouze tranzitivní formě jsoucnosti. V myšlení metafyziky vznikla fundamentální posloupnost od první substance jako minulé příčiny ke druhé substanci jako přítomnému univerzálnímu následku. Tuto ontickou posloupnost vyjadřuje kategoriální modus „předtím“ (*per prius*) a „potom“ (*per posterius*). Dějiny vědy a objektivity zakládá spis *Kategorie*, který popisuje základní způsoby, jak vypovídat o substanci. Kategoriální výměr první substance a výsledný verdikt o jejích univerzálních významech daný ve *Druhých analytikách* určuje pojetí západní vědy. Mluvu obou spisů determinuje pravda jako adekvace mezi první a druhou substancí. Pravdivá predikace běží v novém typu kategoriální logiky a vědeckého důkazu (ἐπιδείξεις, *demonstratio*). Vyvádění smyslu jsoucna z původní první substance pomocí dedukce a indukce se stalo novým místem zjevování jsoucna. Aristoteles zrušil bývalou sofistiku. Logika se stala po zániku klasické moudrosti novou agorou moderního ducha. Reprezentativní schopnost jazyka podává věci v jejich společné jsoucnosti. Díky schopnosti jazyka vnímáme obecnou eidetickou podstatu věcí. Společný smysl světa (*res publica*) se stal otázkou technické schopnosti, jak vytvořit správný druh kategoriálního sylogismu. Tuto důležitou roli hrálo v tragédii věštecké slovo a jeho moudrý výklad. Politická komunita tuto pospolitost smyslu viděla skrze shromáždění občanů na agoře. Technokratické vytržení archaické podoby pravdy ze společenství moudrých občanů (σπαστέος, *castratio*) považovali poslední tragikové za brutální selhání svých současníků. Sofokles v dramatu o technokratickém tyranovi Oidipovi zásadně odsoudil moderní kastraci původní pravdy a myšlení (OBJ III, kap. 7). Božská komedie moderny je založena na Oidipově kastračním komplexu, který skrytě pronásleduje v podobě trestajících božských Fúrií každého metafyzika a logika. Múzický a archaický výklad hermeneutiky má po vzoru antického dramatu katarktický a terapeutický charakter. Výklad objektivity proto nazírá smysl jsoucna v modu původní božské donace popsané tragiky a prvními filosofy. První forma nihilistické sekularizace a odbožštění světa změnila nazíraný celek bytí na teoreticky poznatelný kosmos daný skrze ideje nebo skrze první substance. Myšlení Moderních ovládla matematika a fyzika, která vytvořila nový smysl toho, co je přítomné a co je *de facto* závazné pro pravdivé poznání. Zakládající dativ metafyziky odmítl cestu tragické moudrosti, protože tematizuje skryté dění celku bytí jen nepřímo, tedy ve dvojím minulostním rázu. V poznání zmizel jak celek bytí, tak přítomnost první substance. Oba zakladatelé metafyziky tematizují původní události skryté za světem *fýsis* v obecných výpovědích o substanci. Metafyzická přítomnost toho, co jest, je dána jako přítomná idea v celku matematicky nazíraného kosmu (Platon). Nebo jsou přítomné první substance, které skládají celek pohyblivé *fýsis* (Aristoteles). Tato problematická přítomnost jsoucna jako dvojí substance se musí fundamentálně poodkrýt v poli archeologického vidění a výkladu. Tragika metafyzické moderny spočívá v tom, že postavila na první místo jednotlivé jsoucno. Izolovaná substance je pro archaickou moudrost druhotná, a navíc je naprosto dvojznačná. Pravdivě nazíraný celek bytí jsoucna (Kalchásova τά τ' ἐόντα) nemůže být klamný, na rozdíl od jednotlivé substance. Zcela oddělená a proto zcela minulá nemateriální a věčná *quidditas* představuje první příčinu pohybu. Ostatní kosmické sféry napodobují z lásky k moudrosti věčný příklad nehybného Intelektu (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, *Met*. 1073b2). Toto eminentní dění zkoumají Aristotelovy spisy o první filosofii.

Celkem čtrnáct těchto různorodých pojednání o první substanci a jejím působení bylo umístěno za spisy nazvané *Fyzika* (μετὰ τὰ φύσικὰ βιβλία). Díky skrytému působení Múz dostaly tyto spisy skrze Andronika z Rhodu společný název *Metafyzika*. Od vzniku metafyziky, archaický modus zjevování celku bytí se stal nevědeckým a komickým děním vázaným na mytopoetické příběhy o bozích (θεολόγια). Předešlé filosofické spisy o celku bytí (περὶ φύσεως) a Sokratova moudrost se staly ve vítězném aristotelismu prvním exponátem v akademickém muzeu. Nový typ vědění daný veritativně a substanciálně nemůže uchopit pythické pojetí pravdy, které celý život hledal Sokrates. Platon a Aristoteles nahradili Pýthií oslaveného Sokrata tím, že se stali jeho metafyzicky adekvátním vykladači. Platon přetvořil Sokrata v ideu Dobra, která tvoří základ mytopoetiky idejí. Mytický Sokrates v podobě oddělené *causa prima* nese metafyziku v novém typu božské komedie. Aristotelské simulákrum Sokrata představuje nehybný a věčný Teoretik meditující vlastní pravdu ve věčné *scholé*. Ironičtí epikurejci udělali z teoretické činnosti oddělené první substance figuru „zahálčivého boha“ (*deus otiosus*). Bůh metafyziky představuje z hlediska hermeneutiky simulákrum Sokrata ve stále nových figurách (*Socrates redivivus*). Božská komedie metafyziky způsobila, že moderní simulákrum Sokrata tvoří buď frenetická První kauza nebo nehybný První teoretik. Rozporuplná mytopoetika založila nejprve monumentální historii metafyziky a pak její postmoderní antikvární verzi.[[19]](#footnote-19) Banalizací platonského a aristotelského Sokrata začala smrt boha filosofů dokončená v nihilistické postmoderně 19. století. Simulákrum Sokratovy schizofrenické moudrosti se stalo úctyhodnou antikvární dekorací na akademické hostině věčné Pravdy. Delfské mystérium nahradil průvod simuláker hlásaných z akademické stolice vědecko-technické šikovnosti. Sokrates nebyl ani mytický hrdina, ani banální myslitel, ani technicky zdatný typ akademického sofisty. Posel apollinského mystéria nemohl založit metafyziku, protože sledoval původní pojetí múzické pravdy. Výrok Pýthie má dějinně určenou pravdu, protože žádný metafyzik nemůže být tak moudrý jako Sokrates. Hermeneutika musí jít cestou sokratovského tázání při zkoumání objektivity. Metafyzičtí technici nemohou vidět archaickou přítomnost bytí jsoucna v rámci první filosofie. Pravda první filosofie není totožná s pravdou metafyziky. Archaická moudrost a akademické dovednosti mají jiný předmět zkoumání a pozorují jiný svět. Celek iterativně uchopeného jsoucna skrze technický um metafyzika má pouze potenciální charakter neutrálního pojmu. Tragédie metafyziky a na ní postavené vědy tkví v tom, že vědění přestalo být archaicky teoretické. Metafyzika zrušila původní formu moudrosti a tuto ztrátu nepovažovala za důležitou. Archaický akt zakládání jsoucna viděný prvními filosofy zmizel z myšlení. Původní přítomnost celku bytí se stala uzavřenou a vytěsněnou minulostí, která už nepatří do historie vítězné akademické filosofie. Také v tragédii se pravda a klam dává v modu múzické *alétheia*, protože vědění tragiků navazuje na původní mystérijní a věštecký charakter pravdy a klamu. Stav světa a lidské osudy se primárně dávají skrze tragicky skrytou formu archegetického dativu, jehož přítomnost viděli a pythicky oznamovali věštci jako Teiresiás v Thébách. Teoretické vědění politicky činných diváků tragédie bylo schopné tuto pravdu a nepravdu správně číst a vyložit v modu archaické katarze dané nejprve viděním a pak věděním. Také múzické vidění prvních filosofů vidělo celek světa v jeho božském působení. Aristoteles v *Metafyzice* odmítl vědecky zkoumat archaickou donaci celku bytí, jako to měl Parmenides. Původní donace bytí od absolutně jsoucího Počátku není apofanticky predikovaným fenoménem vnímaným smyslově. Nejvyšší jsoucno je od ostatních kosmických sfér zásadně odděleno, stejně jako Platónova idea Dobra je oddělena od bytí jsoucna. Celek múzického bytí zmizel z teoretického myšlení nové filosofie. Tato archaická forma bytí a myšlení přestala být metafyzicky pravdivá. Metafyzika má za první předmět poznání buď věčně přítomnou matematickou ideu nebo fyzikálně a kauzálně působící věčný celek substancí. Přítomnost jsoucna je „re-prezentována“ a proto „re-presivně“ vytěsněna tímto dvojím typem vědění ideové a reálné substance. Substantivní infinitiv aristotelismu (τό εἶναι) je iterativní na způsob perfektivního platónského *eídos*. Původní jednota celku jsoucna viděná múzicky nebo tragicky je daná v metafyzice deduktivně a proto pouze *ex post*. Ztracenou jednotu bytí, jsoucna a myšlení nahrazuje mytopoetický význam božského Sokrata jako dekorativní a nehybné První substance. Platon provedl první ideovou sekularizaci Sokratova dějinného prézentu myšlení. Aristotelská fyzika provedla metafyzické zbožštění Sokrata. Toto simulakrum skrývá v postavě *Deus otiosus* nebo *Causa prima* skrytý způsob, jakým bohyně Apate a apollinské Múzy řídí metafyzickou komedii a kastraci Sókratovy pravdy.

Předchozí úvahy ukázaly, že archeologicky, terapeuticky a katarkticky pojatá hermeneutika nemůže začít výklad od pozitivně daného smyslu objektivity. Archeologie objektivity začíná v delfském adytonu, protože je třeba začít v původní temnotě bytí a myšlení. Oidipovská slepota metafyziky má epochální rozměr. Hermeneutický návrat myšlení k počátku znamená, že temnota Platonovy moderní jeskyně se musí stát původní temnotou delfské jeskyně. Heidegger ukázal, že platonské podobenství o jeskyni představuje vidění jsoucna, které *in nuce* obsahuje všechny dějinné možnosti metafyziky. Ideově daná substance se stala smyslem nové epochy, protože metafyzická substance vyšla z temnoty platonské jeskyně na světlo intelektu. Eidetická jasnost daná ideou Dobra určuje nový způsob zjevování jsoucna. Podobenství o jeskyni ukázalo, že idea jako plnost jsoucna se stala nejjasnější a nejtrvalejší manifestací toho, co jest. Tato ideová parusie jsoucna zakládá metafyziku, protože tvoří její přítomný a trvalý základ. Epochální zadržení objektivního úsudku znamená, že hermeneutika musí vrátit ideové vědění zpět k původní události prézentního vidění prvních filosofů a tragiků. V záření ideje přestal být viděn původní proces zjevování jsoucna skrze múzickou podobu pravdy. Parmenidův původní prézent vidění a *alétheia* prvních filosofů stojí mimo metafyzické vědění první a druhé substance. Tento původní prézent bytí a myšlení se stal v metafyzice zapomenutou a vykastrovanou minulostí. Temnota původního bytí zmizela a epochální obrat metafyziky dal archaické bytí zkoumané prvními filosofy do perfektního světla matematicky definované ideje. Hermeneutika vedená temnotou Delf není akademicky vykastrovaná, proto trvá na archaickém pojetí adekvace bytí a myšlení. Jak se fenomén vynoří ze skrytosti do zjevnosti, tak je i poznatelný. Po vzoru Heideggerova výkladu podobenství o jeskyni jsme našli původní způsob myšlení, který změnil mystérijní a múzické vidění na metafyzické vědění. Vznik metafyzického náhledu determinuje základní způsob, jak se objektivita zjevuje v následujících dějinných proměnách. Toto „místo“ nebo „událost“ objektivně neexistuje. Podle citované *Metafyziky* Z platí, že původní událost donace zakládající *quidditas* se stala minulostí. Reálná substance se pravdivě a tedy adekvátně predikuje v modu apofanticky přítomné druhé substance. Tím spíše se stal minulostí i původní archaický celek bytí viděný prvními filosofy ve věšteckém a múzickém prézentu. Pro aristotelskou metafyziku zkoumající zde a nyní zjevenou substanci se stal múzický celek bytí plně nejsoucí. Dokonce ani věc existující mimo nás není skrze intelekt uchopitelná tak, jak bytuje sama o sobě. Přítomné vědění vznikne následkem toho, že jeho původní příčina přešla do minulého modu bytí. Metafyzické určení *quidditas* ukazuje, že původní bytí první substance přešlo v aktu donace do parousijního významu druhé substance. Aktuální jsoucno je pro myšlení dáno pouze v minulém čase a je adekvátně-pravdivě zprostředkované skrze kauzalitu. Zakládající dění dané kauzalitou první substance se stalo minulostí, protože místo něj je dán univerzální význam. Jeho parusie vzniká v poznávající mysli a zjevuje ji predikující mluva. Metafyzika zkoumá jen pozitivně daný fenomén aktuální substance či ideální esence zjevené v poli perfektně utvářeného eidetického vědění. Po změně dráhy ontologického náhledu (*Vor‑blickbahn*) do moderní formy vědění nemá původní múzická a mystérijní moudrost žádný způsob, jak by mohla být tematizována v moderní filosofii. Nejsoucno není podle Parmenida ani myslitelné ani predikovatelné. Nová forma filosofie daná skrze vědění metafyziky je kategoriálně slepá k původní události bytí, která založila myšlení Moderních tím, že zmizela. Akademici dirigují běh vědy pořád kupředu, protože na světě není nic k vidění. Múzická pravda se stala nepravdou a básníci se stali neškodnými šašky na tragikomickém sympóziu metafyziky, matematiky a logiky. Ale původní pravda nemůže zmizet, i když metafyzika ze sebe dělá učeného blázna. Dění Múz a Delf je archaicky a proto sématicky přítomné skrze učení prvních filosofů a skrze akademickou parodii Sokratovy moudrosti. Tato původní moudrost trvale zvěstuje pravdu a klam o múzickém celku bytí, jak jej traduje počátek filosofického myšlení. Platonovo podobenství o jeskyni vytvořilo zakládající událost technického vědění slepého k počátku moudrosti dané prézentním viděním celku. Filosof vyjde z jeskyně do světa idejí, které září skrze ideu Dobra jako původního slunce. Tato událost epochálního východu z temnoty do světla založila modernu tím, že oddělila novou formu pravdivosti (*veritas*) metafyzického rozumu od původní *alétheia* první filosofie. Událost reálného zatmění slunce přestala být pro myšlení důležitá a nahradil ji příběh o věčně zářící ideji Dobra. Mytický příběh o intelektu-slunci obsahuje všechny následné transformace skrytosti a odkrytosti jsoucna. Moderní ilumináti věří na zázračné světlo intelektu. Slunce se sice občas zatmí, ale nikoliv věčné metafyzické pravdy. Bohyně Pomsty jménem božského řádu trestají zpupnost a hloupost (ὕβρις) objektivně vědoucích iluminátů. Trest má tragický charakter podle Aischylova výroku „utrpením k moudrosti“ (πάθει μάθος; *Agamemnon*, v. 178). Múzy sesílají z podsvětí démonické Fúrie proto, aby napravily chaotické smrtelníky jsoucí po *via Modernorum*. Erínye jsou chtónická božstva Pomsty přebývající v původní propasti bytí a v temnotě jsoucna. Temnota původní delfské jeskyně představuje původní místo jejich skrytého vědění (*ortus scientiarum*). Trestající bohyně nelze usmířit, protože v epoše metafyzického nihilismu zmizel Areopág moudrých příslušníků filosofické obce. Banální technici nevytvoří tuto *res publica* aristokratů ducha, protože jim chybí pravdivý náhled na celek bytí. Orákulu může rozumět v modu archaické adekvace jen moudrý člověk typu Sokrata. Nikoliv objektivní vědec, který dnes místo Pýthie určuje objektivní dějiny myšlení. Delfská věštba založila Sokratovo hledání moudrosti skrze archaický způsob pravdy od trojnožky, na níž seděla Pýthie. Objektivní věda zabrala místo, kde byla trojnožka Pýthie a určuje současnou historii racionality, nikoli dějiny moudrosti.

Toto základní místo zjevnosti a nezjevnosti pravdy nese pro předloženou studii metodologický význam, protože ukazuje hermeneutickou vazbu mezi dějinností, dějinami a historií. Triadická struktura pravdy napojená na proměny principiálního a metafyzického dativu vytváří novou podobu hermeneutiky nutnou pro zkoumání fenoménu objektivity. Výraz pro počátek (ἀρχή, *principium*) také znamená vládu danou směrem od této původní události. Počátek je z hlediska dějinnosti iniciativní v tom, že určuje povahu toho, co zakládá svou principiální aktivitou a silou. Smysl triadické struktury porozumění minulosti je radikálně kritický po vzoru Nietzscheho kritiky monumentální a antikvární historie. Epochální proměny bytí jsoucna určují dějiny metafyziky a tvoří základní kořen (*radix*) objektivní formy božské komedie. Proměna archaické *epoché* na epochální tragikomiku Moderních je možná jen proto, že existoval a existuje původní řád bytí. Archaická pravda Múz umožnila vznik chaotické pravdy smrtelníků, kteří ji převrátili do vlastní mytopoetiky. Nová pravda myšlení není daná skrze božskou *a/létheia*, ani skrze tragickou *alétheia*, ale skrze objektivní *veritas*. Původní múzická pravda vládne skrze každou metafyzickou epochu pouze ve skrytosti. Hermeneutika musí vyložit specifickou formu nerozumu a paranoie, které se nacházejí v každém stádiu moderní metafyziky. Múzy nemají rády, když si smrtelník osobuje božská práva v modu múzické *a/létheia* a chová se jako božská Alétheia popsaná Parmenidem. Moudrý smrtelník hledá pravdu jako Sokrates, ale sám ji neurčuje světlem oslepeného intelektu. Tuto *hýbris* trestají Múzy zvláště tvrdým způsobem, tedy šílenstvím (μανία) předávaným z jedné generace moderních metafyziků na druhou (ἄτη). Podle prvního z tragiků je moderna je nemoudrá (ἄφρων) proto, že její vědění má charakter tragické nenávisti, poskvrny a temnoty (μύσος) způsobené božskými silami Pomsty.[[20]](#footnote-20) Objektivita představuje v řádu tragických dějin metafyziky nejkrutější trest akademicky schopných Erínyí. Božské daimon působilo v Sokratovi jako vnitřní hlas skrze apollinskou sémantiku pravdy (*Apol*. 40c3–4). Tento vnitřní hlas jej varoval v rozhodujících okamžicích a zdržoval jej od provedení nesprávných životních kroků a rozhodnutí. Teoretický náhled Sokrata byl zbožštěn do metafyzické figury jeho dvojníka. Ten je vždy pravdivý na jediný metafyzický způsob, protože je veden logicky závaznou nutností. Tento mytopoetický Minotaurus dodnes běhá v labyrintu metafyziky pod vedením Aischylových Erínyjí. Tato démonická bytost nahání posvátnou akademickou Úctu a Hrůzu všem studentům filosofie (σέβας ἀστῶν φόβος τε ξυγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν, *Eumenidae*, vv. 690–1). Iracionální podoba Sokrata­-Minotaura vznikla incestním spojením ideové matematiky a první filosofie. Tato intelektuální nestvůra byla postavena na piedestal skrze aktivitu metafyzicky vzdělaných Fúrií, které díky svému subjektivnímu převleku tvoří skrytý základ moderní filosofie. Objektivní vědění je tragicky slepé a běží v modu Oidipova objektivního komplexu. Múzy vyslaly v epoše moderny trestající Fúrie proto, aby střežily řád Díké a přítomnost Pravdy, které poznal moudrý Parmenides a jeho nástupci. Platonici pod vedením akademicky zdatných Fúrií tragikomicky vyhnali temnotu předešlých věků nerozumu. Díky klamné, ale přesto vítězné podobě pravdy podle Aristofana a Platona (εἰρωνεία) si moderna moderna osvojila ironický náhled na svět a na pravdu. Toto ironické *Weltanschauung* tvoří to, co je moderně bytostně vlastní. Tuto metafyzickou ironii napojenou na pojem objektivního humanismu dosvědčují dějiny myšlení a historie Západu. Ničivá podoba ironie je dána na konci metafyziky, kdy myšlení jsoucna přechází do nihilistické epochy dějin Západu. Současní humanističtí troglodyté totiž zhasli i umělé světlo původní formy metafyziky a tuto tmu vyhlásili za nové panství rozumu. Slepí akademici jdou cestou politické tyranie, protože je to jejich archetypální osud. Démonické síly nerozumu a chaosu proto mají od 20. století už zcela globální a totalitní charakter.

## 1.2 Metafyzika a *tertium ens*

Hermeneutika ukázala, jak došlo k zatmění (ἐποχή) archaické podoby pravdy v metafyzice Platona a Aristotela. První metodický krok zhasl metafyzický význam objektivity tím, že ji ponořil do původní temnoty jejího bytí, v níž byla na počátku před vznikem metafyziky. Krok zpět k archaické podobě pravdy umožňuje najít původní pole zjevování jsoucna. Múzická zjevnost metafyziky je dána v modu pythické pravdy a klamu. Tato původní forma pravdy zakládá v modu archaické *epoché* každé metafyzické porozumění, z něhož se vynořuje objektivita. Dosavadní výklad určil způsob, jak dochází epochálnímu obratu dění pravdy v metafyzice, které popsalo Platonovo podobenství o jeskyni. Tato událost iniciovala myšlení athénských Moderních. Stala se novým principem myšlení a způsobila, že se změnil základní smysl toho, co je jsoucí a jak je to jsoucí. Po tomto kroku do původní temnoty už objektivita není onticky přítomná, protože v archaicky temné podobě bytí nemá objektivita žádný sobě vlastní způsob zjevování. Apollinská sémantika vede hermeneutiku zpět do temné jeskyně mystérií. Zadržení metafyzického a objektivistického náhledu na svět v modu archaické *epoché* tvoří základní cestu (ὁδός) myšlení, kterou je třeba kráčet. Slunce jde do temnoty zatmění a pak znovu vyjde. Donace pravdy skrze archegetickou a tragickou formu dativu v první fázi hledání moudrosti určila myšlení prvních filosofů skrze *dativus principalis*. Temnota a iracionalita objektivity zkoumané v modu archaické *epoché* má principální charakter (*principium*). Principiální temnota bytí umožňuje jsoucnu, aby vyšlo do toho, co je jeho ontickým údělem, tedy do působení v dějinách (*initium*). Během principiální události zatmění jsoucna v modu archaické *epoché* nemá substance žádnou metafyzickou možnost, jak by mohla iniciativně existovat. V této původní podobě bytí nemůže působit ani metafyzika v modu pozitivní *Wirkungsgeschichte* a tím méně objektivita. Jednotlivé jsoucno v takto dané archaické přítomnosti celku nemá vlastní způsob pravdivosti. Archaicky zkoumané hodinky v modu múzické pravdy nejsou hodinky, protože nejsou onticky danou jednotlivinou a není dán ontický čas. V primární dějinnosti bytí neexistuje předchůdná dráha náhledu (*Vor-blickbahn*) na hodiny „jako“ (*Als-Struktur*) hodinky v modu ontického porozumění (kap. 1). Absolutní přítomnost celku jsoucna (Kalchásova τά τ' ἐόντα, Parmenidovo ἔστι γὰρ εἶναι, B 6.8) je oddělena od jednotliviny, protože aktuální přítomnost reálné substance není dána ani v minulosti ani v budoucnosti. Odkrytost celku bytí tvoří archaickou jednotu smyslu. Dějinnost současně daná v říši božských sil, mrtvých a živých má věčný charakter utvářený kosmickým děním celku bytí. Náhled do tohoto dění dostává smrtelník jako múzický nebo věštecký dar. Dějinná přítomnost celku bytí a jsoucna stojí mimo plynutí onticky pojatého času, který Aristoteles spojil s fyzikálními změnami první substance (kap. 1.3.3). Archaická hermeneutika dlící v temnotě delfského adytonu dostala skrze dar dějinnosti možnost pobývat v původní přítomnosti múzického celku bytí jsoucna. Dráha archaického náhledu stojí v přítomném dění múzické pravdy a klamu spojeného s manifestací původního smyslu substance. Její metafyzický význam dostává díky dějinnosti svůj vlastní počátek. První výtvor moderní filosofie vznikl v neexistující jeskyni troglodytů, když jejich nejvýznačnější exemplář začal myslet radikálně mytopoeticky, a tedy filosoficky zcela paranoidně. Díky skrytému působení múzické pravdy Platonova substance daná jako idea vyšla z mytopoetické jeskyně troglodytů a stala se filosoficky určeným fenoménem v dějinách moderního myšlení. Možnost dějinného působení metafyziky je původně dána ve skrytosti múzické dějinnosti. Heidegger označuje specifické dění pravdy vztažené k události epochálního skrývání a poodkrývání pravdy termínem *Lichtung*. Tento výraz je dvakrát zmíněn již v díle *Bytí a čas*, kde představuje existenciální modifikaci scholastického termínu *lumen naturale* (SZ 170). Existence v primárním modu *Dasein* vidí svět jako každodenně daný, ale nevidí ontologický způsob, jak je dána pravdivá přítomnost jsoucna ve světě.[[21]](#footnote-21) Původní smysl celku jsoucna existuje ve dvojí excentrické pozici dané mimo objektivní náhled v modu vědecké či každodenní ustaranosti (kap. 1). Přijetí vlastní konečnosti znamená, že existence chápe smysl jsoucna v otevřenosti světa postaveného mimo objektivitu (*Erschlossenheit*) a také v modu existenciální otevřenosti *Dasein* daného mimo subjektivitu (*Entschlossenheit*). Konečná existence si skrze vrženost do světa rozumí novým způsobem a nově vidí svět. Nová zjevnost světa prozařuje *Dasein* existenciální otevřeností pro celkové dění smyslu bytí. Ale fenomén *Lichtung* je v díle *Bytí a čas* stále ještě interpretován na základě Kantova transcendentálního subjektu. Metafyzik už takto moudrý není, protože má od Platona ideově-technický náhled na jsoucno. A od Aristotela přijal techniku logického myšlení vztaženou ke kategoriální predikaci substance. Po výkladu Platonova podobenství o jeskyni dostal termín *Lichtung* nový význam postavený mimo analytiku *Dasein*. Výslednou podobu *Lichtung* ukazuje zamyšlení *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964). Heidegger připomíná, že tato skytá zjevnost pravdy není založena skrze subjektivní světlo přirozeného rozumu. Nová cesta k archaické sounaležitosti bytí a myšlení skrze Parmenidovo múzické pojetí bohyně Alétheia ukazuje *Lichtung* jako původní místo odkrytosti bytí.[[22]](#footnote-22) Termín *Lichtung* představuje archaické porozumění vztažené k existenci smrtelníka schopného vyložit sounáležitost s přítomným děním samotného bytí. Subjektivní *lumen naturale* osvěcuje věci až sekundárně, proto nepatří k původnímu fenoménu *Lichtung*. Základní význam německého slova *Lichtung* odkazuje na světlinu nebo mýtinu v lese, která díky volnému prostoru manifestuje nejen věci, ale také hru světla a stínu. Světlina či mýtina v lese ohraničuje prostor zjevování, protože určuje to, co v kontrastu s takto danou hrou světla a stínu zůstává trvale skryté a nezjevné (GA 14, 80). Epochální působení *Lichtung* dává věcem zjevnost a nezjevnost. Tyto obě podoby pravdy stojí mimo subjektivní pojetí pravdy dané v metafyzické formě filosofie.

„O světlině (*Lichtung*) však filosofie nic neví. Filosofie sice mluví o světle rozumu, ale nedbá na světlo samotného bytí. Známé *lumen naturale*, světlo rozumu, osvětluje pouze to, co je už otevřeno (*das Offene*). Tím sice rozum postihuje světlinu, ale nijak ji nezakládá. Naopak ji potřebuje k tomu, aby mohl myslitelsky pojmout to, co je v prostoru světliny přítomné. Toto platí nejen pro *metodu* filosofie, ale především a primárně pro její *věc*, totiž pro zpřítomňování toho, co přichází do své vlastní přítomnosti.“ [[23]](#footnote-23)

Hermeneutika musí po vzoru Heideggera uskutečnit původní *epoché* od metafyzické filosofie. Archeologie substance sleduje původní formu substance v múzické přítomnosti bytí. Pohled první filosofie směřuje od skrytého celku bytí k odkrytému bytí jsoucna. Archaické myšlení poznává celek jsoucna nejen v jeho odkrytosti, ale také v určité formě skrytosti vázané na původní zjevování múzické a tragické pravdy. Hermeneutická moudrost daná apollinskými Delfami předchází epochu metafyziky ustavenou v mytologické jeskyni pilných troglodytů, jejichž řemeslné myšlení je osvíceno stálým světlem subjektivního intelektu. Hermeneutická archeologie musí najít původní místo *Lichtung* vzhledem k pythické trojnožce, která ukazuje v modu apollinské sémantiky skrytý fenomén dějinnosti, dějin a historie. Archaické myšlení dlí s Apollonem jako vládcem Múz a Erínyjí v temném adytonu delfské jeskyně. Zde vládne původní *epoché* jsoucna, v níž zhaslo bytí substance. Dění v rámci *Lichtung* začíná v momentu archaické *epoché*, kdy probíhá událost zatmění bytí a jeho východu z temnoty. Archeologie objektivity se musí vrátit k původní věci iniciativního myšlení, tedy k archegetickému dativu apollinského mystéria a principiálnímu dativu první filosofie. Triadický anax v Delfách podle Hérakleita nic neskrývá a nic nevypovídá přímo, ale dává znamení (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει; DK 22, B 93). Temnota apollinského mystéria skrývá bytí jsoucna, které hodegeticky ukazuje cestu myšlení skrze apollinskou sémantiku. Tato znamení správně četli všichni moudří kolonisté, kteří zakládali politickou komunitu zvanou *Magna Graecia*. Díky této sémantice vznikla první filosofie v iónských a italských řeckých koloniích. Podobně jako Sokrates můžeme myslitelsky uchopit událost pythického dění bytí, která pro moudrého smrtelníka sémanticky odhaluje dění archaické pravdy. Civilizace Moderních se ustavila jako ideový protipól archaického Velkého Řecka, které bylo budováno pod záštitou Apollóna zakladatele (Ἀπόλλων Ἀρχηγέτης). Bytí jsoucna je dnes vidět v původním prostoru zjevování *Lichtung* jen nepřímo, ale zato v plnosti původní pythické *a/létheia*. Dění pravdy v *Lichtung* označuje z hlediska hermeneutiky epochální obrat ve vidění jsoucna daný přechodem světla a temnoty. Událost zatmění má astronomický charakter a první filosofie sleduje božský kosmický řád. Proto jde od apollinské temnoty k po-odhalené *a/létheia* dané v oblasti viditelných fenoménů jako Hérakleitovo znamení. Toto dění kompletně vytěsnila mytopoetická pravda Platonovy metafyziky a Aristotelův princip vyloučeného třetího. V múzickém a pythickém prostoru *Lichtung* se dává původní pravda celku bytí a dějinnosti (*tá ónta* Kalcháse, *fýsis* první filosofie). Dějinnost umožňující toto základní po‑odhalování celku jsoucna v modu původní pythické pravdy a klamu (*a/létheia*) je dané v modu *ipse* a ten nelze převést na metafyzické pojetí pravdy v modu *idem*. Ipseita archaické *a/lētheia* není manifestovatelná skrze moderní *veritas* danou jako identita. Metafyzika vytvořila pod vlivem Fúrií mýtus moderní formy „božího muže“ (a bohužel i postmoderní „boží ženy“), kteří věští z akademické či lycejní stolice logiky a metafyziky, proto se nemohou mýlit. Výklad podobenství o jeskyni ukázal, že pravda metafyziky je primárně vázaná na zjevování ideje jako jednotlivé substance. Mytopoetická kastrace apollinské moudrosti v metafyzice ale neznamená, že z filosofie úplně zmizela archaická a tragická podoba pravdy. Pokolení objektivně slepých estetiků a krasoduchů zakouší v původním řeckém amfiteátru tragická dramata, aniž by chápalo jejich apollinský smysl. Ale tragédie je zde pořád a může mluvit. Apollinský smysl založil svět tragédie a proto nemůže zmizet. Jeho pravda i dnes působí ze skrytosti dějinnosti. Platon a Aristoteles jako zakladatelé metafyziky ještě žili ve věku tragiků a působení mystérií, proto byli částečně moudří i původním sokratovským způsobem. Původní celek bytí je v metafyzice přítomný jen nepřímo, tedy ve formě apollinského *sémeion* daného pro cestu archeologické hermeneutiky. Platon i Aristoteles tematizovali vztah myšlení k zakládajícímu počátku pomocí metafyzického dativu (mýtus o jeskyni, termín „τό τί ἦν εἶναι“). Tím se osud filosofie svázal s bytím substance. Apollinsky-sémantická přítomnost celku bytí jsoucna ale ukazuje, že zjevnost jednotlivého jsoucna-substance v dějinách metafyziky není dána sama od sebe. Každý ontický fenomén vstupuje do ontologické odkrytosti (*alétheia*) z prostoru původního dějinného *Lichtung*. To je určeno původní *a/létheia* spravovanou apolinskými Můzami*.* V archegetickém modu *Lichtung* daném múzicky a pýthicky jsou archaicky přítomné všechny proměny metafyziky a všechny její dějinné podoby. Dějiny metafyziky rozložené do časové osy ukazují pouze ontickou danost dějinnosti vázanou na proměny smyslu substance. Tím dějiny myšlení nepřímo ukazují i epochální bloudění metafyziky, které vzniklo zatměním původní podoby bytí jsoucna. V pravdě jako po‑odkrytosti (*Un‑Verborgenheit,* Ἀ‑λήθεια) se dává poznat nepřímým způsobem i původní skrytost bytí (*Ansichhalten des Seins*, *Verborgenheit des Seins*).[[24]](#footnote-24) Událost vzniku metafyziky v podobenství o jeskyni nepřímo ukazuje na událost dění samotného bytí, které z trvalé skrytosti vydalo novou podobu odkryté přítomnosti (*Lichtung des sich verbergenden Bergens;* GA 14, 88). Existuje dvojí pohyb zjevujícího dění, které dává zjevené jsoucno. Skrze tu či onu formu *Lichtung* dojde k zaslání bytí (*Entbergung des Seins*) do plné nezakrytosti jsoucna (*Un‑Verborgenheit des Seienden*). Ale v momentu zjevnosti jsoucna se původní dění bytí nutně stává skrytým dějem, protože temnotu jeskyně ozářilo světlo metafyzické substance. Platonova idea nepřímo ukazuje toto skryté působení skrze metafyzickou simulaci původního dění samotného bytí (*Ereignis*). Běžná forma porozumění je určená řemeslnou dovedností troglodytů. Oheň v jeskyni symbolizuje běžné technické *Lichtung* určené hrou stínů a věcí. Nová odkrytost jsoucna vznikne východem akademicky osvíceného Sokrata z jeskyně a jeho opětovným příchodem v roli metafyzického pedagoga. Díky metafyzicky danému *Lichtung* může idea zářit a být zjevná v plnosti své substanční přítomnosti. V nové formě první filosofie přestalo platit heslo *Ex oriente lux*. V Akadémově svatyni trvale plane posvátný oheň ideje Dobra. Původní hra skrytosti a odkrytosti bytí nebyla nahrazena novou formou dějinného *Lichtung*, ale mytopoetickým světlem nehasnoucího intelektu-slunce. Temnotu *Lichtung* skrytou v samotném centru metafyziky opatrují tragicky nutně pouze bohyně Pomsty. V poli původního archegetického zjevování daného skrze termín *Lichtung* se dává objektivita v modu zjevnosti a nezjevnosti, který předává archaická podoba pravdy a klamu jako původní po‑odkrytosti (*a/létheia*). Klíčový je způsob náhledu na tuto původní manifestaci metafyzické ne/pravdy dané apollinsky-sémantickou manifestací celku jsoucna. Moderní dativ metafyziky vytěsnil apollinské *sémaion* plnou přítomností substance. Archegetická sémantická přítomnost celku bytí jsoucna naposledy zkoumaná Sokratem se stala v metafyzice aktuálně přítomným bytím této substance dané zde a nyní (τόδε τι). Metafyzika vznikla řemeslnou banalizací první filosofie během vlády zlaté athénské modernistické mládeže, která ironicky a komicky zprofanovala nejmoudřejšího ze všech lidí na akademický idol. Perfektní vidění ideje jako nového simulákra vytlačilo prézentní vidění prvních filosofů a Sokrata do temnoty minulého děje. Platonský metafyzik přesně ví i před svým narozením, co je jsoucno. Mytopoetika idejí zakládá pravdivou identitu moderních iluminátů a postmoderních osvícenců. Každý dobrý technik ví, co má dělat, když má před sebou tu či onu substanci. Technik idejí a substance přestal hledat sémantiku po-odkrytě přítomného celku bytí jsoucna. Celek plně přítomných jsoucen už má minulostní ráz toho, co není a jeho archaickou sémantiku vytěsnila aristotelská logika. Pro metafyziku se stalo původní pojetí po-odhalenosti (*a/létheia*) bytí nedostupným dějem. Metafyzický technik myšlení je v apollinské temnotě jsoucna naprosto ztracen. V temnotě delfské jeskyně by moderní troglodyt přišel o metafyzický intelekt-slunce řízený bohyněmi Pomsty. Troglodyté si vytvořili nové světlo pro putování osvíceného moderního ducha. Strach a arogance radí akademikům, aby nevstoupili do apollinsky temného „srdce pravdy“ (*Parm*. B 1.53). Delfy představují spojení původního mystéria a vykladačské práce kněží. Jinak není fenomén pravdy jako po‑odkrytosti vyložen úplně. Je jen logické a metafyzicky správné, že původní vidění božského a jeho výklad přešlo do stejné formy epochální *léthe*, v jaké se dnes nacházejí všechna velká mystéria antiky. Mytopoetická racionalita zjevená skrze technické světlo platónské jeskyně a skrze intelekt-slunce tvoří nejcennější kapitál banální moderny řízené pudem akademické a technické sebezáchovy. Iracionální dějiny platoniků a peripatetiků tvoří frenetické a mytopoetické vyhánění původní delfské temnoty prováděné krok za krokem (μέθοδος) v jednotlivých epochách metafyziky. Původní místo zjevnosti bytí bylo zapomenuto vinou mytopoetického záření samotné ideje-slunce. Tato kastrace původní múzické *a/létheia* představuje hlavní činnost moderní cesty za zlatým rounem, kterou dnes a denně podnikají pilní nástupci mytického hrdiny Akadéma. Idea září skrze matematickou harmonii plně a stále. Cestu za pravdou řídí vědecké databanky spravované korporátními společnostmi, proto není třeba chodit do temné jeskyně. Bytí již není dáno v původní podobě zjevování, protože metafyzika přesunula původní *Lichtung* z bytí jsoucna do perfektního záření ideje. Epochální manifestace jsoucna v metafyzice nastala tím, že byla ustavena specifická *epoché* samotného bytí, které zmizelo kvůli mytopoetickému světlu platonské ideje a později i aristotelské první substance. Bytí přestalo být poodhalováno v původní věštecké a múzické souhře pravdy a nepravdy, která určuje zjevování celku jsoucna v archegetickém modu Apollóna. Dějiny myšlení dostaly ideový charakter.

Založením nové první filosofie vznikla nová historie daná jako civilizace moderního Západu. Jejím prvním historikem byl nikoliv moudrý Hérodotos, ale pragmaticky uvažující vojevůdce Thukydidés (asi †411 př. Kr.). Tento nástupce Hérodota a platonský současník Sokrata zavedl první substanci historie v podobě lidské přirozenosti, která vytvořila nový subjekt historie (Umlauf 2010, 84─90). V metafyzice je jsoucno určeno jako „toto zde“, čili v neúplné podobě pravdivosti. Subjektem tohoto kladení je moderní iluminát, který vidí platonskou ideu nebo aristotelskou substanci skrze *Vor-blickbahn* mytopoeticky dané první filosofie. Skrze tento základní metafyzický omyl se manifestuje skrytost bytí, která dává vidět něco podstatného z původního dění bytí a moudrosti. Pokud přejdeme do pohádkové jeskyně troglodytů, pak nazíráme celek jsoucna skrze ideový náhled na věčnou a plně přítomnou substanci. Tuto techniku založil matematik Platon a nově ji ustavila Aristotelova fyzika první substance. Principiální síla Múz na skrytém počátku (*Ereignis*) určeném jako po-odhalenost (*a/létheia*) zaloúžila dějinnost první filosofie (*Lichtung*). Objektivita dostala svou odhalenost (*alétheia*) skrze metafyzickou *veritas*. Dějiny filosofie pak založily pozitivní historii vědeckého myšlení v modu „subjekt–objekt“ (*facta humana*). Božská komedie moderny je dána faktograficky a vznikla tím, že moudrost byla vyměněna za sofistikovanou techniku a za jejího zakladatele byl prohlášen nejmoudřejší ze všech lidí. Principiální hledání původní moudrosti řídí sémantika archegetického dativu daného múzickým pojetím pravdy. Zakladatelé moderny Platon a Aristoteles desinterpretovali pod vedením bohyně Apaté archegetickou a pythickou pravdu počátků filosofie. Moderna vedená klamným apollinským jasem substance (*eídolon*) sleduje cestu ideového simulákra zavedeného Platonem (*eídos*). Múzický charakter archegetického dativu vzhledem k ideové nebo k reálné jsoucnosti substance ještě viděli Platon i Aristoteles, protože byli současníky Sokrata a Delf. Jejich spekulativní myšlení vytvořilo křivé zrcadlo (*speculum*) epochy tragiků, které ale stále ještě odráželo (*reflexum*) něco málo z původní apollinské formy *Lichtung*. Proto je reflexivně-spekulativní začátek metafyziky (*Beginn*) stále ještě dán v oblasti působení archaického smyslu pravdy jako události moudrého myšlení (*factum*). Oba první metafyzikové ještě věděli, že působení archaického počátku v jednotlivé substanci či ideji je nutné tematizovat, i když jen okrajově. Ale toto dění počátku zůstává v dalších proměnách metafyziky trvale, čili letargicky skryto. Myšlení metafyziky se vztahuje pouze k přítomnému bytí jsoucího jako eideticky pojaté substance. Metafyzika Západu změnila původní moudrost na objektivní technologii myšlení. Z teoretické moudrosti tragiků se stala reflexivní spekulace postmoderního karteziánského subjektu. Po zmizení metafyziky zbylo z působení Múz jen postmoderní muzeum, jehož sbírky se postupně digitalizují do binární diference mezi jedničkou a nulou. Vidění moudrého Sokrata se stalo věděním metafyziky, která skončila v  sebereflexi narcistického subjektu. Jeho současné vítězství v epoše dekonstrukce určuje charakter západní civilizace, která sama sobě nastavila ironicky pravdivé zrcadlo (*speculum*). Spekulativní charakter metafyziky je třeba podrobně zkoumat. Vzpoura akademické *hýbris* proti archaické moudrosti tvoří identitu současné západní civilizace a objektivního myšlení. Titánská vzpoura Moderních neskončila darem ohně jako u Prométhea, ale globálním oteplováním.

Metafyzika vznikla skrytou aktivitou zakládajícího dění daného jako událost bytí (*Gründung*). Nová odkrytost bytí se vytvořila skrze lidskou vůli, která začala dominovat myšlení stejně tyranským způsobem, jako politická tyranie dominovala řecké státy. Moderní subjekt ustavuje nový základ (*Grund*) skrze určení jsoucna. Původní bytí přešlo do léthé stejně jako archaická demokracie. Antropologický obrat daný platonismem nahradil *fýsis* tím, že vytvořil nový fenomén izolovaného jsoucna, které se stalo základem metafyziky. Jsoucno „jako“ jsoucí (Heideggerovo *Als*) existuje v metafyzice proto, že moderní subjekt nese substančně pojatou jsoucnost jako zakládající událost. Sokrates jako metafyzický transvestita zakládá metafyziku Platona a Aristotela, protože představuje prvního nosiče ideálního jsoucna. Heideggerovo dílo *Der* *Satz der Identität* vykládá vztah metafyziky k původní události bytí celku jsoucna. Heidegger mluví o zakládajícím dění pravdy (*Gründung der Wahrheit*), která je totálně skrytá v současné epoše objektivity a techniky. Dění jsoucna zjeveného jako základ metafyziky (*Gründung*)stále drží skrytou a vytěsněnou vazbu na původní událost bytí.[[25]](#footnote-25) Událost původního *Gründung* není totéž jako následný ontický základ, který nese nový typ identity jsoucna (ὑποκείμενον*, subiectum*). Činnost zakládání metafyziky v modu archaického *Gründung* je nutné zásadně odlišit od pozitivně položeného základu, který umožňuje objektivní predikaci a kategorizaci jsoucna (*Grund*). Zakládající subjekt metafyziky je idea, substance, demiurg, teologicky pojatá *causa prima*, nebo objektivně určený subjekt. Tento *Grund* drží metafyzika ve formě pevného dna či půdy pod nohama. Substance dostala v nové formě subjektivního zakládání pevně daný ontický základ, na němž je postaven metafyzicky založený smysl jsoucna. Archaické dění nesl celek bytí nebo *fýsis*, který se ukazoval prostřednictvím individuální události nebo věci jako znamení Jiného. Tento typ znamení popsalo výše uvedené Herakleitovo diktum. Archegetická identita stála na principiálním dění apollinského Jiného v modu *ipse*. Metafyzika změnila původní ontologický smysl a pravdivost v modu *ipse* na ontické subjektivní dění v modu *idem*. Moderní identita se pevně drží toho, co bylo založeno a co je pozitivně dáno jako substance. Parusie jsoucna se manifestuje jako přítomné *positum*, čili jako první substance zjevená skrze metafyzické vědění produkované moderním subjektem ze sebe (*factum*). Hermeneutika musí vyložit sémantiku metafyzické *quidditas* skrze aristotelský *modus ponens*. Poznání v modu *idem* dává metafyzický smysl substance skrze subjekt-objektivní *modus ponens*. Moderní mýtus o věčném návratu ideje začíná *in illo tempore* v jeskyni troglodytů, kterou osvítilo simulákrum Sokrata-akademika a pedagoga. Původní událost archaického smyslu zjeveného v přítomném poli vidění a moudrosti se stala normovanou a univerzálně použitelnou technikou logika a metafyzika. Metafyzika je založená na tomto základním pojetí jsoucna v modu identity substance (A=A). Archaický výklad bytí se řídí vzorem první filosofie, v níž počátek jevů určuje další postup. Výklad celku bytí a myšlení zjeveného ve vidění první filosofie proto nemůže jít v modu *per prius* k Aristotelově kategorizaci významů jsoucna. Athénská moderna ironicky vítězně vytěsnila zakládající dění archaické první filosofie. Pravda metafyziky postihuje pouze identitně daný vztah první a druhé substance. Přítomnost celku bytí pro myšlení v tomto typu technického myšlení není dána vůbec. A dokonce i realita jednotlivé první substance existuje v aristotelské metafyzice pouze v minulostním modu. Proto je základ moderně pojaté první filosofie daný v modu múzické ambivalence pravdy a klamu. Hermeneutická archeologie hledá bytí objektivity metodou archaické *epoché*, protože potřebuje najít po vzoru Kalcháse, Parmenida a Sokrata schůdnou cestu k původnímu poli zjevování objektivní podoby jsoucna. Hermeneutika se usadila v adytonu archaického myšlení sledujícího událost zatmění jsoucna v jeho moderním smyslu. Delfy s apollinským mystériem přešly do plné skrytosti *léthe*, ale sokratovské hledání pravdy zůstalo i ve věku metafyziky v modu dějinné po-odkrytosti (*a/létheia*). Delfská jeskyně zjevuje pravdu a klam jako původní událost dějinnosti. Otevřenost *Lichtung* jako původní formy zjevování umožňuje najít a vyložit výše citovanou předchůdnou dráhu náhledu (*Vor‑blickbahn*), v níž se jsoucno zjevuje v archegetické formě pravdivosti. Pythickou věštbu vykládá moudrý člověk pravdivě a hlupák mylně. Pak platí pro následnou odkrytost dějin myšlení, že odkrytost metafyziky a tím i nepravda objektivity se zjevuje v původních dějinných možnostech daných od múzicky poodhaleného bytí. Dějinná podoba pravdy je založena na transformaci původního bytí do formy jeho nebytí daného jako přítomnost ideje. Tento přechod z archaické pravdy do její metafyzické podoby ukázal předchozí rozbor Platonova podobenství o jeskyni. Akt principiální otevřenosti bytí *Es gibt*) dává přítomné jsoucno v jeho iniciativních podobách zjevné a nezjevné přítomnosti (*Anwesenheit*). Co přichází do prostoru dějinně určené zjevnosti tímto pythickým a múzickým způsobem, to je nutně poznamenáno základní dvojznačností pravdy a klamu. Toto principiální a ipseitní dění pravdy (τὸ χρεών*, der* *Brauch*) například obsahuje Anaximandrův výrok, jež indikuje původní způsob zpřítomnění celku jsoucna směrem od počátečního dění bytí (GA 5, 368). Tato původní skrytost zakládá otevřenost vůči skrytému a odkrytému dění pravdy (*das Offene*). Pythická hermeneutika vidí se Sokratem a Heideggerem fenomén objektivity od letargicky skrytého bytí (*Anfang*) směrem ke zjevenému jsoucnu (*Beginn*). Hermeneutická *epoché* sleduje pythickou moudrost Sokrata, proto musí zadržet úsudek Platonovy metafyzické *téchné*. Mystérijní a múzický výklad původního dění objektivity zjevené skrze metafyziku sleduje zjevování bytí jsoucna z temné jeskyně Delf. Toto primární a nadčasové dění múzické *a/létheia* zakládá v poli archického *Lichtung* metafyzickou *alétheia* jsoucna v modu archegetického dativu a apollinské sémantiky. Jeho původním zdrojem je temnota počátku (*principium*), kam smrtelníci nemají přímý přístup. V této extatické pozici moudrosti postavené mimo techniku myšlení a usazené v původním *Lichtung* dějinnosti se odkrývá původní vědění zakládající metafyziku (*ortus scientiarum*). Dějinný optismus moderny spočívá v tragickém faktu, že sama sebe postavila na božské místo apollinského a sokratova *daimónion*. Moderna se stala démonickou skrze subjektivní sílu tohoto *factum*, protože udělala sama sebe. Metafyzika a objektivita spekulativně vidí v zrcadle vlastní tvář danou skrze Sokratovo simulákrum. Euripides v tragédii *Bakchantky* ukazuje tuto tragickou podobu vidění Moderních z božského, tedy múzického pohledu. Král Pentheus se ptá mladíka, který oznamuje bohův příchod, zda Dionýsia viděl v nočním snu či na vlastní oči. Dionýsos v podobě mladého muže odpovídá pythicky pravdivě: „Viděl jsem to, co bylo k vidění“ (ὁρῶν ὁρῶντα, v. 470). Moderna končí stejně tragicky jako tento thébský král, který chtěl na způsob hlupáka objektivně a nezúčastněně pozorovat mystéria boha Dionýsa. Pod vlivem trestajících Fúrií jej zaživa roztrhal na kusy sbor bakchantek vedený jeho vlastní matkou Agaué. Tuto devastaci myšlení ve škole tragicky slepých Moderních múzicky pravdivě viděl Platonův současník Sofokles v dramatu o tyranu Oidipovi (OBJ III, kap. 7). Setkání Sokrata s Platonem proběhlo podobně a ve stejně tragickém smyslu daném slepou a vidoucí podobou pravdy. Scholastika zopakuje tento scénář skrze *via Modernorum*.

Dílo *Der Spruch des Anaximader* (1946) zkoumá další významný moment důležitý pro hermeneutiku objektivity. Termín *Seinsverlassenheit* popisuje událost fundamentální skrytosti bytí danou na začátku metafyziky. Výklad Anaximandrova výroku chápe bytí v jeho vlastním *Lichtung*, kdy je dění pravdy vztaženo k odhalenosti a určité formě skrytosti dané při manifestaci bytí jsoucna.[[26]](#footnote-26) Bytí se stahuje do skrytosti a současně manifestuje odkrytost jsoucna. Pohyb této původní múzické po-odkrytosti (*a/létheia*) zakládá pravdu a nepravdu jsoucna v archegetickém modu. Pohyb bytí směřuje z původní skrytosti počátku do dění samotného bytí (*Ereignis*) a pak do apollinské skrytosti tohoto dění (*Sichverbergen der Lichtung des Seins*). Tento pohyb celku přítomný ve věšteckém modu „co je, co bude a co bylo“ (*Illias* 1.70) představuje původní sémantické znamení pro hermeneutiku. Přechod od věčného principu k primordiálnímu dění v rámci *fýsis* představuje základní formu dějinnosti (*Ereignis*). Tento mimočasový pohyb stvoření tematizují všechny kultury buď v mýtu, nebo v různých filosofických vysvětleních pohybu skrze emanaci idejí či kauzalitu substance nebo v kosmologické teorii Velkého třesku (*Big Bang*). Původní dění dějinnosti chápe hermeneutika objektivity vzhledem k metafyzické substanci. Jsoucno přítomné zde a nyní (*oúsía*) je zjeveno v *Lichtung* díky původnímu přechodu bytí a múzické pravdy směrem do apollinské skrytosti. Mystika zná tento přechod jako původní pohyb boží přítomnosti či slávy, kterou nelze vidět tváří v tvář (*Exodus* 33:18–33). Hermeneutika sleduje tuto událost vzniku jsoucna a tím i metafyziky pomocí skrytého působení primárního filosofického dativu (*dativus principalis*). Výklad jde od dnešního myšlenkového nihilismu k původnímu dění samotné dějinnosti, aby mohl archaicky odhalit dějiny metafyziky a historii objektivity (ἀποκαλύπτω). Apokalyptika vidí principiální dění archegetického dativu v modu synoptického vidění věštců, tragiků a první filosofie. Výklad nejde z tohoto základního důvodu od konce dějů k jejich původnímu počátku, protože to by musel převzít všechny moderní omyly. Výklad bere jako východisko Sokratovu moudrost danou na konci archaického počátku a s ní jde až na dnešní konec objektivity. Působení původního počátku (*Anfang*) v metafyzice je dané skrytě a proto apolinsky-sémanticky na počátku moderní epochy (*Beginn*). Síla původního počátku je apokalypticky zjevena na konci objektivity. Hermeneutika objektivity musí být apokaplytická podle archaického modu. Ve viditelném působení totalitních režimů a válek 20. století, metafyzického nihilismu a dekonstrukce nachází neviditelné působení počátku metafyziky. Platon vytěsnil archegetické dění celku bytí ideovou jasností a matematickou technikou nazírání světa. Aristotelská verze metafyzického dativu vytěsnila původní skrytost celku jsoucna skrze působení první substance, která přešla do minulosti. Pro archaickou hermeneutiku to znamená, že musí udělat na cestě k pravdě metodologický krok zpět, od platonského Sokrata k jeho původnímu tázání. Dráhu náhledu na objektivitu určuje původní *Lichtung* skrytého přechodu samotného bytí, které nelze onticky tematizovat. Archeologický výklad objektivity popisuje způsob, jak je bytí jsoucna poodhaleno skrze dvojznačnost pythické pravdy a klamu. Tato donace pravdy skrze mystérijní a tragickou formu archegetického dativu má zakládající charakter pro myšlení prvních filosofů (*dativus principalis*). Mystérium Apollóna a Múz založilo metafyziku v múzické pravdě dané skrytostí bytí v dějinně utvářené *léthe*. Sémantika sledující skryté dění Apollóna Archegeta musí postupovat od moderního klamu k archaické pravdě. Po přechodu pravdy do skrytosti dějin už vidíme jen metafyzické simulákrum archaické pravdy.

Nová forma archaického dativu vázaného na bytí substance způsobila, že archegetické dění dané principiálním dativem se stalo pro metafyziku zcela nejsoucí a tím i nepoznatelné. Tato původní forma po-odkrytosti bytí a jsoucna (*a/létheia*) je dána v *Lichtung* archaické dějinnosti vázané na počátek první filosofie (*Anfang*, *principium*). Epochální zatmění bytí v myšlení metafyziky založilo dějiny substance, což indikuje Heideggerův termín *Seinsverlassenheit*. Proto je druhý počátek první filosofie (*Beginn*, *initium*) nastolen skrze metafyziku a její dějinné působení. Počáteční událost bytí (*Ereignis*) působí skrze dějiny metafyziky dějinným, proto objektivně-skrytým způsobem. Principiální *epoché* od metafyziky směrem k dějinnému dění pravdy nechává jsoucno zazářit z temnoty původního počátku. Bytí jsoucna je zjevné hermeneuticky-archaicky a pak metafyzicky-objektivně. Metafyzika už nemůže jít k nesubstančnímu a čistě dějinnému počátku, protože ten se stal v myšlení substance čistým nejsoucnem. A od jsoucna nelze jít k nejsoucnu. Hermeneutika není metafyzická, protože vidí moderní mytopoetiku z archaické a tragické pozice. Metodologicky jde o to, že jsoucno buď nazíráme v dráze náhledu daného od archegetického celku jsoucna (τά τ' ἐόντα, *Ilias* 1.70) nebo od ideově založené jsoucnosti. V prvním případě má substance archaickou ipseitu danou pythickým pojetím pravdy. Ve druhém případě má substance metafyzickou identitu danou v apofantické logice. Rozdílný úhel pohledu na bytí jsoucna v modu ipseity a identity založil dvojí událost bytí jsoucna a tím i dvojí pravdu toho, jak je jsoucno jsoucí. Viz hermeneutické „*Wie*“ podané v první kapitole. Tuto dvojí podobu nasvícení jsoucna od pythické jeskyně nebo od platonské ideje budou analyzovat následující kapitoly. Původní místo vědění objektivního vědění moderny (*ortus scientiarum*) jsme lokalizovali do múzické dvojznačnosti Hesiodova a Platonova daimonského a démonického zlatého věku (kap. 1). Moudrost rozlišuje s Parmenidem cestu bytí a neschůdnou cestu nebytí. Buď zůstaneme v delfské jeskyni a jako moudří lidé popisujeme tragické dění bytí a celku jsoucna v myšlení Západu. Nebo vyjdeme na pohádkové slunce intelektu a inscenujeme se slepými  akademickými ilumináty moderní tragikomedii řízenou Fúriemi. Výklad musí provést Heideggerem požadovaný metodický obrat na cestě myšlení, o němž mluví pojednání *Das Ding* (1950). Heidegger udělal od metafyziky krok nazpět k počátečnímu místu pravdy. Zkoumá v prvních filosofických textech místo či událost, skrze něž se pravda děje směrem od skrytého dění samotného bytí. Pravdivě vyložit entitu zvanou „džbán“ znamená, že objektivní poznání této věci vyložíme skrze první vědu o jsoucnu. Bytí džbánu se po-odkrývá v původním *Lichtung*. Tato věc je dána skrze zjevování pravdy jako nezakrytosti jsoucna a dokonce jako po-odkrytosti samotného bytí. Popis pravdivého zjevování jsoucna je tím vyložen podle původního dění pravdy.

„Kdy a jak přicházejí věci jako věci? Nepřicházejí *skrze* subjektivní dovednost člověka. Ale nepřicházejí ani *bez* bdělosti smrtelníků. První krok k této bdělosti je krok zpět z pouze kladoucího, t.j. vysvětlujícího myšlení, k myšlení vstřícnému vůči dění počátku.“ [[27]](#footnote-27)

Heidegger provádí filosofickou anabázi k počátku, aby nezastřeně vyložil metafyzické a vědecké pojetí pravdy. Hermeneutika objektivity vedená apollinským mystériem musí provést tuto fundamentální operaci myšlení vstřícného vůči po‑odkrytému bytí jsoucna (*das andenkende Denken*). Důležitá pasáž v *Beiträge zur Philosophie* odděluje objektivní vědu od původního filosofického zkoumání bytí daného krokem zpět, k původní události bytí určující myšlení.[[28]](#footnote-28) Hermeneutika dělá krok zpět k podstatě metafyziky, protože není ani moderní, ani objektivní. Objektivní věda nemůže podle Heideggera myslet bytí jsoucna v jeho původním významu, protože nemyslí v původním archaickém smyslu.[[29]](#footnote-29) To tvrdí zamyšlení o archaickém myšlení pythicky zvané *Was heisst denken*. Iniciativní myšlení vedené principiální pravdou počátku je oslovené původní událostí bytí. Hermeneutika sledující cestu Sokratovy moudrosti vykládá skrytou sémantiku zakládajícího počátku, který oslovuje vstřícné myšlení. Archaické myšlení Sokrata se odlišilo od moderní mytologie akademické zlaté athénské mládeže pod vedením Platona. Tímto způsobem se ze skutečného Sokrata stal absurdní moderní komik. Moderna odmítla myšlení vstřícné delfskému Apollonovi a tím po smrti Sokrata nastolila zlatý věk moderního nerozumu. Ukázali jsme, že současní tragikové jako Euripides a Sofokles patřili díky obraně Sokratovy archaické pravdy k zásadním kritikům tohoto komického sboru athénských intelektuálů a sofistů (*Moderni*). Objektivní myšlení není ze své podstaty originální a tragické, protože nevidí múzickou pravdu a nepravdu svého počátku. Zatmění původní pythické zjevnosti bytí (*a/létheia*) způsobilo, že v epoše metafyziky je bytí manifestované pouze v modu bytí substance. Tento náhled na celek jsoucen změnil původní dění pravdy dané v první filosofii na metafyzické vidění jsoucna v modu platonské nezastřenosti ideje (*alétheia*). Aristotelská technika logické výpovědi změnila pravdu ideje na iterativní a proto verifikovatelné postupy logiky a vědy (*veritas*). Posloupnost výše uvedených třech figur pravdy v modu dějinnosti, dějin a historie má apollinsky-sémantický charakter a proto jej řídí pythická nutnost pravdy dané Delfami a Múzami. Apokalypticky a metodologicky pravdivý výklad musí zůstat na cestě dané působením těchto dějinných dějů, které Heidegger vyjádřil skrze termín *Anfang*. Substance v modu *a/létheia* bytuje v původním poli *Lichtung*, odkud je možné vyložit dějinnost počátku. Iniciativu hermeneutické archeologie určuje principiální *arché* samotného bytí. Tato původní múzická síla pravdy a klamu zakládá všechny dějinné možnosti filosofického myšlení, které hledá v případě prvních myslitelů pravdu bytí a pak už jen správnost substance. Působení skrytého počátku je vyloženo ve vstřícném myšlení, které nemůže zůstat na úrovni metafyziky. Tragická moudrost je pravdivá v archaickém významu zjevnosti bytí skrze archegetickou formu dativu (*dativus archegeticus*). Její určující podoba pro archaickou hermeneutiku objektivity je dána sémantikou mystérií a výzvou první filosofie ukončené Sokratem. Tím je dáno principiální místo a iniciativní způsob myšlení moudrého smrtelníka. Sémantika bytí se změnila vinou ironie athénských Moderních na drama božské komedie inscenované Múzami. Další dějství pod vlivem Fúrií je už utvářené jako postmoderní tragikomedie a tragický nihilistický závěr. Změna archegetické sémantiky *alétheia* na subjektivní mytopoetiku způsobila, že Múzy vyslaly na nemoudré smrtelníky bohyně Pomsty. Aischylos a další tragikové dobře věděli, čeho jsou schopny temné a chaotické Erínye.

Tím je dán zásadní rozdíl v definici člověka podle archaické moudrosti nebo podle metafyzického humanismu. Smrtelník s tragickým vědomím dějinnosti pobývá na zemi vzhledem k temnému a tajemnému místu, kde se pravda dává v původní dvojznačnosti *a/létheia*. Tuto formu bdělé existence Heidegger tematizuje skrze bytí smrtelníka (*Da-sein*). Bytostné určení člověka v modu *Da-sein* jej definuje směrem od skrytého dění samotného bytí. Poválečné pojednání *Über den Humanismus* (1947) připomíná, že na dění pravdy participujeme jako strážci a uchovatelé původní pravdy bytí, která zakládá pohyb zvaný „*Ek-sistenz*“.[[30]](#footnote-30) Osud smrtelníka utvářeného dějinností je otevřený v modu *ipse* vůči epochálním proměnám dějin, které jsou dány skrze fundamentální proměny metafyziky. Podobenství o jeskyni ukázalo, že vznik metafyziky přinesl zásadní skrytost původního způsobu, jak se bytí dává. Jsoucno je sice pořád určeno směrem od skryté *alétheia* samotného bytí, ale archaická pravda už bytuje po odchodu tragiků a Sokrata v trvalé *léthe*. Po zatmění samotného bytí se posílá do epochální „ek‑sistence“ jen bytí jsoucna manifestované v metafyzickém modelu pravdy. Z hlediska předložené archeologie tím zmizela možnost původní apollinské sémantiky, kterou Sokrates naposledy vykládal v archaickém smyslu. Transformaci pravdy na její metafyzické či nihilistické simulákrum označuje Heideggerův termín *Irre*.[[31]](#footnote-31) Termín *Irre* označuje dějinnou temnotu vytvářenou skrze myšlení a praxi moderny. Trvalý stav nihilisticky založeného myšlení v modu metafyzického pochybení a bloudění ukazuje celkový smysl objektivity. Přednáška z roku 1930 nazvaná *Vom Wesen der Wahrheit* chápe termín *Irre* jako výraz svobody člověka (*Freiheit*), která vychází ze skrytého dění původní pravdy bytí. Pochybení či bloudění myšlení v epochálním modu *Irre* tvoří podstatu současné epochy jak po zapomenutí bytí v metafyzice tak po následném zapomenutí jsoucna v technice.[[32]](#footnote-32) Co do smyslu podobný termín *Irrtum* ukazuje tuto epochální událost v celku dějinného působení takto dané pravdy skrze západní metafyziku. Novověké zanedbání otázky po bytí odhaluje původní smysl západní techniky. Dění bytí zcela zmizelo z dráhy předchůdného náhledu, která charakterizuje dnešní vidění světa a jeho současné dějiny (*Entzug, Entbergung*).[[33]](#footnote-33) Bloudění moderny vzhledem ke skrytému bytí je uchopeno jako součást toho, čím je smrtelník ve své současné tragické podstatě. Různé formy tohoto bloudění a pochybení v modu *Irre* a *Irrtum* budeme vysvětlovat v exegezi jednotlivých podob metafyziky. Múzické bloudění metafyziky a humanismu popisuje termín „božská komedie“. První forma božské komedia charakterizuje zakládající dění první formy metafyziky u Platona a Aristotela dané bohyní Apaté. Výraz „tragikomedie“ ukazuje na bloudění objektivity v modu *Irre* a *Irrtum* dané v epoše postmoderny a nihilismu, kdy je myšlení pod přímým vlivem trestajících Fúrií. Zapomenutost bytí daná Fúriemi v epoše metafyziky jako pouhé vědo-techniky už má charakter vůle k moci, která proměňuje západní subjekt do nihilistické podoby. Smysl jsoucna se stává pouhým akcidentem vůle demiurgického nadčlověka, kterého popsal Nietzsche. Tato vůle k moci tvoří zakládající dění smyslu (*Grund, subiectum*) v současné epoše nihilismu. Dění samotného bytí je určené objektivním při‑stavením (*Ge-Stell*) jsoucna před subjekt vybavený vůlí k moci. Stať *Überwindung der Metaphysik* (1938/39) vyšla těsně před Druhou světovou válkou. Smysl jsoucna v pojetí pravdy jako *veritas* podle Heideggera určil nihilistickým způsobem moderní osud jsoucího v podobě *Ge‑Stell* a následně i nihilismu techniky.[[34]](#footnote-34) Tato destruktivní forma metafyziky vznikla nástupem průmyslové revoluce od konce 18. století. Jsoucno je přeměněné na energii a ta tvoří pouhý doplněk demiurgické vůle k moci. Obojí druh objektivní a subjektivní energie si adekvátně pravdivě odpovídá v modu metafyzického nihilismu, což ukázal úvodní citát Nietzscheho (kap. 1). Hermeneutika objektivity definuje epochu postmoderního subjektu pomocí Heideggerova termínu *Seinsvergessenheit*. Heideggerova hermeneutika *Da-sein* používá oba termíny (*Seinsverlassenheit, Seinsvergessenheit*) tak, že jsou z velké části zaměnitelné. Oba pojmy popisují základní skrytost bytí, které vyklidilo pole zjevování při vzniku metafyziky a nechalo působit nihilismus vůle a techniky. Hermeneutická archeologie odděluje epochu původního bloudění metafyziky pod vedením múzické bohyně Apaté od následných epoch řízených démonickými silami Chaosu. Metafyzická pravda jsoucna nastolená skrze *Seinsverlassenheit* přešla do objektivně dané *Seinsvergessenheit*. Ústup bytí do *léthe* nechal působit metafyzické jsoucno v modu *Seinsverlassenheit* nastolené první metafyzikou substance. Ale vědomé zapomenutí a vytěsnění Aristotelovy první substance v moderně a v objektivitě je už myslitelskou prohrou moderního subjektu v modu *Seinsvergessenheit*. Původní formu skrytosti bytí jsoucna navazující na antickou tragédii nastolila Platonova a Aristotelova metafyzika. Pak ji uchovávala klasická metafyzika až do svého zániku na konci 13. století. Epocha objektivní moderny začíná od 14. století skrze scholastickou školu zvanou *via Modernorum*. Substanci nahradila vůle k moci daná v subjektu. Po zapomenutí otázky po bytí v metafyzice jako nové první filosofii došlo v latinské scholastice k zapomenutí původní aristotelské substance. Myšlení postmoderní epochy už není dramatizované pod vlivem Múz v modu božské komedie, protože režii nihilistické epochy převzaly objektivně neexistující bohyně Chaosu. Tragikomická pravda jsoucna nastolená skrze objektivní zapomenutost bytí se proto zásadně liší od původní božské komedie založené Platonem během působení posledních tragiků jako byl Sofokles. Od pozdní antiky se prosadila jiná verze metafyzického dativu, který je založen na poznání postmoderního subjektu a na jeho vůli k moci. Na cestu Moderních navazuje epocha karteziánské postmoderny a současného nihilismu. Osvícenská postmoderna 17. a 18. století končí metafyzickým nihilismem 19. století a současnou dekonstrukcí jakéhokoliv smyslu, dokonce i toho objektivního.

Platon ještě věděl, že vykládá filosofickou pohádku fiktivním strážcům neexistující ideální polis. Tento zasvěcenec řeckých mystérií znal múzické pojetí pravdy a vědomě tvořil zakládající mýty moderny pro akademicky formovanou *Magna Graecia*. Neoplatonikové začali v následujících staletích teoretizovat platonský pedagogický mýtus. K  tomu si vzali na pomoc mytologickou kosmogonii podanou v dialogu *Timaios*. Z platonského simulákra parodujícího původní *Lichtung* pravdy a klamu vychází každý nový projekt metafyzického pochybení (*Irre*). Termíny Irre a *Irrtum* ukazují celkové dění metafyziky z hlediska jejího bytostného určení, které je dáno na objektivně zcela skrytém začátku toho či onoho epochálního obratu metafyziky. Rozbor objektivity proto začíná u archaické podoby *Irre*. Jsoucno v dějinné konstelaci tvoří součást dění pravdy jako po‑odkrytosti (*a/létheia*). Působení této původní dějinnosti v modu metafyzického *Lichtung* transformuje metafyziku ze staré podoby na novou. V prostoru původní *a/létheia* a *Lichtung* existuje *alétheia* metafyziky jako světlo a stín, pravda a klam. Temnota skrytého bytí a šerosvit budoucích možností mytopoetické správnosti (*veritas*) zakládá manifestaci každého metafyzického smyslu jsoucna. Archeologický výklad sledující archegetickou sémantiku bytí hledá původní možnost objektivního vidění jsoucna. Tento postup umožňuje zkoumání fundamentálního pochybení (*Irrtum*) daného vzhledem k původní manifestaci bytí jsoucna (*a/létheia*). Po založení metafyziky přešla archegetická funkce na poznanou substanci, která v modu subjektivně daného základu (*Grund*) nese zakládající dění metafyziky. Ipseita celku jsoucna daná původním jedinečným děním božského zakládání a odpovídajícím darem archaického vidění se změnila na identitu substance definovanou iterativně a esenciálně v modu platonské a aristotelské *veritas.* Metafyzika není ve své podstatě nic jiného, než dějiny jednotlivých gigantomachií o substanci. Skryté dění múzického celku bytí se stává v metafyzice bytím odkryté substance ve smyslu epochálně daného subjektivního a objektivního genitivu. Subjektivní a objektivní genitiv vztažený k substanci zrušil původní dění archegetického dativu vztaženého k celku bytí jsoucna. Vytěsnění archegetického, principiálního a pak i metafyzického dativu skrze subjektivně-objektivní genitiv nastolilo dějinnou zjevnost každé figury metafyziky v modu *Irrtum*. Průvod těchto simuláker přistavuje stále nový smysl jsoucna do dějin moderního myšlení v technickém modu *Ge-Stell*. Dění v prostoru metafyzického simulákra pravdy nevidí původní ipseitu bytí danou archegetickým apollinským a principálním sokratovským dativem. Objektivně osvícení troglodyté už nemohou přejít zpět do delfské jeskyně, kde vládne primární ipseita božského dění. Proto si zbožštili Sokrata v modu *idem* na první oddělenou kauzu všeho vzniku a pohybu a na nehybného teoretika. Moderna se nemůže vidět archaicky-epochálně, protože nemá původní pojetí pravdy založené na pythické *epoché*. Múzická pravda metafyzického simulákra je vidět pouze nasvícením pravdy z temnoty pythické jeskyně, tedy od místa původního dění pravdy.

V počátku každé nové figury metafyziky je jsoucno dáno v prostoru archegetické formy *Lichtung*, kde substance bytuje v múzické po-odkrytosti pravdy a klamu (*a/létheia*). Díky působení archaické pravdy tato nová forma ne/substance ještě není zjevná ve své pozitivní a veritativní pravdě. Původní podoba jsoucna existuje v múzické podobě metafyzické entity, kterou nazýváme „jsoucno třetího druhu“ (*tertium ens*). Toto zakládající dění ukázal jak rozbor platonského mýtu o jeskyni, tak výklad navazující aristotelské *quidditas*. Obě formy metafyzického dativu jsou vázané na skryté působení principiálního dativu, který je spojen s archegetickou moudrostí božských mystérií. Přítomnost první substance jako „toto zde“ (τόδε τι) tvoří v Aristotelově metafyzice zakládající událost nového myšlení. Shoda myšlení a věci jde směrem k první substanci skryté v minulosti. Bez této aristotelské ne/přítomnosti substance pro myšlení by moderní metafyzika neměla své vlastní triadické pojetí pravdy dané na subjektivní vůli k moci. Epochu objektivního zapomenutí jsoucna (*Seinsvergessenheit*) ustavuje moderní triáda pozitivní pravdivosti (*verum*), evidentní jistoty autonomně osvíceného myšlení (*certum*) a subjektivní správnosti (*rectum*). Tento hermeneutický trojúhelník zakládá nejen metafyzické myšlení, ale i celkový náhled na svět, proto má v epoše moderny archegetický charakter. Dění principu zakládá následnou iniciativu toho, co bylo založeno. Po vzniku metafyziky dané opuštěním původní filosofické moudrosti musí hermeneutika sledovat cestu danou moderními bitvami o substanci. Metafyzika vznikla po zániku filosofické moudrosti (*Seinsverlassenheit*) a tuto božskou komedii řídila v modu adekvace božská síla Apaté. Výklad jde cestou gigantomachie o metafyzickou a objektivní substanci. Tato gigantomachie už běží v modu *Seinsvergessenheit*. Tuto tragikomedii řídí akademicky vzdělané Fúrie. Tyto bytosti s diplomem dostaly plně subjektivní charakter a proto mohly založit objektivitu. Původní forma Aristotelova metafyzického dativu už působí v epoše *Seinsverlassenheit* pouze z objektivně dané skrytosti. Ale Múzy jsou nesmrtelné síly a skrytě působí i skrze moderní museum. Identita aristotelské substance je dána skrze logický *modus ponens*, na kterém staví každá další epocha v modu *veritas*. Každá epocha metafyziky si v první fázi svého vzniku (*Anfang*) podržuje něco z původní události zakládání smyslu jsoucna. Metafyzická *alétheia* vzniká v prostoru múzického *Lichtung*, kde působí archegetická *a/létheia*. Platon jako zasvěcenec mystérií ještě dobře věděl, že Sokrates vyšel z temné jeskyně orákula Delf na světlo apollinské odkrytosti. Ale osudem Západu stala metafyzika, v níž zmizelo počáteční *Lichtung* vztažené k původnímu dění pravdy jako *a/létheia*. Metafyzika toto skryté dění pravdy dané v rámci původní události bytí (*Ereignis*) už nemůže vidět. Technici myšlení vidí svět pouze skrze metafyzicky dané dějiny filosofie. Metafyzická substance dokonale, věčně a perfektně září ve světle trojí identity a pravdy jako *verum*, *certum* a *rectum*. Objektivně vidoucí subjekt má před sebou ideové slunce, které svítí nepřetržitě, protože intelekt iluminátů je veden věčnými matematickými pravdami. Událost reálného zatmění slunce (*epoché*) a východ z temné jeskyně mystérií přestaly určovat myšlení Moderních. Moderní identitu jsoucna zakládá osvícený intelekt. Tragédie iluminátů je v tom, že vždy vidí správně a že se nikdy nemohou mýlit. Proto jsou pod vedením bohyně Apaté a Fúrii stále sami sebou v epochálně dané identitě téhož *Irrtum*. Metafyzika začala působit v pozitivních dějinách myšlení (*Beginn*) díky onticky pojaté substanci. Současný nihilismus zakládá smysl jsoucího skrze demiurgickou vůli k moci, která tvoří radikálně subjektivní identitu celého světa.

Hermeneutická archeologie musí udělat krok zpět k původnímu bytí jsoucna, kde se objektivní triáda pravdy ukazuje v archaické formě. Sokratovská pravda a nepravda sleduje celek bytí, proto ji nelze pravdivě uchopit skrze pozitivní historii filosofie. Metafyzika postihuje pouze smysl jednotlivého jsoucna daného jako nějaká substance. Apollinská dějinnost skončila v dějinách západní filosofie s myšlením Sokrata a s moudrostí tragiků. Po epoše řecké tragédie, která se týkala dění božských sil, začala božská komedie metafyziky a lidská tragikomedie objektivity. Každá nová varianta metafyziky začíná tím, že starý význam substance je zastaralý a nová verze substance musí nahradit tu starou. Původní bytí jsoucna je opakovaně zhasnuto v moderní formě *epoché*. Múzická nepravda a omyl v modu *Irre* a *Irrtum* stojí na dění původní apollinské pravdy *a/létheia*. Pozitivně myslící metafyzika nemůže toto nejsoucno (*tertium ens*) ani vidět, ani myslitelsky uchopit. V původním počátku každé formy metafyziky (*Ereignis*, *Anfang*) jsoucno archaicky a múzicky „ex-sistuje“ (*exsistit*) v dějinném prostoru *Lichtung*, tedy rámci archaické ipseity dané vzhledem k původní parousii celku bytí. Substance v tomto dějinném a apollinském modu bytí pro metafyziku neexistuje, protože není jsoucnem. Reálný Sokrates hledal po vzoru Parmenida a dalších tuto původní formu pythické „substance“, protože její technické (a jistě i metafyzické) deriváty pro něj byly nejsoucnem. Múzický a pythický modus substance zakládá skrytá „ex-sistence“ metafyziky v parousijní přítomnosti viděného celku pravdy a nepravdy. Hermeneutika tento celek bytí vnímá skrze archaickou sémantiku a podává její tragický a sokratovský výklad. V návaznosti na Heideggerův termín *Bildung* (kap. 1) jsme dali takto sémanticky a múzicky po‑odkrytému smyslu jsoucna název „jsoucno třetího druhu“ (*tertium ens*). Existence takto daného smyslu jsoucna je pouze archegetická, a nikoliv substanční. Substance je dána jako znamení pro moudrého a archaicky vzdělaného člověka, který umí číst věci a události jako znamení. Apollinská pravda bytí jsoucna v modu *tertium ens* pro Aristotela neexistuje, protože to vylučuje výše citovaný princip vyloučeného třetího. Filosofie moderny váhá mezi metafyzickým určením platonské substance dané jako ideální esence a aristotelskou aktuální první substancí. Hermeneutická archeologie definuje pokrok metafyziky jako sérii opakovaných nevědomostí způsobených nedostatkem filozofické erudice (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Metafyzický král je nahý, ale nosí stále nové šaty a ty mu velmi sluší. Modernu budují opakované přechody metafyziků z platonské jeskyně idejí na světlo aristotelovy metafyziky determinované světlem reálné substance. Parmenides popisuje toto palintropické pobíhání akademických dvojhlavců sem a tam (*Irre*). Jejich čilý pohyb oběma směry metafyziky neustále produkuje jsoucna třetího druhu v modu *Irrtum*. Filosofické školy moderny, postmoderny a současného nihilismu produkovaly a produkují nekonečnou řadu mytopoetických simuláker v modu objektivní *apaideusía*. Nová nauka automaticky vystřídá překonanou *apaideusía* předchozích forem metafyziky. Každý ví, že technický pokrok nelze zastavit. Z bývalého pochybného *tertium ens* se stane nová pravdivá substance. Tato změna paradigmatu dává metafyzice pevný základ, po němž se kráčí dál. Každá škola *Modernorum* prohlásí po vzoru Platona a Aristotela, že staré vědění o jsoucnu představuje překonanou nevzdělanost *Antiquorum*. Tato objektivně daná ne/vzdělanost tvoří podstatu myšlení Moderních, kteří milují novinky a evoluční či revoluční změny. Revoluční chaos myšlení způsobený božskou Apaté či démonickými Fúriemi má tragický charakter. Frenesie démonicky posedlé mysli (*resolutio*) produkuje stále nový návrat Moderních na počátek původního metafyzického pochybení (*revolutio*). Moderna je rezolutně-revoluční proces, v němž se progresivně a evolučně modifikuje původní simulákrum pravdy. *Plus ça change, plus c'est la même chose*. Paradigmatická změna evolučně či revolučně pojaté objektivní pravdy tvoří nekonečný karneval moderního myšlení. Tento tragikomický *Ereignis* představuje správně zakulacené a neohrožené srdce každé moderní epochy, pokud parafrázujeme známou archaickou moudrost (*Parm*. B 1.53). Každý epochální obrat metafyziky produkuje na svém počátku novou substanci jako *tertium ens*. Nová generace iluminátů prohlásí v modu božské komedie či tragikomedie toto jsoucno třetího druhu za pravé světlo rozumu. Zatmění staré formy *tertium ens* a nástup nového smyslu jsoucna obsahuje múzickou pravdu a nepravdu každé epochální formy metafyziky. Jsoucno třetího druhu sémanticky odkazuje na původní fenomén archegetické pravdy střežený Delfami a Múzami. Ilumináti vedení metafyzickým světlem intelektu hrdě kráčí po cestě Moderních. Tragédii Antikvářů opakovaně překonává tragikomedie Modernistů. Technologické myšlení produkuje stále nový *Irrtum* tím, že představí nový smysl jsoucna. Noví osvícenci odstraňují starou temnotu nevzdělanosti. Část pravdy spojená s původní událostí zakládání přestala být zjevná a stala se temnou nepravdou. Pohyb tragikomické ne/vzdělanosti založí další fázi dějin metafyzické pravdy, evidence a správnosti. Předchozí a nová podoba substance představuje v modu archaické sémantiky další z řady nekonečných simuláker apollinského celku bytí a myšlení.

V této progresivní paralýze moudrosti hledá hermeneutika původní podobu první filosofie, která je schopna vidět působení božských sil Klamu a Pomsty. Archeologie objektivity udělá metodický krok zpět od objektivní sofistiky k zakládajícímu dění každé nové figury metafyziky. Dvojí pohyb *a/létheia* jako skrytosti a odkrytosti určuje základní místo zjevování jsoucna v moderních dějinách myšlení. Hermeneutika zhasne v metodologické *epoché* všechny formy objektivity v její pozitivní jsoucnosti. Archeologie objektivity popisuje postupné transformace jsoucna v prostoru archaického dění pravdy daného jako šerosvit platonské jeskyně nebo Heideggerovo *Lichtung*. Ve tmě počátku je vidět dějinná *alétheia* nové substance. Toto metafyzicky neexistující jsoucno je stále ještě v prostoru původní sokratovské a pythické pravdy a klamu. Zavedením substance jako *tertium ens* vznikla forma apollinského znamení, které v modu pravdy a nepravdy zjevuje dějiny objektivity. Výklad našel novou formu *Vor-blickbahn* a definitivně opustil nepůvodní základ (*subiectum*) moderního myšlení držený objektivisty všeho druhu. Každé nové simulákrum substance vychází (*exsistit*) z původní temnoty aristotelské substance. Sémantická stopa původní archegetické dějinnosti je daná jako „ex-sistence“ jsoucna třetího druhu. Takto daná ipseita substance jako *tertium ens* stojí v základu každé epochální formy metafyziky (*Gründung*). Původní *Lichtung* zjevnosti a nezjevnosti metafyziky pak zakládá dějiny metafyziky jako nekonečnou sofistickou řadu napodobenin substance (*eídolon, Grund*). Díky dějinné ipseitě takto zjevené substance jako znamení božské komedie Múz či postmoderní tragikomedie Fúrií je možné postihnout dění původního archegetického dativu. V moudrosti první filosofie je platnost každého metafyzického simulákra dána v modu původního *Irrtum*. Dějinná podoba *Seinsvergessenheit* se ukazuje v situaci, kdy přestává platit aristotelská logika daná identitou substance a větou o vyloučeném třetím. Metafyzický dativ daný skrze aristotelskou formu první či druhé substance je anulován novou formou substance jako *tertium ens*. Nová přítomnost jsoucna pro myšlení je pořád ještě nepravdivou v novém metafyzickém smyslu, protože nový smysl substance ještě nemá paradigmatickou platnost. Ale smysl jsoucna přestal být pravdivý v původním smyslu již překonané figury metafyziky. Objektivně manifestovaná substance v sobě nese v momentu přechodu z počáteční fáze nezjevnosti (*Anfang*) do veritativní zjevnosti (*Beginn*) stopu původní archaické pravdy. Tato pythická nebo múzická podoba pravdy se ukazuje v modu apollinské a sokratovské sémantiky. Její hermeneutický výklad zjevuje pravdu a nepravdu každé nové formy metafyziky. Archegetická ipseita ne/substance v modu *a/létheia* jako *tertium ens* přešla po změně paradigmatu do identity nové formy substance. Pravdu metafyziky určuje identita substance a zákon o vyloučeném třetím, ale po-odkrytost substance je dána jako *tertium ens* v momentu epochálního přechodu z temnoty do světla. Po zániku tohoto principiálního dění pravdy je nastolena vláda nové a plně zářící formy bytí jsoucna v logickém modu vyloučeného třetího. Akademický basilišek pak znovu hlídá zahradu Hesperidek, aby se nikdo nemohl vrátit pro zastaralou formu moudrosti. Nepodmíněná platnost logiky pro každou novou formu substance ustavuje vládnoucí paradigma metafyziky. V božské komedii moderny dané jako její veritativní a pozitivní dějiny pak vystupuje nová substance už jako pevný a nepochybný základ každé modernizované formy metafyziky. Hermeneutika stojí mimo tuto komedii, proto vidí dějinnost metafyziky tragicky a múzicky. To je její původní dráha předchůdného náhledu podle Sokratovy původní formy *epoché*. Tato perspektiva chápe metafyziku jako mytopoetický průvod substancí daný skrze evoluční a revoluční dějiny moderny. Kruhovým pohybem mytického myšlení daného v kruhu věčného návratu Téhož vznikají stále nová dramatická dějství jedné a téže božské komedie, kterou skrytě inscenují apollinské Múzy. Původní múzická síla pravdy zjevuje zpřítomnění nového smyslu jsoucna v jeho pravdě i nepravdě. Proto může archeologie tyto počáteční figury metafyziky vyložit na začátku jejich dějinného působení. V této fázi dosvědčuje každá nová forma metafyzické substance skryté působení archaického počátku daného múzickou pravdou a nepravdou. Formy *tertium ens* obsahují původní pravdu archaického *Lichtung* daného anti-platonským Sokratem a jeho otázkou po tom, co doopravdy bytuje v pravdě a nepravdě. Jeho skutečná a proto múzicky skrytá figura posílá metafyzické myšlení do pozitivní historie dané průvodem simuláker objektivního myšlení.

Změna dějinnosti první filosofie na dějiny metafyziky je dána zavedením a proměnami metafyzického dativu, který mění základní definici substance. Konflikt mezi platonismem a aristotelismem je ukončený vládou nihilistické formy objektivity. Objektivní vize jsoucna vznikla v prostředí pozdně antických škol, perské falsafy a latinské scholastiky. Nakonec byla kanonizována ve školách, které samy sebe označily latinským termínem *Moderni*. Tím vzniklo jsoucno v objektivně dané formě bytí, která je od začátku 14. století epochálně zjevná a v následujících staletích se stala globálně účinným věděním Západu. Metodologická suspenze metafyziky v modu hermeneutické *epoché* znamená, že nově vzniklou substanci vyložíme z hlediska původních forem její manifestace. Takto daný proces zjevování objektivně neexistuje. Tragikové moudře viděli, že první modernisté typu Platona byli fatálně slepí ke všem druhům božských znamení. Postmoderna začala být slepá i vůči realitě dané jako aristotelská první substance. Pozitivní věda a filosofie daná ilumináty pobývajícími ve věčném světle metafyziky nemá žádný způsob, jak by mohla vidět svou vlastní slepotu. Objektivita zkoumá jen přítomnost substance. Epochálně účinná forma každé nové substance překryje svou jasností skryté dění pravdy jako apollinské znamení. Původní pravdu a klam objektivních simuláker lze najít pouze na úplném počátku té či oné epochální manifestace. Proto je nutno hledat epochálně nový způsob, jak byla zpřítomňována substance jako *tertium ens* ve významných filosofických školách. Dějiny moderní filosofie sémanticky ukazují archegetické dění samotné dějinnosti skrze proměny jsoucna třetího druhu. Klasičtí znalci Aristotelovy metafyziky pokládali cestu *Modernorum* za sofististiku, za kardinální omyl nebo dokonce za šílenství proti pravdě. Antimoderní znalci metafyziky v pozdní antice, ve falsafě i ve scholastice šli ve stopách Aristotela. Moudří filosofové vyloučili každou možnost *tertium ens*, tedy každou objektivní formu jsoucna. Jsoucno třetího druhu přesto vstoupilo do dějin filosofie a stalo se základní cestou Moderních. Výklad ukáže, proč myšlení scholastických *Modernorum* zvítězilo, i když obsahovalo hrubé metafyzické omyly. Každá metafyzika nutně spěje k objektivní správnosti, protože v myšlení čisté logiky je omyl vyloučen. Období tzv. „druhého začátku scholastiky“ běžně datovaného od Dunse Scota signalizuje něco prozatím zapomenutého: přeměnu metafyziky na objektivitu. Tato změna vznikla v prostředí pozdně antických škol. Myslitelé islámské falsafy recipovali a tvořivě změnili učení prvních antických *Modernorum*. Křesťanští scholastikové latinského Západu zase převzali a upravili spisy falsafy.

Hermeneutická cesta orientuje výklad metafyziky v duchu Heideggerova myšlení vstřícného k počátku bytí a myšlení. Sémantika a archeologie našla pro falsafu a scholastiku novou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) postavenou mimo proměny substance. Ve zrodu objektivního jsoucna (*Beginn*) se ukazuje i celková událost početí nové metafyziky, která ji předcházela (*Anfang*). Výklad začíná v objektivní temnotě dané zapomenutým a vytěsněným počátkem objektivity. Tato sokratovská perspektiva orientuje dráhu pohledu na vybrané texty tak, aby ukázaly to, co v nich není přímo vidět. Počátek moderny je nutno nahlížet z excentrické pozice pravdy dané mimo objektivní správnost. Hermeneutika usazená v prostoru manifestace pravdy dané jako pythické *Lichtung* musí číst metafyzické texty jako filosofické orákulum, které zvěstuje pravdu a nepravdu jsoucna třetího druhu. Podobnou sémantiku provozoval celý život nejmoudřejší ze všech lidí Sokrates vzhledem k výrokům delfské věštírny. Ipseita hledajícího Sokrata přešla do metafyzické identity jeho akademického simulákra. Akademický Sokratés nemůže sledovat božská znamení, protože je objektivně slepý jako Oidipus; proto hlásá svou vlastní pravdu subjektivně založených faktů. Metodologické zdůvodnění archaické dráhy náhledu a cesty moudrosti podaly Heideggerovy termíny *Irre* a *Irrtum*. Co je objektivně (tj. onticky) dáno, to se ontologicky liší od způsobu, jak je to dáno. Tento způsob interpretace respektuje diferenci mezi archaickou moudrostí první filosofie, božskou komedií první metafyziky, tragikomedií postmoderní metafyziky a koncem myšlení v nihilistické formě dekonstrukce a *language-games*. Cestou od konce k začátku a od slepoty ke katarzi je daná apokalyptická a tragická forma výkladu. Kritický výklad zkoumá původní pole zjevování, v němž se jsoucno stává jsoucnem třetího druhu. To je klasický postup delfského orákula, kdy Apollón a Múzy dávají věc současně v její pravdě a nepravdě. Hlupák a mudrc liší zásadním způsobem, jak orákulum vyloží. Múzy ovládají umění, jak vést moudrého a jak zmást hlupáka. Dante vytvořil své slavné dílo „*Božská komedie*“ pod vedením Múz a hermeneutika se snaží tuto umění reprodukovat podle svého vlastního umu. Tato studie zkoumá smysl filosofické komedie a tragikomedie skrze vznik objektivity. A florentský básník hraje v této božské komedii významnou roli, protože viděl moderní metafyziku v jejím počátku a navíc múzickým způsobem. Archeologie vyloží způsob, jak zpřítomňování různých forem *tertium ens* v jednotlivých formách metafyziky vedlo k vytvoření toho či onoho pojetí objektivity. Každá nová forma eidetické jasnosti nechala zmizet předešlé rozpory, které stály u jejího vzniku. Vytěsnění předešlých forem tertium ens odkazuje na objektivně odkrytou ne/přítomnost substance, která představuje od Aristotela eminentní způsob přítomnosti jsoucího. Zkoumané formy *tertium ens* už objektivně viděno vůbec nejsou, protože onticky nemají jak neexistovat. Znamení nemají substanční identitu, protože „ex-sistují“ (*exsistere*) jen v modu původní archegetické ipseity. Tato ipseita představuje *Ereignis* múzické dějinnosti pro toho, kdo umí objektivní formy substance vidět dějinně, čili jako tragická či komická simulákra. Každá epocha myšlení nově odkryje smysl jsoucna tím, že úspěšně skryje a vytěsní předešlé formy jsoucna třetího druhu. Světlo objektivního rozumu-slunce revolučně či evolučně vyhání temnotu nevědění. Eidetická jasnost pravdy vede vítězný subjekt do nové bitvy. Moderní ilumináti všeho druhu vedli západní civilizaci ke světlým zítřkům dneška. Objektivní vědění dané skrze subjektivní vůli k moci automaticky znamená plnou moc nad tím, co je věděno. Formy jsoucna třetího druhu dané v modu *a/létheia* postupně přešly do letargického dění samotného bytí. To vládne skrze metafyzický *Irrtum* a skrze moderní *Seinsvergessenheit*.

Metodické zamyšlení hermeneutiky postupuje jinak než předmětná faktografie. Pozitivní věda zná pouze nepřímo ty projevy, které souvisí s proměnami metafyzické pravdivosti. Tyto změny nakonec vedou k proměně základního souboru pravidel, které určují zkoumání určité vědy (Thomas Kuhn). Při změně paradigmatu mizí celé bloky vědění, například z alchymie se stává chemie. Hermeneutika zkoumá pravdu a nepravdu jsoucna na úrovni paradigmatických změn metafyziky. Předešlá kapitola ukázala, že modernu řídí démonické síly, a ne kritické myšlení rozlišující mezi múzickou pravdou a metafyzickou správností. Objektivně racionální moderna provedla vytěsnění starších forem metafyziky pomocí podvědomého obranného mechanismu, který popisuje Freudův pojem Verkehrung ins Gegenteil. Definice tohoto termínu v díle *Triebe und Triebschicksale* (1915) shrnuje *in nuce* celou historii Moderních.[[35]](#footnote-35) Postmoderní sadismus renesančních humanistů a osvícenců prováděný vůči předešlým formám metafyziky ve scholastické via Modernorum vystřídal současný masochismus dekonstrukce provozované v epoše metafyzického nihilismu a digitální wikipedické bezradnosti manipulované globálními korporacemi. Hermeneutická archeologie ve shodě s Heideggerem a Freudem tvrdí, že vytěsněná část pravdy v dějinách skrytě působí, a to převážně destruktivním způsobem. Tento vytěsněný *Irrtum* metafyziky má zakládající, tedy archegetický charakter iterativně spouštěného obranného mechanismu moderny. Modernita funguje podle výše popsaného nutkavého mechanismu (*Zwangsmechanismus*) akademicky vzdělaných a radikálně subjektivních Fúrií. Hermeneutická cesta k objektivitě začíná u skryté a pak vytěsněné dějinnosti. Tragikomický průvod jsoucen třetího druhu založil pozitivní dějiny myšlení. Dějiny filosofických škol lze nakonec popsat v rámci známé historiestředověku, například na základě archivních pramenů. Z uvedených důvodů je předložená hermeneutická metoda zkoumání metodologicky vhodným kandidátem pro *ante*‑objektivní výklad předložených textů a autorů. Gigantomachie o substanci sleduje proměny metafyziky vzhledem ke sporu o jsoucno a nejsoucno. Výklad tohoto sporu je dán rozdílným postavením substance jako jsoucna třetího druhu. Gigantomachii o metafyziku byly schopny provozovat jen ty nejlepší školy myšlení, které nově řešily status substance. Kritická analýza sporů formujících zkoumané období, tedy výběr textů, autorů a zkoumaných filosofických problémů určuje základní otázka po epochální manifestaci objektivní substance v modu *tertium ens*. Úvodní část projde výklad Aristotelových *Kategorií* v renovovaném podání neoplatoniků mezi 3. a 7. stoletím. Nástupci Porfyria vytvořili novou figuru metafyziky, která tematizovala jsoucno třetího druhu jako kompromis mezi kategoriálním a transcendentálním určením substance. Neoplatonikové z Plotínovy školy změnili pojetí substance, tělesa, času a prostoru. Pozdní antika provedla základní proměnu metafyziky, která vedla ke vzniku objektivity. Její středověkou a moderní podobu zkoumají následující dva díly. Prehistorii objektivity ukazuje *translatio studiorum* z pozdní antiky do byzantsko-arabského světa monoteistických náboženství, které přešlo přes scholastiku až do moderny. Přesun škol a směrů se konal ve formě skrytého *translatio problematum*. První podoba objektivity vzniká skrze dvě základní figury metafyziky v perské falsafě. Avicenna a Averroes rozvíjeli odkaz Al-Fárábího. Tento první moderní myslitel smířil novým způsobem Aristotelovu substanci a Platonovy ideje. Latinská scholastika následně rozvinula vidění jsoucna obsažené v těchto dvou základních projektech falsafy. Její poslední podoba druhé polovině 13. století ustavila plně objektivní figuru myšlení. Latinská scholastika pokračovala v zápasu Platona a Aristotela, předaného skrze zásadně rozdílnou metafyziku Avicenny a Averroese. Škola prvního a druhého averroismu na latinském Západě přímo navazovala na gigantomachii pozdní antiky a islámské falsafy. Poslední kolo této bitvy o substanci vedené na latinském Západě nakonec vytvořilo plně objektivní smysl jsoucna na *via Modernorum*. Hermeneutická triáda dějinnosti, dějin a historie zkoumá změny náhledu uvnitř metafyziky. Výklad začal od skrytého zakládajícího dění dějinnostiv rámci hermeneuticky zkoumané po‑odkrytosti metafyziky vztažené k dění původního *Lichtung* skrze archegetický dativ. Metafyzika s jí vlastní dějinností vzniká díky složitému vztahu určenému principiálním dativem první filosofie. Toto dění samotného bytí určuje epochální obraty dějinfilosofickéhomyšlení i skrze pozitivně manifestovanou objektivitu. Hermeneutika objektivity po vzoru Heideggera určuje základní způsob, jak je objektivní výměr jsoucna ustaven v prostoru epochálně daného *Lichtung*. Po-odhalenost múzické pravdy a nepravdy, jsoucna a nejsoucna (*tertium ens*) vyvádí stále nové formy metafyziky do zjevnosti dějin.

## 1.3 Prehistorie objektivity

Začátek objektivity lze datovat rokem 268, kdy Porfyrius opouští Plotinovu akademii v Římě kvůli zásadním neshodám ve výkladu Aristotelovy filosofie. V domě římského mecenáše Proba v sicilské Marsale píše dvě dochovaná pojednání k Aristotelovým *Kategoriím* (*Isagoge*, *In Aristotelis categorias expositio*). Oba traktáty společně s nedochovaným komentářem ke *Kategoriím* věnovaným Gedaliovi zahájily dějinnou proměnu jsoucna na jeho objektivní podobu. Devalvace první substance způsobila gigantomachii mezi aristoteliky a platoniky v Plotinově škole, kvůli které musel Porfyrius odejít z Říma. Spor Porfyria s neoplatoniky se týkal statusu kategorií podaného v šesté knize *Enneád* (*Enn*. VI.1–3). Plotinos přímo nekomentoval Aristotelovy spisy, ale kategoriální predikaci chápal podle dialogu *Sofistes* jako rody jsoucna. *Enneády* zredukovaly deset aristotelských kategorií na Platonovu nauku pěti hlavních rodů (μέγιστα γένη, *Soph.* 254d). Jejich status pak vyšetřují vzhledem ke smyslové substanci, kterou Plotinos prohlásil za nižší rod v říši vznikání a zanikání (γιγνέσθω γένη οὐ πρῶτα, *Enn.* 6.2.15.18). Nejvyšší rody se staly nezávislou entitou, která je do jisté míry obsažena v jednotlivinách (τὸ γένει ἓν ὡς ἐν πολλοῖς ὅλον, *Enn*. 6.2.12.12). Hypostatické bytí univerzálií zajišťuje, že nejvyšší rody existují v modu *per se* a to v podobě oddělených hypostázovaných forem; dále existují skrze akt participace v materiálních jednotlivinách (καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ἐν τοῖς μετέχουσιν, *Enn.* 6.2.12.13–14). Jednotlivina kvůli nižšímu generickému statusu nemůže existovat bez participace na rodu. Ale rod může existovat bez jednotliviny, protože existuje *per se* díky aktu vlastní subsistence (καθ' αὑτὸ). Materiální substance představuje nižší rod bytí a kategorie substance k ní patří pouze homonymicky a analogicky (κατ' ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως, *Enn*. 6.3.5.2–3). Smyslově vnímané substance představují v Plotinově nauce pouze svazek akcidentálních určení, což z Aristotelovy substance udělalo proměnlivý a nestálý fenomén bez pevně vymezené pravdivostní hodnoty (οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, *Enn*. 6.3.8.32). Smyslově vnímaná substance představuje pro Plotina pouhou pseudo-substanci, o které něco vypovídáme z hlediska proměnlivosti a nestálosti (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, *Enn.* 6.3.5.1–2). Predikace nejvyšších forem bytí jde primárně k eidetickému bytí substance danému mimo materii a mimo smyslové poznání (τὸ πρῶτον ὡς πρὸς τὰ μετ' αὐτὸ λέγεται, *Enn*. 6.3.5.3–4). Až sekundárně jde predikace k nižší substanci jako složeniny formy a látky existující v říši vznikání a zanikání (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, *Enn.* 6.3.5.1–2). V následné gigantomachii je tento devalvovaný statut materiální substance naprosto klíčový. Tento předchůdný náhled (*Vor-blickbahn*) zakládá moderní perspektivu, odkud se nazírá celek jsoucna. Negativní určení Aristotelovy substance najdeme v nové podobě ve všech moderních teoriích objektivity, včetně devaluace hylemorfické substance dané v realitě. Neoplatonikové chápali hypotézy v Platonově dialogu *Parmenides* jako nejvyšší rody bytí, proto jim nedali pouze hypotetický, ale i kategoriální status. Kategoriální definice aristotelské substance se tím dostala do první vážné krize.

Aristoteles dává nauku o kategoriích do souvislosti s definicí rodu (*Cat*. 11a38; *De anima* 412a6). Aristotelismus jasně odděluje řád bytí jedinečné věci v realitě a řád univerzální signifikace. Reálná věc dostává obecný význam v aktu poznání. Důvodem tohoto oddělení dvou světů je triadická struktura metafyzického dativu (kap. 1.1). Akt donace bytí do reálného jsoucna je dán v modu *per prius*. Poznání první substance představuje důsledek této primární donace v modu *per posterius*. Protože věc reálně existuje, tak kauzálně zakládá naše poznání v minulostním modu *quidditas*. Nejasnost ohledně kategorií způsobilo i to, že stejnojmenný Aristotelův spis tento klíčový termín (κατηγορία*, praedicamentum*) používá jen třikrát a vůbec jej blíže nevysvětluje (*Cat*. 3a37, 10b19, 10b21). Pro hermeneutiku objektivity je klíčové rozdělení predikace ve spisu *Kategorie* vzhledem k substanci na čtyři třídy významů (*Cat*. 1a20‒b9), které další tradice výkladu spisu začaly různě směšovat. První a nejdůležitější určení kategoriální predikace se týká univerzálií esenciálně či akcidentálně predikovaných vzhledem k původnímu subjektu kategoriální výpovědi daném předchůdně a aktuálně v realitě. Tyto významy nemohou být ve své univerzalitě přímo a bezprostředně obsaženy v reálné jednotlivině, o níž se vypovídá (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, *Cat*. 1a21). Hermeneutika bere termín „nikdy“ nebo „v žádném případě“ (οὐδενί) v jeho původním kategoricky daném významu. Aristoteles zásadně a jednoznačně odděluje predikaci univerzálií daných v mysli od aktuálního bytí jsoucna daného v realitě. Signifikace substance v rámci společného významu (τὸ καθόλου, *Met*. 1028b34) musí být univerzální i proto, že máme omezený počet slov a definic, zatímco počet věcí je neomezený (*Refut. Soph*. 165a6). Věc existuje zcela autonomně v jedinečném aktuálním bytí a sama v sobě (*per se*). Fakt, že někdo tuto reálnou a aktuální první substanci myslí a klasifikuje v modu intelektuálně dané obecnosti, se vůbec nedotýká původního jedinečného bytí věci. Metafyzický dativ určuje celkový postup predikace vázané na existenci první substrance. Primární jsoucno představuje zcela jedinečnou aktuální existenci jednoduché substance v reálném světě, která nemůže být obsažena v žádném výroku (*Cat*. 2a11‒13). První substance tvoří oddělený substrát (ὑποκείμενον, *subiectum*). K tomuto původnímu subjektu výpovědi směřuje kategoriální predikace, která si bere první substanci jako pravdivý základ původního významu (ὑπάρχω). Reálné jsoucno je plně a absolutně dáno ve svém bytí tak jak je, protože mu jsoucnost patří v původním hyparchickém modu. Tento hyparchický akt bytí zde a nyní daného jsoucna (τόδε τι) je dán v jeho původní celistvosti a jednoduchosti, k níž v mysli nelze nic přidat ani ubrat. Kategoriální významy nejsou dány v první substanci ve smyslu nějakého insistentního bytí, protože to nedovoluje hyparchický způsob bytí první substance. Její bytí šlo vzhledem k přítomné predikaci do nedosažitelné minulosti. Bez první substance manifestované a symbolizované skrze *dativus metaphysicus* není možné ani myšlení, ani univerzální predikace. Směr donace jsoucna od reálné substance k potenciální esenci má zásadní vliv na predikaci, protože nelze provést kategoriální výpovědi na úrovni reálně dané první substance. První substance drží primát v řádu bytí (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat*. 2a11–12). První typ určení substance představuje reálné bytí věci, k níž je univerzální predikace vztažena až aktem poznávající mysli. Bytí první substance je dáno hyparchicky a v minulostním rázu vůči predikaci přítomné v mysli (τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, *Met.* 1031a12–13). Vyložené důvody jasně ukazují, proč kategorie nelze predikovat na úrovni první substance (οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, *Cat*. 1b4). Aristoteles uvádí jako příklad první substance reálné bytí člověka a koně. Hyparchickou první substanci je třeba zásadně oddělit od signifikace první substance dané jako univerzální esence. Obě zjevení první substance (tj. v realitě a v mysli) jsou zásadně odlišné. Postup predikace podle nutnosti dané kauzalitou první substance ukazuje rozdíl mezi mezi jedinečnou a aktuální *ousía* v realitě a univerzální a pouze potenciální koncept *parousía* daný v mysli. Esence nemůže mít hyparchický význam první substance díky této fundamentální diferenci dané jako nepřekročitelný, a tedy kategoriální rozdíl mezi první a druhou substancí. Význam daný slovem není ve výpovědích obsažen jako autonomní substrát fyzikálních změn a pohybu (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, *Cat*. 1a21). Scholastika znala tuto tezi pod názvem *destructio primis* podle parafráze spisu *Kategorie* (*Cat*. 2b5‒6).[[36]](#footnote-36) Reálná substance je první v řádu bytí daném v modu *per prius*, proto plně determinuje následující výpovědi dané v modu *per posterius*. Jednoduché a aktuální bytí jsoucna odděluje reálnou první substanci od významových určení v rámci jazyka, která v modu kategoriální impozice vyjadřuje druhá substance. Proto je druhá substance daná v tabulce kategorií v modu *per prius*. K první substanci dané jedinečně a reálně nelze přidat nic z řádu univerzální signifikace. Proto platí, že teprve predikací na úrovni univerzálních kategorií vzniká pojetí pravdy a nepravdy vázané na kopulu soudu. Sekundární predikace vytváří vlastní hierarchii signifikace dané univerzálně, čímž se zásadně oddělí od první substance dané pouze aktuálně a singulárně. Impozice významů vztažených k první substanci vytváří v jazyce druhou substanci danou jako první kategorie univerzální predikace. Nad druhou substancí danou v rámci kategoriální predikace už neexistuje žádný univočně pojatý význam jsoucna (οὐδέν ἐστι κοινόν, *Met*. 1070b2‒7). Vyšší forma univocity daná nad druhou substancí by předpokládala oddělenou jsoucnost platonských idejí a nejvyšších rodů Plotina.[[37]](#footnote-37) Kategoriální status predikovaného univerzálního významu závisí na druhové či rodové vzdálenosti od první substance. Druh má z hlediska příbuznosti bližší určení vzhledem k první substanci než rod (μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους), protože má blíže k první substanci (ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν, *Cat*. 2b7–8).

Predikace *per prius* a *per posterius* je řízena dvěma principy. Impozice hyparchického významu jde od první substance přes druh a následně přes rod. Supozice univerzálního významu jde od rodu přes druh až k první substanci. Klíčový význam pro hermeneutiku má následující pasáž *Kategorií*, která představuje základní rozlišení náhledů na jednotu jsoucna v modu *per prius* a *per posterius*. Oba náhledy naposledy existují v původní jednotě kritického myšlení daného vzhledem k reálné věci a vzhledem k obecnému významu.

„V odvozeném smyslu se nazývají substancemi i ty (δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται), v jejichž species (ἐν οἷς εἴδεσιν) jsou predikovány první substance existující hyparchicky (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν). Substanční významy dané ve formě rodu do sebe zahrnují i species (ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη).“ [[38]](#footnote-38)

Citovaná pasáž ukazuje předchůdnou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) na kategoriálně predikovaný celek jsoucna, v němž je třeba rozlišit dvě odlišné formy univoční predikace: hyparchickou a univerzální. Predikace univočního významu je nejprve a zásadně dána směrem od první substance (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). První substance zakládá každou predikaci proto, že existuje sama od sebe a pro sebe v hyparchickém modu bytí. Nejprve a zásadně je dána první substance. Minulostní ráz této donace vyjadřuje predikace podle metafyzického dativu. Predikace je determinována skrze hyparchicky danou první substanci, tedy principem reality. Kategoriální substanci z hlediska statusu *per prius* vztaženého k původní substanci nejprve vyjadřuje species (ἐν οἷς εἴδεσιν), protože v sobě nejprve a bezprostředně obsahuje původní význam první substance. Znovu platí metafyzický dativ v jeho minulostním modu, ale tentokrát v oboru univerzální predikace chápané „hyparchicky“. Tato nejdůležitější metafyzická predikace předává jedinečnost bytí první substance v řádu univerzální signifikace zezdola nahoru, od druhu na rod. Kategoriálně určené pořadí významu je primárně vztažené k první substanci v modu *per prius* (πρώτως), který je dán jako impozice signifikace přímo od první substance (tj. hyparchicky). Tento směr náhledu na smysl jsoucna je pro hermeneutiku zcela zásadní. Druh má nejblíže k primární substanci z hlediska vzniku či založení kategoriálního významu (ὑπάρχω), protože v řádu kauzality a poznání má nejblíže k původní jedinečné první substanci. Smysl kategoriální predikace je daný v univočním modu *per prius* vzhledem k hyparchicky dané první substanci. Predikace má v metafyzice kategoriální smysl jen tehdy, je-li primárně určena bytím reálné první substance. První a nejdůležitější smysl predikace je dán od hyparchicky bytující první substance dané vůči predikaci v modu metafyzického dativu. Toto aristotelské pojetí kategorií nazveme termínem „nasvícení smyslu jsoucna zepředu“. Z hlediska univerzality ale predikace postupuje přesně opačným směrem, což dokládá druhá věta výše uvedené citace z *Kategorií*. Rody do sebe zahrnují druhy, což zdůrazňuje významově dosti komplikovaný výrok (τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, *Cat*. 2a15–16). Z hlediska predikace dané na úrovni univerzality a vztažené k signifikaci druhé substance platí opačná predikace *per prius* a *per posterius*, než má hyparchická predikace daná vzhledem k existující primární substanci. Impozice je daná nasvícením zepředu, ale supozice je daná nasvícením zezadu. Do supozice určující pořadí predikace není dosazena aktuální první substance, ale potenciální univerzální význam daný pouze v mysli. Náhled na jednotu významu substance proto začíná od posledního společného a stále ještě univočního významu daného na úrovni druhé substance, která je v kategoriálním modu *per prius* nejvyšším univočně predikovaným rodem. Rod je z hlediska univočně predikovaného významu univerzálnější než species, proto je v řádu obecnosti první. Pořadí supozice je proto opačné než v případě hyparchické impozice významu od první substance. Druhá cesta k náhledu na metafyzický celek jsoucna sleduje predikaci univočního významu, který představuje univerzální a potenciální pojem v mysli. Tím se supozice univerzálního významu zásadně liší od predikace hyparchické jsoucnosti v modu impozice, kterou determinuje aktuální a singulární věc v realitě. Rod se predikuje v modu *per prius*, protože představuje poslední stupeň univoční predikace na úrovni druhé substance. Za jednotou signifikace v rámci rodu už vládne na úrovni predikace jen ekvivocita a analogie, což nezajistí kategoriální jednotu smyslu jsoucna vztaženou k bytí reálné substance. Kategoriální smysl jsoucna daného univerzálně jde v modu *per prius* od rodově daného univerzálního významu. Pohled metafyzika je nyní určen nikoliv náhledem na signifikaci kategorií od první substance, ale náhledem na smysl jsoucna daný od rodově dané univerzality druhé substance jako poslední univočně dané kategorie významu. Rod je první a nejvyšší univerzální forma univočního významu, která dává v modu *per prius* kategoriální určení druhu jako nižší univerzální formě významu. Tuto dráhu náhledu na predikativní význam jsoucna v modu univoční univerzality nazveme termínem „nasvícení smyslu jsoucna zezadu“. Dráha náhledu na jsoucno je opačná než v případě hyparchické predikace. Méně univerzální druh nasvícený směrem od více univerzálního rodu signifikuje kategoriální význam v rámci obecnosti až v modu *per posterius*. Úvodní kapitola o předchůdné dráze porozumění (*Vor-blickbahn*, kap. 1) má zásadní význam. Moderna vidí mytologickou „substanci“ jako *tertium ens*. Její kategoriální význam (*Gehaltsinn*) je třeba jasně rozlišit v rámci dvojitého náhledu porozumění, které generuje dvojí metafyzický význam (*Bezugssinn*). Aristoteles jasně odlišuje oba druhy náhledu, což ukáže jeho teorie poznání v díle *De anima*. Intelekt v duši je prázdný a nepopsaný list (*tabula rasa*) a bez kauzálního působení první hylemorfické substance na naše smysly bychom nemohli nic poznat. Proto nejprve a zásadně platí ontologický primát první substance predikované v modu hyparchické impozice. Reálná věc se smyslovému a pak intelektuálnímu poznání kauzálně vnutí tím, že existuje mimo nás a její bytí je dáno samo v sobě a pro sebe. Na úrovni první substance není možný žádný univerzální a kategoriální vztah. Poznávající mysl nemůže nic přidat k tomu, co existuje samo o sobě v modu *per se*. Toto mentální zaměření kategorizující a signifikující mysli zaměřené směrem k primárním jsoucnům podržel scholastický termín *impositio*, který vyjadřuje základní smysl hyparchické predikace. Opačný náhled na pořadí dané na úrovni dělení obecných významů od rodu k druhu vyjadřuje v klasické latinské scholastice termín *suppositio*. Pokud jsou již univerzální a univoční významy dány, pak je lze dělit a určovat z hlediska větší či menší kategoriální obecnosti, kdy rod do sebe zahrnuje species. Toto dělení univerzálií znala scholastika pod názvem „Porfýriův strom“ (*Arbor Porphyriana*). Impozice a supozice nemá stejný pohled na jsoucno, což ve škole *Logica Vetus* hrálo klíčovou roli. Impozice významu směrem od první substance zásadně determinuje perspektivu fundamentálního náhledu, který zakládá poznání. Kategoriální supozice naopak predikuje význam nikoliv vzhledem k reálnému bytí věci, ale vzhledem k obecnému významu. Supozičně daný význam lze dialekticky dělit a skládat, protože je dán pouze v mysli. Impozičně daný význam nelze dělit, protože jej generuje nutnost metafyzického dativu, která univočně spojuje jedinečný význam druhé substance s hyparchickým bytím první substance. Při nasvícení smyslu jsoucna zepředu platí, že mrtvola není člověk, protože vznik významu „*homo*“ není zajištěn predikací od hyparchicky dané reálné první substance. Živý člověk není mrtvola. Esenciálně dané významy zajišťují jen ekvivoční logickou abstrakci a nikoliv univocitu významu, protože ta je dána jen skrze metafyzický náhled na reálný svět v rámci impozice. Pouze metafyzické vidění významu v rámci impozice dané nasvícením jsoucna zepředu zajišťuje univoční kategoriální predikace.

Rozdíl mezi kategoriální impozicí a supozicí v *Cat*. 2a14‒16 zakládá původní místo pravdy pro následující epochy metafyziky, protože tvoří původní *Lichtung* aristotelské metafyziky. Odkud lze nazírat smysl jsoucna dvěma směry, aby se přišlo k principu vyloučeného třetího a principu bezrozpornosti. Buď jde poznání směrem od autonomního světa neoplatonských substancí a forem. Nebo predikujeme významy reálného světa univočně dané vzhledem k hyparchicky existující věci v realitě. Dráha metafyzického náhledu (*Vor‑blickbahn*) je v modu impozice dána buď vzhledem k první substanci (nasvícení zepředu), nebo v modu supozice predikuje již daný univerzální význam druhé substance (nasvícení zezadu). V metafyzice platí existenční nutnost metafyzického dativu, protože směr nasvícení jsoucna od hyparchicky dané první substance zakládá fundamentální určení západní vědy. Aristoteles v závěru *Druhých analytik* dokazuje, že naše poznání není schopné vytvořit plnohodnotné poznání reality pouze z vlastních schopností. Lidský intelekt přijímá aktualitu vnějšího světa skrze smysly a nemá žádné vrozené poznání.[[39]](#footnote-39) Zdroj poznání z hlediska aktualizace našeho intelektu leží ve smyslové zkušenosti (ἀπὸ αἰσθήσεως). Hermeneutika spojuje tuto perspektivu poznání napojenou na výše uvedené hyparchické kategoriální postavení substance pod termín „nasvícení smyslu jsoucna zepředu“. Aktualizace poznání a následná kategoriální predikace jsou dány od reálně existující první substance. Spis *Druhé analytiky* tvrdí, že první substance poznáváme díky působení reálné kauzality, která se týká pouze reálných věcí daných v jednoznačnosti bytí první substance.[[40]](#footnote-40) První impozici hyparchicky daného významu determinuje pouze a jedině aktuální první substance (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Ale nyní je jasné, že tato „první substance“ má dvojí podobu danou hyparchickou impozicí a univerzální supozicí. Obě základní kategorizace probíhají v rámci predikace ambivalentně vztažené k primární substanci.[[41]](#footnote-41) Pak existují dvě perspektivy kategoriální predikace dané v modu *per prius* podle citovaného výroku (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). Sledujeme-li dráhu náhledu danou primátem reálné substance, pak prvním kategoriálním konceptem bude species, protože má ontologicky nejblíže k individuální první substanci. Druh chápaný hyparchicky vzhledem k první substanci ustavuje univerzální význam druhé substance, která stojí jako první v řadě kategoriálních významů. Tento význam nelze dále dělit, protože představuje první rovinu univocity. Druhé hledisko vztahuje predikaci ke kategoriálnímu významu (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι) nahlíženého z hlediska obecnosti. Náhled na jsoucno v modu univerzální supozice nyní determinuje význam podle primátu druhé substance, která představuje nejvyšší rodovou jednotu významu. Tento význam lze dělit, protože obsahuje nejvyšší univocitu generického významu. Ale to také znamená, že tento význam bude nejdále od hyparchické první substance, protože supoziční jednota v rámci genus je daná až za species, pokud jej chápeme hyparchicky, tj. nasvícením zepředu. Nyní je perspektiva dána od primátu druhé substance, tj. nasvícením „první“ predikované substance zezadu. Pak na úrovni obecného určení jsoucna je na prvním místě rod jako poslední jednotka univočně vypovídaného univerzálního významu daného vzhledem ke druhé substanci. Rod tvoří nejobecnější univoční signifikaci *per prius* danou vzhledem k podřazeným druhům predikovaných *per posterius*. Mezi oběma způsoby kategoriální signifikace danými *per prius* existuje zásadní rozdíl. Každá z nich má svou vlastní dráhu náhledu na smysl jsoucna (*Vor-blickbahn*). Kategoriální predikace zakládající metafyziku a vědu míní při tvorbě významu hyparchické jsoucno dané jedinečně-aktuálně v realitě (první substance). Univerzální predikace zakládající logiku a obecnou signifikaci míní při tvorbě významu esenci danou univerzálně-potenciálně v mysli (druhá substance). První kategoriální modus *per prius* jedaný impozicí od první substance. Druhý kategoriální modus *per prius* je daný supozicí od druhé substance jako univerzálního rodu. Oba způsoby nasvícení jsoucna je třeba mít neustále na mysli při tvorbě významu, protože toto rozlišení představuje základní *intentum* kategoriální predikace a *ipso facto* celku Aristotelovy metafyziky.

Díky této geniální analýze kriticky rozlišující dvojí podobu signifikace platí, že rody a druhy vypovídají o substanci kategoriálním způsobem (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Rod je první instance univoční predikace vzhledem k univerzální jednotě jsoucího, protože v maximální univoční univerzalitě vyjadřuje význam druhé substance. Species je první instance univoční predikace vzhledem k první substanci, protože zajišťuje pro druhou substanci sice minimální, ale zato nejpřesnější univoční význam. Tento impozičně určený význam je minimáně univerzální proto, že v maximálně adekvátní míře odpovídá jedinečnosti první substance. Jedině rod a druh odpovídá společně, ale v různém kategoriálním smyslu na otázku: „Co je tento kůň?“ (κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου, *Cat*. 2b25). Aristoteles proti platonikům obhájil autonomní status kategoriální predikace založený na primátu rodu jako posledního synonymického termínu (κοινόν). Ale termín „poslední“ nebo „první“ společný univoční význam v žádném případě neznamená ontologicky nejvyšší rod-jsoucno jako v platonismu. Dělení univerzálních významů je možné je na základě jejich genericky vytvořené supozice. Ta v žádném případě není hypostázovaná entita stejného substačního typu jako nejvyšší rody jsoucna v platonismu. Aristotelský kategoriální přechod z rodu na species je možný proto, že rozdílnost „genus‒species“ je určena druhovou diferencí odlišnou od rodu. Rod není jednoduchá forma signifikace, protože z hlediska poslední obecnosti v sobě obsahuje specifické diference zakládající další univoční predikaci *per posterius* danou v rámci druhu. Rod není jednoduchou formou významu, protože z hlediska obecnosti v sobě obsahuje specifické rozdíly, které v rámci druhu zakládají další jednoznačnou predikaci *per posterius*. Specifická určení ale musí být zachována na prvním místě. Díky nim se univocita uskutečňuje hyparchickým způsobem, který chrání fundamentální charakter metafyzické predikace. Rod představuje nejvyšší obecninu, a tím je nejvíce vzdálen od reálně existující jednotliviny, proto potřebuje následnou diferenciaci univočního významu skrze specifickou diferenci a species. Proto není možná univoční predikace jsoucna signifikovaného pouze genericky jako v platonismu. Základní důvod, proč jednotu bytí jsoucna nelze definovat pouze v rámci rodu je fakt, že specifická diference a tím ani species by neměly vlastní identitu, protože by byly univočně zahrnuty do bytí rodu (*Met*. 998b22‒23). Také dílo *Topiky* vysvětluje autonomii specifické diference odkazem na predikaci *per prius* vzhledem ke druhu a *per posterius* vzhledem k rodu (*Top*. 144b10–11). Aristoteles tvrdí, že poslední univoční jednota hledané první vědy nemůže spočívat na dělení jsoucna ve stylu platonských nejvyšších rodů. Bytí nemůže být nejvyšším rodem, protože zahrnuje reálná jsoucna pouze na úrovni abstraktní signifikace, která je v případě rodového určení jsoucna maximálně vzdálena od první substance. Generická jednota bytí na způsob nejvyššího rodu by zrušila jak mnohost jsoucen, tak i možnost smysluplné mluvy vztažené k realitě prvních substancí. Pokud by bylo bytí nejvyšším rodem jako v Platonových pozdních dialozích a u Plotina, pak by mimo něj existovalo z hlediska univoční kategoriální predikace jen nebytí. Pozice těchto metafyzicky pomýlených Eleatů ale není schopna vysvětlit pohyb, vznik a zánik substancí, což uznaly i Platonovy pozdní dialogy. Aristoteles zásadně odmítl pojmout kategoriální predikaci v pojetí jsoucna jako nejvyššího rodu, protože by tím padl hyparchický primát první substance. Ze stejného důvodu nemůže přijat determinaci významu substance směrem od matematické abstrakce. Hlavní argument *Metafyziky* proti nároku matematiky jako hledané první vědy stojí na odmítnutí autonomní existence oddělených matematických substancí (*Met.* 1076b13‒16). Čísla jako matematické substance od sebe nejsou reálně oddělena, to je vše. Číslo není první substance, proto je matematický nárok predikace dané v modu *per prius* z metafyzického hlediska zásadně mylný.[[42]](#footnote-42) Primárně existuje pouze reálné jsoucno a predikace musí jít v modu *per prius* k univerzální druhé substanci dané buď jako species nebo jako genus. Toto tvrzení má zásadní význam pro aristotelské pojetí vědy dané ve *Druhých analytikách*. Klíčová citace z *Metafyziky* ukazuje, že platonská predikace rodového bytí jsoucen směrem k Jednomu nevytváří dostatečnou jednotu, protože jde o homonymickou predikaci na úrovni pouhého *ens commune*.[[43]](#footnote-43) Věda o reálných jevech nemůže začínat u abstrakcí a esenciálních definicí, protože kategorizuje obecné významy vzhledem k reálné existenci jsoucna. Jedině aktuální první substance na sebe v realitě působí kauzálně. Něco jiného jsou logické či matematické významy dané *per se* pouze v mysli. Ale ty jsou dány pouze v modu supozice a proto nepostihují hyparchickou predikaci reálné kauzality, která existuje pouze na úrovni prvních substancí. Opět platí logika metafyzického dativu vylučující platonský náhled na realitu. Pořád platí, že reálná *ousía* vzata sama o sobě není konceptuální *parousía*. Protože v minulosti proběhla donace jsoucnosti a věc reálně existuje a působí, pak je možné adekvátně pravdivě tvořit univerzální vědecké výpovědi. Spis *Druhé analytiky* definuje vědecký důkaz jako spojení jedinečného účinku první substance v realitě (*passio*) a univerzálního poznání druhé substance jako v rámci hyparchické predikace. Jak dále uvidíme, vytěsnění tohoto základního principu determinace poznání skrze hyparchickou kauzalitu první substance (princip *ex inmediatis*) bude hrát klíčovou úlohu při vzniku moderní objektivity. Střední člen deduktivního vědeckého soudu (*medium*) univerzálně a univočně signifikuje původní jedinečnou kauzalitu danou v reálu. Skrze mediaci kauzality se jedinečné působení první substance v realitě stává univoční součástí univerzálního vědeckého důkazu. Díky impozici kauzality skrze *medium* vědeckého deduktivního soudu se myšlení vztahuje k reálnému dění danému kauzálně mimo nás. Spojením první a druhé substance skrze reálně poznané působení věcí byla založena pravda jako univerzální poznání a univoční predikace vztažené k reálnému světu prvních substancí. Vědecký důkaz se vypovídá univočně a univerzálně v řádu kategoriální predikace vztažené k reálnému dění. Aktuální jsoucno existuje jako první substance, která kauzálně působí na jiné první substance. Pak můžeme tuto jedinečnou kauzalitu závazně a nutně konstatovat v rámci obecné kategoriální predikace dané v rámci deduktivního úsudku. Díky hyparchické vazbě na první substanci platí jako pravdivá výpověď o tom, co je, že to je; a o tom, co není, že to není (Met. 1011b26‒29). Aristoteles úspěšně obhájil statut první a druhé substance pro vědecké poznání světa, protože oba jevy spojil ve správném pořadí. Pak mohl začít hledat základ metafyzické jednoty jsoucna. První substance svým odděleným bytím hyparchicky určuje základní směr kategoriální predikace, protože věc v realitě zakládá její význam v mysli. Reálně a aktuálně neexistuje Platonova idea nebo Plotinův nejvyšší rod jsoucna, ale pouze aktuální věc. Pravdivě vypovídáme vzhledem k reálné věci, ale naše mluva není touto věcí. Z hlediska hermeneutiky platí, že smysl jsoucna je dán nasvícením zepředu, tedy od reálné první substance, která hyparchicky zakládá univerzální výpovědi vztažené k aktuálnímu bytí a k reálné kauzalitě. Neoplatonismus naopak poznává svět podle svébytných forem a nejvyšších rodů bytí, které nasvěcují smysl jsoucna zezadu.

Spor o výklad spisu *Kategorie* musel v Plotinově škole vypuknout zcela nevyhnutelně. Rozdíl mezi impozicí a supozicí znamená, že predikace je jinak dána vzhledem k první, a jinak vzhledem ke druhé substanci. Porfyrius na rozdíl od neoplatoniků pochopil zásadní význam predikace *per prius* a *per posterius* ve spisu *Kategorie*. Obrana původního Aristotelova významu kategoriální predikace odkazuje na klíčové místo v *De Interpretatione* 16a3–8, které představuje kanonický text pro pojetí signifikace oddělené od bytí reálné věci (OBJ II, kap. 1.1). Porfyrius pochopil, že definice druhé substance je možná jedině skrze predikaci v rámci deseti kategorií vztažených k oddělené první substanci dané v realitě. Hyparchická funkce první substance v neoplatonismu zmizela a nahradilo ji rodové určení jsoucna. Porfyrius kritizuje především neoplatonskou ontologizaci kategorií (Evangeliou 1988, 93–97). Tvrdí, že stejnojmenný Aristotelův spis pojednává pouze o verbálních způsobech signifikace (φωναὶ σημαντικαὶ), které skrze kategoriální výpovědi pravdivě vypovídají o reálně existujících věcech.[[44]](#footnote-44) Kategoriální významy signifikující věc jsou oddělené od první substance díky významotvorné mluvě. Porfyrius proti neoplatonikům namítá, že nemůžeme přistoupit v kategoriálním modu *per prius* k reálné substanci od platonských forem. Taková predikace splňuje nároky supozice pouze v modu plurivocity a pak vypovídáme pouze o univerzálně dané esenci. Jedině kategoriální predikace daná v modu impozice od první substance zajišťuje univoční význam nutný pro pravdivou výpověď. Porfyrius obhájil proti Plotinovi tezi, že slovo „kategorie“ neoznačuje rodové určení typu substance, kvantity, kvality, vztahu a pohybu, což byla pozice *Enneád* (*Enn*. 6.2.21.24–59). Brilantní znalec spisu *Kategorie* nekompromisně držel původní smysl aristotelské predikace. Diference mezi rodem a druhem ukazuje, že kategoriální výpovědi mají svou vnitřní hierarchii, protože druh má blíže k první substanci než rod. Porfyrius držel obojí směr predikace směrem od první i druhé substance. Ale zároveň pro neoplatoniky vybudoval systém jim srozumitelné kategoriální signifikace daný univerzálně, což bylo fatální rozhodnutí. Proto ve druhém kroku rozpracoval i predikaci *per prius* danou směrem od univerzálního významu, tedy skrze nasvícení jsoucna zezadu. Důležitá pasáž v *Isagoge* používá specifickou formu *modus ponens* a *modus tollens*, kterou Porfyrius dokazuje vzájemnou závislost mezi rodem, druhem, diferencí a propriem (*Isag*. 13.23–19.3). Při negaci nebo afirmaci nadřazeného členu predikace Porfyrius sleduje, jaké důsledky má existence nebo neexistence pro následující určení kategoriálně podřízeného predikátu (Taormina 1999, 23–25). Stejný postup v rámci *modus tollens* najdeme v Porfyriově druhém komentáři ke *Kategoriím*, který se pravděpodobně inspiroval Plotinem. Viz výše uvedený vztah závislosti a nezávislosti mezi jednotlivinou a rodem (*Enn.* 6.2.12.13–14). Vezměme podle *Isagoge* predikaci *per prius* danou v rámci species. Dráha náhledu je dána hyparchicky, protože je vznik univerzálního významu v mysli determinován blízkostí první substance. Její význam nese nedělitelně druhá substance, protože ta je univočně odvozena od reálného významu první substance skrze metafyzický dativ. Predikace sleduje danost univerzálního významu ve druhé substanci zvané „Sokrates“ danou nasvícením jsoucna zepředu. Supozice vzniklá tímto způsobem je daná v metafyzické dráze náhledu, tedy nasvícením jsoucna zepředu. První univerzálně dělitelný význam daný skrze impozici musí být určen specificky, protože species má v řádu univerzální výpovědi nejblíže k reálné první substanci, tj. k reálné osobě Sokrata. Význam Sokrata je určen specifickou diferencí danou nejprve od druhu, a pak od rodu.[[45]](#footnote-45) Bez hyparchické první substance a impozičně-univočně predikované druhé substance Sokrata by nikdy nevznikl species „člověk“, a tím ani individuum (ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης). Až nyní může začít platonské dělení na úrovni speciesagenus, protože význam druhé substance je daný univočně skrze impozici od první substance. Sokrates v modu posledního určení univerzálního významu jako individuum je dán jen tehdy, je-li určen rod a druh. Toto univerzální individuum nemá na úrovni existence nic společného s reálnou první substancí Sokrata. Individuum vzniklé dělením univerzálií odvozuje svou signifikaci od druhé substance jako species. Tu neurčuje dělení univerzálních významů, ale impozice nedělitelného univočního významu směrem od první substance. Porfýrius nyní sleduje společně s neoplatoniky dělení univerzálního významu v rámci supozice dané skrze spojení „*individuum*‒*species*‒*genus*“. Viděno aristotelsky-kategoriálně je nyní vše v pořádku. V modu univerzality platí, že negace species („člověk“) způsobuje neexistenci supozičně predikovaného individua („Sokrates“). Důvod je jasný, protože species má v modu hyparchické predikace dané impozicí blíže k reálné první substanci (*Cat*. 2b8) než jím definované individuum. Atomární jednotka významu vzniká až na konci řady dělení univerzálií díky poslední specifické diferenci, která oddělí od species poslední část již dále nedělitelné univerzální jednotliviny. Individuum proto není a nikdy nemůže být dáno impozicí jako druhá substance, protože vzniká dělením univerzálního významu danému pouze supozičně. Pořadí tvorby významu od species k individuu také jasně ukazuje, proč při neexistenci univerzálně definovaného individua může existovat jeho species. V predikaci samostatně existuje species „člověk“ i bez individua zvaného „Sokrates“. V Porfyriově scénáři má species klíčovou pozici středního členu v soudu, což potvrdí pozdější falsafa i scholastika. Je třeba přesně sledovat působení metafyzického dativu v kategoriální predikaci. Pokud je dána species v modu impozice *univoce* v hyparchickém řádu metafyziky, pak v řádu metafyzické univerzality dané univočně nutně existuje i genus a proprium. Něco jiného je logická predikace, v níž dělení na rody a species nemá univoční metafyzický význam, protože platí jen ekvivočně. Logická supozice určená univerzálním významem daným pouze v mysli není metafyzická impozice určená bytím reálné věci. Hypostázovaná species a individuum, zcela oddělené od původního významu hyparchické predikace v *Kategoriích*, dostaly v moderní scholastice centrální význam pro určení objektivity. Fatálně došlo k tomu, že obě entity dostaly status první substance. Jak dále uvidíme, tato argumentace vedla v moderní metafyzice k zatmění první substance, které završil Scotus (OBJ III, kap. 5.3.2). Jenže Porfyrius ví, že tento neoplatonský přístup k obecninám by z bytí udělal nejvyšší rod. Věc ve svém jedinečném bytí determinuje výpovědi o věci (*Cat*. 2a11–12). Proto platí, že impozice významu od první substance nesmí zmizet úplně. Metafyzická jednoznačnost druhé substance by přestala existovat, kdyby zmizel hyparchický vztah k první substanci. Existence Sokrata jako reálné první substance determinuje skrze metafyzický dativ univerzálie rodu a druhu (οὐχ ὁ Σωκράτης ἂν εἴη οὐσία πρώτη ἀλλὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, *Porph. in Cat.* 90.25–26). Týrský filosof proto hned doplňuje druhou stranu rovnice. První nedělitelná substance daná reálně zakládá predikaci, protože platí *modus tollens* dokazující její prioritu (ἄτομος οὐσία, ibid. 90.31). Porfyrius tuto atomární substanci danou v modu impozice jako druhá substance považuje za první predikabilium ve smyslu obecného konceptu (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες). Atomární substance vzatá v modu impozice existuje v kategorální predikace jako druhá substance. Pak platí, že díky impozici univočního významu z reálné první substance tvoří atomární a dále nedělitelná druhá substance zdroj kategoriální signifikace pro species „člověk“ (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος ἐπενοήθη, ibid. 90.32–33). Porfyrius zdůrazňuje, že tím myslí Aristotelovu první substanci, protože ta slouží jako příčina obecné predikace jako takové (αἴτια τοῖς κοινῇ κατηγορουμένοις ἐστὶ τοῦ εἶναι; ibid, 90.30–91.1). Uplatnění *modus tollens* znamená, že při eliminaci dále nedělitelné substance (ἄτομος οὐσία) dané v hyparchickém modu první substance a by se predikace stala nemožnou v impozičním modu druhé substance. Opět platí dvojí forma hyparchie, kdy musí obě strany odpovídat jedna druhé. První hyparchická substance musí nutně (tj. v rámci pravdy jako metafyzické korespondence) determinovat hyparchickou predikaci druhé substance. Nedělitelná substance je nyní „první“ proto, že je daná z hlediska jsoucnosti jak reálně tak kategoriálně. V tomto novém korespondenčním modu bytí a myšlení daném podle Parmenidova třetího fragmentu (kap. 1.2) tvoří dvojí nedělitelná substance kauzální a sémantický základ kategoriální predikace. Tento dvojí „atomární“ primát substance se týká jednak první reálné hyparchické substance a jednak druhé substance určené impozicí jako species. Přenos významu je v obou Porfyriových komentářích založen hyparchicky a tím sleduje základní intenci spisu *Kategorie*. První impozici významu determinuje pouze a jedině aktuální první substance predikovaná hyparchicky (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Porfyrius tím kritizoval školu Plotina, která držela zcela autonomní existenci univerzálií. Jeho argumentace ukázala, že neoplatonské vidění světa je nesmysl, protože vytvořilo signifikaci první substance *ex nihilo*. Aristotelský výklad *Kategorií* zajistil význam reálně atomární první substance pro impozici univočně atomární druhé substance. Výklad zajistil aristotelskou predikaci a tím i metafyzickou (a ne pouze logickou) pravdivost generického a specifického dělení univerzálních významů. Pak již není problém sestavit predikaci v rámci univerzálních významů daných *per prius* a *per posterius*. Viz druhou část výroku *Kategorií* o tom, že rody a druhy vypovídají o substanci kategoriálním způsobem podle univerzálního významu species (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Porfyrius ve druhém kroku supozice zakládá dělení rodových, tedy univerzálních významů smyslu jsoucna později známého jako Porfyriův strom (*Arbor Porphyriana*). Klíčové pro další vývoj objektivity je postavení rodu, species a individua v *Isagoge*. Univerzální predikace *per prius* směrem od rodu zakládá predikaci *per posterius* směrem k diferenci a ke species, a nakonec až k individuu. Druh svou blízkostí k původní první substanci dané reálně má centrální postavení v rámci predikace. Určuje obecným významem poslední abstraktní jednotlivinu danou na konci dělení univerzálií (*individuum*). Zároveň stojí v přímém spojení s poslední univoční jednotou jsoucího danou v rámci rodu, odkud se toto univerzální dělení rozbíhá.

Klíčovou roli ve scholastickém utváření objektivity bude hrát ambivalentní statut nedělitelné substance (ἄτομος οὐσία). Z předešlého výkladu je jasné, že Porfyrius od sebe zásadně rozlišil nedělitelnost ve třech registrech: první substrance, druhá substance, individuum. První nedělitelnost je reálná, druhá kategoriálně-univoční v rámci metafyzické impozice, třetí dialekticky supoziční v rámci univerzálního dělení rodového významu, v němž si libovali neoplatonikové. Z hlediska zkoumané gigantomachie o substanci platí, že tato ambivalence atomární substance stojí v jádru celého zaměření a cíle (σκωπός) Porfyriova výkladu *Kategorií*.[[46]](#footnote-46) Archaická hermeneutika brání hyparchický smysl predikace směrem od první substance, protože tvoří původní aristotelský smysl spisů *Kategorie* a *Metafyzika*. Z předloženého výkladu je jasné, že pokud pomineme hyparchickou predikaci od první substance v modu impozice, tak význam nedělitelné substance už není vztažen k reálné první substanci, a dokonce ztratil hyparchický smysl druhé substance. Logika vidí významy budované pouze na supozici. V tomto případě vznikne úplně odlišný případ nedělitelnosti významu, než je daný skrze impozici hyparchického významu na species. Nedělitelnost vzniká mezi species a posledním univerzálním významem, který vznikne pohybem *differentia specifica*. Takto vytvořený dále nedělitelný generický univerzální význam (ἄτομος οὐσία, *individuum*) je vytvořený na základě dialektice dané supozičně. Toto individuum vytvořené supozicí na rovině dialektického dělení začalo hrát osudovou roli, neboť vytlačilo roli druhé substance a později dokonce nahradilo první substanci. Hermeneutika moderní metafyziky musí ukázat *peccatum originale* moderny ve formě dějinného *Irrtum* popsaného Heideggerem. Proberme osudovou citaci z *Isagoge* v latinském překladu Boethia, která zakládá po Platonově podobenství o jeskyni první *Lichtung* západní objektivity. Pořád je třeba mít na mysli dvojí základní dráhu náhledu na atomární substanci (*Vor-blickbahn*), jako to měli Porfyrius, Boethius a Heidegger. Tato dráha náhledu je nyní dána zezadu, tedy v modu dialektického dělení univerzálních významů vzniklých skrze supozici.

„Individuum stojí pod druhem a druh pod rodem. Rod tvoří v určitém smyslu celek (*totum enim quiddam est genus*) a individuum je jeho část (*individuum autem pars*). Druh tvoří doopravdy celek i část (*species vero et totum et pars*). Ale druh tvoří část vzhledem k něčemu odlišnému (*pars quidem alterius*), zatímco druh jako celek je dán nikoliv k něčemu odlišnému, ale k individuálním částem druhu (*totum autem non alterius, sed aliis*), protože druh jako celek se skládá z částí.“ [[47]](#footnote-47)

Nasvícení jsoucna (*Bezugssinn*) je nyní dáno zezadu od rodu jako poslední univoční jednotky významu. Rod je kompletní celek významu v univerzální predikaci, species a *individuum* tvoří jeho část. Druh je podřazen rodu v rámci supozice, stejně jako individuální význam (εἶδος ὑπὸ τοῦ γένους). Definice začíná u posledního a dále nedělitelného individua jako univerzální části vyššího univerzálního celku, kterým je species (τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους). Species hraje klíčovou roli, což jsme vyložili výše vzhledem ke dvojímu náhledu (*Vor-blickbahn*) na species jako celek a jako část (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος). Směrem k rodu je species pouhou částí (*suppositio*); ale směrem k první substanci je samostatným celkem významu v rámci impozice. Klíčový je fakt, že species je posledním celistvým celkem významu, což je dané blízkostí impozice od první substance. Druh představuje z hlediska supozice nižší celek než rod, protože rod predikuje univoční generický význam i pro species a pro individuum. Dialektický primát rodu jasně ukazuje *modus tollens* nyní použitý v modu nasvícení jsoucna zezadu skrze supozici. Oddělením nižších specifických diferencí (*rationale*, *irrationale*) bude dál existovat rod „zvíře“, ale nikoliv species „člověk“, protože tento univerzální význam vzniká až pohybem diference směrem dolů ke species. Druh ale u Porfyria není od individua oddělený (ὐκ ἄλλου) stejně radikálně jako rod od druhu. Species je obsažena „v“ nebo „vzhledem k“ (ἐν ἄλλοις) jinakovosti individuí, které ale tvoří část species. Je to logické, protože individuum má specifický význam, který už nelze dále dělit. Generický význam dělit jde, ale specifický už ne. Plný univerzální význam existuje v rámci metafyziky na úrovni atomární species, protože je nedělitelně určená jak skrze supozici tak impozici. Z hlediska supozice tvoří species poslední dále nedělitelnou rovinu univočního významu. Z hlediska impozice tvoří species první nedělitelnou rovinu univočního významu. V modu impozice je species dáno primárně od první substance, v modu supozice je dáno sekundárně směrem od nadřazeného rodu. Individuum vzaté v modu impozice nemá vlastní význam, protože impoziční význam nemá ani rod. Vzato dialekticky, tak není co dělit. Individuum neexistuje autonomně ani v modu supozice, natož impozice, protože tvoří část species (*partibus enim totum est*). Kdyby individuum kompletně ztratilo univerzální význam odvozený od species, pak by nemělo vůbec nic z univerzality a přestalo by existovat v mysli. Nicotu nejde dělit, protože nejsoucno podle Parmenida nelze predikovat. Proto species tvoří část vzhledem k individuu jako k něčemu odlišnému, tj. podřazenému. Species se od něj liší z hlediska celku, který je dělen na další části (*pars quidem alterius*). Dělení species směrem dolů způsobilo, že individuum je od species odděleno poslední diferencí významu. Pak se musí nutně zastavit dialektické určování univerzálního významu, protože už není nic univerzálně-specifického, co by šlo dále dělit. Proto je druh jako celek významu dán vzhledem k individuu nikoliv jako k něčemu odlišnému (*totum autem non alterius*). Druh je vzhledem k individuu jiný tím, že byl diferencován do skupiny nezávislých individuí daných specificky. Proto se atomární individua faktem této poslední diferenciace liší od species, ale mají stejný specifický význam. Význam individuí je pouze specifický a jiný být ani nemůže. Supoziční definice jejich univerzality je stejná jako pro species. Ale speciesmají jiný druh identity (*totum,* ἄτομον μέρος) než individua, protože ta se na poslední úrovni dělení univerzálií liší už jen mezi sebou (*aliis,* ἐν ἄλλοις). Poslední jednota významu je specifická. Za ní je už jen nedělitelná atomární jednotka univerzálního a dále nedělitelného specifického významu. Proto citát pokračuje tím, že individuum tvoří část druhu, který jako jediný tvoří poslední celek významu (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον). Proto má individuum kategoriální charakter species, ale jen částečný, protože je od tohoto celku odděleno poslední diferencí významu. Řecký originál nemá žádné nejasnosti, které ovlivnily latinský překlad a následně celou moderní tradici. Individua jsou součástí druhu (ἄτομον μέρος) a jen tak je lze definovat (*totum*). Druh tvoří poslední významový celek vzhledem k individuím proto, že zakládá supozici posledního celistvého specifického významu (τὸ ὅλον) pro individuální atomární jednotky (τοῖς μέρεσι). Toto poslední dělení vezme moderní metafyzika a na tomto základě určí nový kategoriální vztah totálně chybné „první substance“ (*individuum*) a druhé substance (*species*). Další svazky ukazují, jak tento vztah mezi individuem a druhem zakládá objektivní sofisma v kategoriální predikaci a moderní metafyzice známé jako Heideggerův „*Irrtum*“.

Porfyrius, Boethius a jejich klasiční nástupci na latinském Západě tvrdí, že individua jako univerzálie dostávají abstraktní bytí pouze v mysli dialektika a jejich determinace jde od nadřazených species. Vzaty samy o sobě, individua nemohou být univoční, protože tvoří jen část species. Individuum je u Porfyria celek (*totum*) ve zcela specifickém významu, kdy je univerzální význam species již oddělený pouze od nicoty. Posledním specifickým dělením se již individua liší jen mezi sebou (ἐν ἄλλοις). Individua se liší jen mezi sebou a nijak jinak. Toto dělení odpovídá lingvistickému pojmu „*valeur*“, který Saussure vzal za základ pro vytvoření systému strukturálních diferencí, jak bylo zmíněno v úvodní části knihy. To je úplně nejslabší stupeň univocity vytvořené supozicí a pouze v mysli. Bez impozice významu dané skrze species by *individuum* nemělo vůbec žádnou univocitu. Na tomto nihilistickém základu vznikla epochální *Irre* moderní metafyziky. Originální výklad termínu *individuum* (τὸ ἄτομον) podle *Kategorií* a Porfýriova výkladu v dalším výkladu neoplatoniků jako Simplikius úplně zmizel. Individuum určuje fakt, že specifická univerzalita je po posledním dělení dále nedělitelná a tato individualita už nic víc neobsahuje. Toto individuum nemůže být ani esencí ani druhou substancí. Esence předpokládá definici autonomně daného atomárního významu podle supozice skrze species a rody. Druhá substance má dokonce univoční a kategoriální význam daný skrze impozici od první substance. Individuum jako atomární substance představuje pouhé dialektické dělení čistých univerzálních významů daných univočně a metafyzicky. Individuum už není skoro nic, proto stojí v řádu univerzální supozice nejdále jak od reálné první substance tak od rodové a specifické univerzality. Jeho univerzální význam vzniká až na samém konci po kompletně provedené diferenciaci rodového a druhového významu. Pak je jasné, že z hlediska supozice ustavující náhled jsoucna od nejvyšší společné metafyzické jednoty (*totum est genus*) je význam individua nejvíce vzdálen od univerzálního významu druhé substance univočně dané jako rod. Individuum už obsahuje pouze minimální univerzalitu, protože stojí až na konci dělení. Z hlediska hyparchické predikace je individuum téměř nejsoucí a tvoří součást species. Jeho existence je dána pouze v mysli poznávajícího a v predikaci univočních metafyzických univerzálií stojí až na konci řady dělení univerzálního významu. Vzhledem ke genus a species se individuum odlišuje tím, že je už dále nedělitelné na podřazené části, což tvoří jeho jinakovost proti dělitelnosti rodu a druhu. Za individuem už nic není a čisté nejsoucno nelze ani myslet ani predikovat. Individuum nemůže samo o sobě ustavit žádný univerzální význam, proto je od generického a specifického významu odvozeno na konci dialektické řady. Připomeňme fundamentální význam této teze. Moderní určení individua je dáno v modu epochálního *Irrtum*. Atomární jednotka daná posledním dělením univerzálního významu (τὸ ἄτομον, *individuum*) obsahuje minimální význam z podstaty aristotelského dělení kategoriálního významu (*totum*). Celek nyní označuje druhou substanci definovanou pouze v modu supozice. Aristoteles zásadně změnil platonské dělení nejvyšších rodů jsoucna (διαίρεσις). Porfýriovo dělení univerzálií proto běží jen v mysli a ne v realitě a týká se pouze univočně predikované druhé substance dané v rámci supozice jako nejvyšší rod. Rod je spojen supozicí s první substancí, ale tento způsob predikace potřebuje impozici, aby byl jednoznačný. Proto je genus je navázán v modu *per posterius* na impozici významu skrze species, která *per prius* predikuje hyparchické bytí první substance. Tím došlo k tomu, že nejvyšší rody v neoplatonismu byly degradovány na pouhé mentální produkty mysli.

Kategoriální hyparchická vazba „hmotná substance v realitě – univerzální species v mysli“ byla pro neoplatoniky nepřijatelná. Hyparchická predikace materiální substance pro ně jednoduše neměla smysl. Viz výše zmíněné postavení hylemorfní substance u Plotina. Aristotelské dělení změněné na kategoriální predikaci v rámci impozice a supozice se zásadně liší od platonské διαίρεσις v dialogu *Sofistes*. Platon dělí jsoucí ideje jako nejvyšší rody. Individuum v Porfýriově výkladu a dělení obsahuje univerzalitu v naprosto minimální míře, proto stojí až na konci univerzální predikace. Vinou nedělitelnosti tvoří individuum abstraktní a zcela nejnižší celek univerzálního významu (*totum*). Viděno očima *Isagoge*, individuum tvoří pouze část celku (genus a species), proto nemá samostatnou kategoriální signifikaci ve smyslu univerzálie jako *totum*. Univerzalitu individua zajišťuje druh, protože individuum tvoří jeho specifickou část (*totum autem non alterius*). Individuum jako *totum* už téměř není univerzální, protože stojí na hranici nebytí samotné univerzality a je nejvíce vzdáleno od reálné první substance. Z toho jasně vyplývá, že individuum téměř neexistuje, protože stojí na samotné hranici mezi jsoucnem a nejsoucnem. Aktuální jsoucnost nemá vůbec, protože tu nemá ani rod. Navíc má individuum i naprosto minimální univerzální specifickou jsoucnost danou pouze v mysli. Individuum netvoří druhou substanci ve vlastním smyslu podle nauky kategorií. Z tohoto zásadního důvodu dvojího minimálního bytí je individuum vztaženo k rodu a druhu. Ty mají svébytný univerzální význam v rámci univočně utvářené metafyziky. Druh tvoří poslední rovinu univočního metafyzického významu (τὸ ὅλον) vzhledem k individuu. Při nasvícení zezadu od univerzálního rodu daného univočně *per prius* zakládá species *per posterius* supozici pro poslední specifický význam již dále nedělitelné individuální atomární jednotky (τοῖς μέρεσι).

Nyní je třeba znovu vyšetřit proměnu *dativus metaphysicus* podle Aristotelovy *quidditas* (kap. 1.1). Adekvace myšlení a věci uvnitř páru „*ousía – parousía”* obešla bytí první substance, protože její poznání běží skrze kategoriální predikaci druhé substance. Reálná substance se pravdivě predikuje v modu druhé substance. Cenou za metafyzický způsob poznání bylo zmizení celku bytí z metafyziky, což je tragická událost (*Ereignis*, *Seinsverlassenheit*). Rozbor klíčového pojmu aristotelské metafyziky (τό ἦν εἶναι) ukázal přechod první substance do archaické *léthe* dané minulostním rázem první substance. Podle aristotelské kategoriální predikace hájené Porfyriem stále platí, že species předává univerzalitu do individua podle metafyzického dativu. Impozice je daná *per prius* směrem od první substance a pak je daná směrem od species. Druh zastupuje první substanci jako první v řadě metafyzických významů jsoucna. Desinterpretací Porfýriovy katagoriální nauky se filosofická tragédie změnila v moderní tragikomedii. Neoplatonská moderna vytvořila absurdní donaci smyslu jsoucna podle chybné formy metafyzického dativu, který vznikl spojením Plotínových nejvyšších rodů a kategoriální predikace. Nový pár „*ousía – parousía”* popírá základní smysl aristotelské metafyziky tím, že ekvivočně spojil různé významy tak zvané „nedělitelné substance“ (ἄτομος οὐσία). Zcela abstraktní species jako atomární substance vznikla čistou supozicí a v rámci pouze logické abstrakce. Tato species se v neoplatonismu změnila na první „aristotelskou“ substanci a ta přechází postupně do minulosti. Na její místo přichází jsoucno třetího druhu (*individum*) definované v *Isagogé* (τὸ ἄτομον). Aristotelský význam donace jsoucnosti „tomuto individuu zde“ (τό τί) je dán v Porfýriově originále naprosto správně podle Aristotelovy definice *quidditas* (kap. 1.1). Supozice transformuje původní hyparchický význam impozice do univerzální predikace z rodu na druh. Individuum nemá žádný vlastní význam dokonce ani v supozici, protože tvoří část species. Metafyzika moderních vytvořila novou „událost“ (*Ereignis*) přechodu univerzálně-specifického bytí species jako první substance do objektivní zjevnosti (*alétheia*) v individuu jako druhé substanci. Univerzální význam druhu se mění v první substanci, která získává objektivní podobu. Prostřednictvím mytopoetické donace tato „hyparchická první substance“ přenáší smysl bytí na individuum jako moderní „druhou substanci“ (*tertium ens*). Aristotelská species dostala minulý charakter (ἦν εἶναι) vzhledem k individuu a k rodu. Aristotelská species přešla do minulostního modu a téměř neexistuje. Klasická species je oddělena novou objektivní diferencí od moderního individua jako *tertium ens*. Nová diference je dána tím, že moderní individuum existuje jako autonomní druhá substance. Role se otočily a místo Porfýriova individua nastoupila aristotelská species cestu do nejsoucna. Moderna vytvořila nový metafyzický dativ tam, kde původně nemohl být. Neexistuje žádné dělení supozičního (natož impozičního) významu ze species na individuum. Moderní individuum si přivlastnilo v aktu mytologického a zcela chybného *dativus possessivus* (OBJ III, kap. 4) něco, co mu nikdy nepatřilo, totiž autonomní supoziční a dokonce i hyparchický význam. Individuum si obléklo císařovy nové šaty a tím vzniklo nové jsoucno třetího druhu. Klasický akt donace metafyzického smyslu jsoucna je dán skrze impozici významu z reálné první substance na species. Dělení se vztahuje v modu supozice pouze k univerzálnímu bytí danému v mysli jako species, protože individuum nemá žádný autonomní kategoriální význam. Také univerzální kategoriální signifikaci určenou supozicí skrze species má individuum úplně v minimální míře, protože se nachází v dělení významu nejdále od rodu. Individuum tvoří součást species, protože nemá žádný autonomní kategoriální význam. Individuum je část species, který představuje první a nejdůležitější hyparchické univerzální *totum* dané vzhledem k reálné první substanci. Tento minimální význam individua (pozdější *esse diminutum*) neoplatonikové a latinští sofisté úplně otočili. Moderna udělala z individua paranoickou „první substanci“ a její pevné bytí (*esse ratum*) zakotvila nejprve v božím myšlení a později v matematice. Supoziční význam individua v modu *totum* je dán v citovaném originále pouze vzhledem k vyšším univerzálním významům, což je pochopitelně na prvním místě species. Proto z hlediska klasické univerzální predikace tvoří individuum pouhou část vyššího celku univerzálního významu daného na úrovni species jako celku (*partibus enim totum est*). Individuum tvoří určenou jednotu významu (*totum*) díky své nedělitelnosti. Ale metafyzický význam druhé substance (*totum*) je dán nejprve druhu. Oba významy *totum* se zásadně liší, protože nemají stejný subjekt kategoriální výpovědi. Individuum už téměř žádný univerzální význam nemá, protože v rámci supozice představuje dále nedělitelnou část species. Porfyriův strom sleduje tuto logiku dělení na úrovni univerzálií.[[48]](#footnote-48) Poslední nedělitelné *individuum* jako celek (*totum*) obsahuje univerzalitu v téměř nulovém stupni, protože na konci dělení pod species už skoro žádný univerzální význam není. Co je naposledy specificky-individuálně rozděleno, to se tímto holým faktem diference liší jedno od druhého (τοῖς μέρεσι*, aliis*). To je první známý příklad „*valeur du signe*“, který tvoří strukturální rozdíl v moderní Saussurově lingvistice (*les écarts différentiels*). První skutečné *totum* pro univerzální určení druhé substance je species, protože má první vlastní univerzální univoční význam. Druh dostal nové postavení vzhledem k jednotlivinám, protože je v modu impozice první univerzální rovinou významu, ale jiného druhu než rod. První celek významu (ὅλον, *totum*) je species, které má vzhledem k individuu ambivalentní postavení. Od dále nedělitelného specifického individua se species liší svou dělitelností. Proto tvoří species a individuum zvláštní druh jednoty v modu supozice. Naopak v modu impozice je nedělitelné species a individuum nemá žádný vlastní význam, protože primární atomární substance je species. Boethius a po něm klasičtí znalci Aristotela přesně znali původní specifický význam individua jako pouhé části významu v kategoriální predikaci. Tu vzali supozičně vzhledem k rodu a impozičně vzhledem k první substanci. Aberlard zdůrazňuje proti neoplatonikovi Anselmovi a proti moderním porretánům zásadní rozdíl mezi *totum universale* a *totum integrum* (OBJ II, kap. 1.2). Tento statut species a individua bude hrát klíčovou roli ve vývoji objektivity po roce 1250. Prakticky nejsoucí individuum přichází jako intelektuální Mesiáš moderny do mentální parousie určené paranoickým myšlením moderní filosofie. Nezadržitelné vítězství individua jako nové první a druhé substance (*tertium ens*) vzniklo fatálními omyly na *via Modernorum*. Moderní tragikomedie v metafyzice nakonec vedla v současné epoše metafyzického nihilismu k plnému zapomenutí smyslu jsoucna určeného skrze aristotelskou první substanci (*Seinsvergessenheit*).

Zastavme se u nové formy metafyzického dativu, který představuje původní *dativus obiectivus* pro objektivní význam jsoucna (OBJ III, kap. 4). Došlo k fatálnímu omylu predikace zmatené formy jsoucnosti dané supozicí od species, a dokonce i od reálné první substance. Individuum dostalo nový typ objektivní jsoucnosti v dále určeném modu modu *dativus possessivus*. Individuum dostalo impoziční a supoziční typ jsoucnosti, kterou nikdy nemělo a nemohlo mít. Jednotlivina měla v aristotelismu úplně minimální porci vlastního bytí. Atomární substance dostala císařovy nové šaty, které jí bezvadně sluší, jako ve známé Andersenově pohádce. Tato mytopoetika daná v modu epochálního *Irrtum* dodnes řídí pod vlivem akademicky schopných bohyní Pomsty provoz objektivní západní filosofie a vědy. Fúrie ovšem působí na příkaz božských Múz, které tuto božskou komedii dovedly až do současného metafyzického nihilismu. Šalebné Múzy nechaly pobloudilé moderně provozující akademickou tragikomedii jen poslední kousek už nikoliv z reálného, ale pouze z individuálního koláče. Nový statut rodu a species dal vzniknout novým jsoucnům třetího druhu, která vytvořil neoplatonismus Jamblicha a Simplikia. Následné neoplatonské určení *Isag*. 7.27‒8.3 postupovalo v modu epochálního *Irrtum*. Následovníci Porfyria nejprve sloučili species a individuum do jedné atomární substance. A v dalším vývoji u Simplikia a Filopona se toto individuum třetího druhu smísilo s jednotlivinou na úrovni Aristotelovy první substance. Sofistické smíšení singularity a univerzality založilo v neoplatonismu objektivní význam Aristotelovy *Fyziky*. Revoluce neoplatoniků po Porfyriově výkladu *Kategorií* založila dvojí *revolutio* dané jako návrat k Platonovi a k Plotinovi. Za prvé. Neoplatonikové vytěsnili hyparchickou predikaci, protože kategorizaci determinovali pouze v rámci platonské διαίρεσις definující dělení rodu na druh. Za druhé. Skrze nové dělení univerzálií udělali z nedělitelného individua dokonce i nedělitelnou první substanci, kterou měl Aristoteles pouze v realitě. Toto dvojí fatální pochybení způsobilo, že z Porfýriova výkladu *Kategorií* zbyl pouze *Arbor Porphyriana* jako epochálně účinné simulákrum zakládající moderní a postmoderní vědu. Transformací individua na platonský nejvyšší rod vznikla nová nedělitelná substance, která je typickým jsoucnem třetího druhu. Pozdější zmatení ohledně univerzálií se týká nejasného statusu tohoto *tertium ens*. Absolutizovaný kategoriální význam už nelze predikovat hyparchicky, protože tento smysl kategoriální predikace v moderně úplně zmizel. Impozice a supozice dostaly stejný význam. Moderna přiřazuje univerzália jako hypostázovaná jsoucna třetího druhu přímo k reálným prvním substancím v modu *ante rem*, *in re, post rem*. Vkládání hypostázovaného významu do prvních substancí nebo analogie první substance a nějakého jsoucna třetího druhu je naprostý nesmysl podle aristotelského výkladu *Kategorií* a jeho klasického dědictví. Aristoteles po kritice Platona považoval dialektické dělení univerzálií za druhořadé. Metafyzika dosazuje kategoriální význam impozičně a v modu *per prius* vzhledem k hylemorfické první substanci. Základní tezi o neexistenci univerzálií na úrovni prvních substancí podle citovaného *modus tollens* a *destructio primis* přebrala scholastika skrze Averroesův velký komentář k *De anima*.[[49]](#footnote-49) Rod jako čistá univerzálie se stal v moderně novou druhou substancí a umožnil kategoriální predikaci čehokoliv specifického a individuálního. Individuum je totiž dáno v modu metafyzického dativu vzhledem k původní generické či specifické jednotě významu konstituované v modu *per prius*. Tragická sofistika moderny a postmoderny řízená komicky smýšlejícími Múzami spočívá ve faktu, že i po záměně první substance za individuum formálně platí citovaná věta *Cat.* 2a14‒16 o dvojí predikaci dané buď hyparchicky nebo univerzálně. Druh funguje o jedno patro predikace níže než rod a určuje bezprostředně poslední nedělitelný význam individua. Atomární jednotlivina se stala novým *totum* univerzálního významu stvořeného kompletně *ex nihilo*. Tragikomický význam atomárního individua vzniká tím, že čistě logická predikace není schopna rozlišit individuum ani od reálné první substance, ani od impozičně predikované druhé substance. Moderní paranoia je naprosto logická v modu *veritas*, což je základní tragická charakteristika z hlediska pravdy jako archaické a múzické *a/létheia*.

Klasičtí vykladači *Katerogií* zásadně odmítli dát metafyzický význam daný impozičně pro jakákoliv individua. Protože reální filosofové byli klasicky rozlišující a tím i metafyzicky kritičtí, tak nemohli přijmout tragické zmatení mysli (μανία) způsobené logicky schopnými a proto zcela moderními Fúriemi. Univerzalita sleduje realitu a ne opačně, protože kritické myšlení dané vlivem Múz není ani paranoické ani manické. Atomární díl univerzality nemá sám o sobě žádnou možnost, jak získat specifický význam daný *sui generis*. Proto aristotelské individuum dostává univerzalitu od species nikoliv v aktu donace skrze objektivní dativ jako v neoplatonismu a v moderně, ale pouze v aktu poslední participace a dělení univerzálního významu určeného nejprve impozicí a pak supozicí. Individuum si nemůže přivlastnit autonomně danou univerzalitu na úrovni *totum*, protože ta patří jen species. Neoplatonští ilumináti ale měli mytopoetické vědění species a individua, které bylo silnější než vidění reality. Díky platónské *dihaíresis* získala species postavení moderní první substance. Impozice významu pak přechází na aristotelskou hylemofyzickou první substanci, která byla transformována na moderní *individuum*. Logicky viděno se na výkladu *Kategorií* nezměnilo vůbec nic a dokonce je možné vzít text doslova a vykládat jej v novém paradigmatu moderny. Tím vznikl epochálně nový pythický modus myšlení, který originálním smíšením pravdy a nepravdy založil současnou paranoiu *Modernorum*. Logický „Sokrates“ jako moderní *individuum* je vytvořen v paranoickém modu *idem* jako čistá mentální supozice; ale je stejnou „substancí“ jako hyparchický Sokrates z metafyzické impozice dané v modu *ipse*. A moderně je úplně jedno, jestli toto individuum je mrtvola nebo živá osoba.

Současníci Porfýria usedli na akademický stolec prvních antických univerzit a po vzoru zaniklých Delf a pýthií vytvořili vlastní mytopoetické orákukum. Na těchto posvátných shromáděních neoplatonských iluminátů (ὄργια, *conferentia*) vznikla pod vedením Fúrií nová forma „orgiastické“ západní vzdělanosti, která v následných etapách metafyzického synkretismu dostala objektivní charakter. Tato *apaideusía* (kap. 1.2) se dnes provozuje naprosto globálně a míra totoho mytopoetického šílenství je objektivně indexována ve vědeckých databázích a finančně odměňována. Pythickým a pseudomystickým výkladem *Kategorií* a následně i Porfýriových komentářů ke *Kategoriím* zpečetili neoplatonští *Moderni* osud západního myšlení. Intelektuální *hýbris* „božích mužů“ typu Jamblicha tragicky odpovídala míře jejich metafyzického pochybení. Nové individuum třetího druhu začalo působit jako první nebo jako druhá substance. Pak tvoří atomární substance poslední člen univerzální predikace dané specifickým dělením generického univerzálního významu na poslední dále nedělitelný význam. Tím se species nebo individuum staly prvními substancemi a nahradily reálnou první substanci, kterou spis *Kategorie* a *Metafyzika* zásadně postavil mimo jakoukoliv kategoriální predikaci. Postavení individua v novém systému dělení jsoucna je přesně opačné než v *Kategoriích*, viz předešlý výklad *Isagoge* ohledně postavení druhu a jednotliviny v modu ἐν ἄλλοις podle Aristotela. Moderní individuum ztratilo původní univerzální význam species daný v *Isagoge*. Druh začal v neoplatonismu fungovat jako první substance, protože má vlastní nedělitelný objektivní význam daný *per se*. Vinou tohoto epochálního pochybení zakládá neoplatonské species třetího druhu jak hyparchickou predikaci, tak metafyzickou impozici významu v modu *per prius*. V novém pythickém systému neoplatonských kategorií má individuum nejblíže k první substanci-species, protože je obsaženo ve species jako její univoční část (ἐν ἄλλοις). Epochální omyl nové metafyziky je naprosto zřejmý, protože výklad *Isagoge* definoval individuum přesně opačně. Specifická jednotlivina byla nejdále od první substance, proto individuum nemělo žádný hyparchický význam daný impozicí a mělo jen zcela minimální univerzální význam daný podílem na supozici významu skrze species. Smíšením původně tří zcela oddělených významů atomární substance (první a druhá substance, individuum) vznikla ve třetím století originální mytopoetická exegeze nedělitelné „první substance“. Tato ambivalence atomární substance bude hrát zásadní roli v dějinách Západu, protože určuje všechny následné formy gigantomachie o substanci. Následovníci Porfyria zakládají novou kategoriální predikaci *per prius* a *per posterius,* která ustavuje nový význam substance. Spor o objektivitu si všímá zejména rozdílu mezi formálním a metafyzickým určením adjektiva ἄτομος, které vytváří určení „nedělitelné“ substance (ἄτομος οὐσία). Porfyrius tvrdí, že atomární substance daná reálně je ve své původní jednotě nedělitelná na části (oὐκ ἔστιν ἄτομος οὐσία ὁ εἷς τῶν κατὰ μέρος, *Porph. in Cat.* 90.31). Člověk jako univerzální celek významu je dán skrze ni (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες) a z takto daného hyparchického bytí atomární substance lze provést univerzální predikaci (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος, *Porph. in Cat.* 90.32–33). Z podstaty předešlého výkladu je jasné, že Porfyrius bere pro základ predikace jen reálnou první substanci a druhou substanci predikuje impozičně od první substance. Zrušením impozice přestala platit teorie pravdy jako aristotelské adekvace v rámci metafyziky. Pokud začne věda od supozičně daných významů daných například matematicky a logicky, tak nemá žádnou možnost univocity, protože pracuje nejprve s významy danými v mysli. Pro aristoteliky bránící pravdu jako adekvaci intelektuálního poznání k realitě nutně platí, že nedělitelné první substanci v reálu odpovídá nedělitelný význam druhé kategorie predikovaný univerzálně v rámci impozice. A tuto druhou kategorii danou v tabulce *Kategorií* na prvním místě je třeba oddělit od supozičně daného individua. To je určeno pouze *via negativa* na konci řady rodových a druhových diferencí daných dělením univerzálií podle Porfyriova stromu. Rozdíly mezi impozicí a supozicí mají klíčový metafyzický význam, pro modernu bohužel zcela okrajový.

Po vytěsnění hyparchické predikace nebylo neoplatonikům jasné, jak mají chápat Porfyriovu atomární substanci definovanou a přesně rozlišenou v jeho výkladu *Kategorií*. Je nedělitelnost vztažena k první nebo ke druhé substanci, nebo k oběma najednou? Jakou roli hraje individuum vůči první a druhé substanci? Co lze dělit a co nelze dělit? Podívejme se podrobněji na základní křižovatku aristotelismu určující všechny následné gigantomachie o substanci. Citovaná místa Porfyriova výkladu *Kategorií* (*Porph. in Cat.* 90.31–33) a *Isagoge* (*Isag*. 7.27‒8.3), popřípadě Boethiův latinský překlad (*In Porph. Isag*. 2.16) v této klíčové věci mluví jasně. Jenže následný mytopoetický výklad *Modernorum* se stal akademicky-pythicky nejasným. Bohyně pomsty jsou chtónické božské síly chaosu a naučily se bez problémů moderní chaotický výklad *Kategorií*, protože to je dokonale jednoduchý a dějinně účinný nástroj pomsty nad moderními smrtelníky. Spis *Kategorie* se stal epochální událostí (*Ereignis*) tragického soudu nad paranoickou modernou, což v múzickém modu *a/létheia* naplnilo původní archaický význam slova κατηγορία. Pod vlivem subjektivního *furor logicus* se modernita stala kategoricky šílenou. Jelikož je však objektivně příčetná, nic o tom neví, což je její skutečná a tedy dějinná tragikomedie. Hermeneutika vidí tyto tři základní nejasnosti v citovaném výkladu nedělitelné substance, které budou hrát klíčovou roli v pozdějších určeních jsoucna a ve sporu o univerzália. Statut atomární substance může být trojí.

1. Atomární substance chápána nejprve jako první substance (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά καὶ πρώτως, *Cat*. 2a11). První substance je proto oddělena od kategoriální predikace vztažené k univerzálně pojaté druhé substanci. Takto je dán Porfyriův výklad spisu *Kategorie* v rámci klasického aristotelismu. Hyparchická impozice univočního metafyzického významu vychází z reálné první substance, proto je tato univoční kategoriální predikace dána *per prius* právě tímto způsopbem. Univerzální supozice vzniká pouze v mysli a může být v metafyzice vzata v modu *per prius* až poté, co byla určena kategoriální impozice. Pokud tato impozice chybí, tak se nejedná o univoční predikaci, ale o homonymii na úrovni logiky.
2. Substance se bere nerozlišeně v obou významech první a druhé substance, v níž splývá impozice daná hyparchicky a supozice daná univerzálně. Obe formy substance vytvářejí genericky nejvyšší rod (κυριώτατά καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat*. 2a11–12). Klíčovou funkci má dělitelnost pojatá ekvivočně, která vytváří systém kategorií. První substanci i individuum charakterizuje poslední nedělitelnost určená dělením univerzálních významů. Pak je možné spojit Platona a Aristotela a tím vytvořit novou fyziku a metafyziku v rámci nové jednoty jsoucna, která transcenduje významy utříděné ve spisu *Kategorie*. To je postoj neoplatoniků jako byl Simplikius, kteří založili metafyziku jako *scientia transcendens* danou směrem k Jednomu postavenému za bytím a esencí.

* Nebo je primát atomární substance je založen čistě formálně v modu sémantiky (σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, *Met*. 1017a23). Nedělitelnost daná ekvivočně ruší specifičnost kategoriální predikace v rámci metafyzické abstrakce a převádí ji na pouhou logickou abstrakci. To je výklad Scota a moderní verze objektivity, která vidí v *Kategoriích* pouze logický spis postavený mimo metafyziku. Pak je třeba založit novou metafyziku na přímém náhledu minimální jsoucnosti, která se týká nedělitelné esence podle Avicenny. Toto *individuum* je pak určeno jako aristotelská substance a je zařazeno do systému kategorií jako druhá substance. Transcendentální metafyzika neoplatoniků se tak mění v moderní pseudo-aristotelskou *metaphysica generalis*. To je výklad Dunse Scota a moderní verze objektivismu, které v *Kategoriích* vidí pouze logický spis postavený mimo moderní metafyziku.

Předešlý výklad *Isagoge* ukázal, že vznik těchto tří variant je daný na základě nejasné definice individua podle Porfyria. Boethius přesně přeložil jeho definici individua. Jako celek významu (*totum*) funguje pouze species a vzhledem k ní je určena role individua (*totum autem non alterius, sed aliis; In Porph. Isag*. 2.16). Moderní individuum se stalo atomárním a autonomním celkem významu (*totum*). Tím se změnilo původní postavení individua dané u Porfýria a Boethia pouze v participativním modu na species (*non alterius*). Moderna tuto participaci individua na species zrušila a nahradila ji kategoriálně pojatou alteritou individua danou v modu mytopoetického metafyzického dativu. Individuum se stalo substancí dříve danou na úrovni první a druhé substance a tím se dostalo do rovnocenné pozice s ostatními universáliemi (*aliis*). A stejně tak i rod se stal novou autonomní druhou substancí na úrovni hyparchického statutu species. Archaická hermeneutika sleduje nevratnou cestu reálného slunce po obloze a tím i reálnou nutnost metafyzického dativu v myšlení. Předložený výklad nemůže jít manickou a orgiastickou cestou moderny, proto musíme kriticky rozlišovat mody zjevování substance. Vyložme jednotlivé verze kategoriálního dilematu ohledně atomární substance v rámci budoucích rozvrhů metafyziky.

1. V první, autenticky aristotelské verzi výkladu existuje nedělitelná substance nezávisle na naší predikaci a kauzálně zakládá univerzální predikabilia. Univerzální koncept vzniká podle spisu *De anima* v mysli na základě smyslové zkušenosti. Smysly jsou kauzálně afikované reálně existující první substancí. Predikábilia typu *genus, species, individuum* určují supoziční dělitelnost či nedělitelnost univerzálních významů. Jejich metafyzická univocita je odvozena od impozice druhé substance (species) jako první kategorie dané *per prius* ve schématu deseti kategorií. Na rozdíl od nedělitelnosti univerzální druhé substance v tabulce kategorií je první substance nedělitelná tím, že bytuje v realitě, kde existuje *per se* v modu aktuální jednoduchosti dané mimo jakoukoliv univerzalitu a objektivitu. Toto je pojetí Boethia, Abelarda, Averroese a školy prvního averroismu. V tomto pojetí žádný spor o univerzália neexistuje, protože jsou dána pouze v mysli.
2. V neoplatonské verzi výkladu atomární substance patří nedělitelnost substance do formální a metafyzickékoherence. Ta je nakonec henologicky vztažena k poslední univerzální jednotě na úrovni transcendentálně postaveného Jednoho. Tím se přenesl význam hyparchické první substance v rámci univoční predikace na univerzální a reálně jsoucí rod, druh a individuum. Druhá substance splynula s první substancí. Dělení v rámci *Arbor Porphyriana* vytvoří koncept nedělitelné a zmatené substance (*tertium ens*) jako posledního členu třídění rodů a druhů (*individuum*). Klíčovou roli pak hraje věčná species, protože tvoří křižovatku univerzální predikace směrem k nadřazenému rodu. Species tvoří celek pro individuum, které dostalo status celku a napojeno na nadřazenou atomární species. Povýšení rodu jako druhé substance na úroveň první substance znamená návrat k Plotinovu pojetí nejvyšších rodů bytí. Jsoucno se změnilo na univerzálně predikovaný rod a hyparchická funkce první substance se stala zbytečnou. Neoplatonská species se buď spojila s první substancí, nebo funguje v kategoriální predikaci jako zcela autonomní substance, tedy mimo hyparchickou vazbu na první substanci. Tím vznikla nová kategoriální predikace *per prius*. Univerzální rod, forma nebo esence je daná jako subsistentní hypostáze v modu *tertium ens*. Tato pseudo-substance určuje v modu namixované impozice a supozice podřazenou jednotlivinu. Příkladem je sestup hypostázovaných forem do nižších substancí v díle *Liber de causis*. Toto pojetí drží Avicenna, porretáni, škola latinských *Nominales* a druhý averroismus.
3. Třetí varianta ukazuje cestu k objektivnímu jsoucnu třetího druhu. Latinští vykladači Aristotela po Avicennovi stáli před jasným dilematem ohledně atomární substance. Avicenna ji definoval jako čistou jsoucnost (*ens inquantum ens*) postavenou mimo jakoukoliv kategorální predikaci. Buď v souladu s Aristotelem uchopili tuto nedělitelnou substanci ve smyslu hyparchického primátu reálně existující jednotliviny (τόδε τι) dané *per prius*. Nebo importovali tuto nedělitelnost do kategoriální výpovědi opřené o ambivalentní statut individua predikovaného v rámci hypostázovaného genus a species. Tím ale zrušili absolutní význam první substance a predikují bytí jako neoplatonský nejvyšší rod, což zásadně odmítá aristotelismus. Řešení se našlo tím, že se zachoval primát atomární substance jako univerzálie, viz druhý bod. Individuum je dáno v rámci zcela odděleného náhledu na objektivní jsoucnost danou jak mimo reálnou jsoucnost první substance tak mimo kategoriální význam druhé substance. Ale toto individuum se sofisticky spojilo s druhou substancí a predikuje se v tabulce kategorií společně s reálnou první substancí. Nová transcendentální logika se primárně vztahuje k první a ke druhé substanci v aristotelském smyslu a do predikace přibrala mytopoetický koncept objektivní „exsistence“. Tím vzniklo moderní *individuum* jako další jsoucno třetího druhu. Zavedením „objektivně existujícího individua“ se spojila dvojí predikace jsoucna. Aristotelská substance (hyparchická impozice) dostává objektivní a esenciální existenci, aby završila jednotu moderního jsoucna (objektivní impozice). Vazbou na nedělitelnou první a reálnou substanci oddělenou od individua se tato predikace odlišila od neoplatonské *scientia transcendens*. V ní je individuum přímo vztažené k věčnému species a nepřímo k Jednomu. Kategoriální vazbou na přímo nazírané objektivní individuum jako novou první substanci se nová *scientia transcendens* se změnila na objektivní metafyziku. Duns Scotus vytvořil tuto novou kategoriální predikaci na základě absolutně pojaté supozice pro logicky pojaté objektivní individuum. Tento modernista transformoval neoplatonskou *scientia transcendens* a vytvořil objektivní a plně moderní verzi *metaphysica transcendens*. Suárez z ní udělal první postmoderní systém *metaphysica generalis*.

Spor o Aristotelovu první substanci označenou Plotinem jako pseudo-substanci (ἐνθάδε οὐσία) dostal od třetího století dramatický charakter. Už u samotného Porfyria není jasné, jak je jednota nedělitelného významu dána vzhledem k reálně dané první substanci: logicky, metafyzicky, nebo jen sémanticky? Tuto ambivalenci atomární substance ukáže pozdější spor o universália. Po transformaci substance na její ambivalentní podobu se nedělitelnost vztahuje ke konceptu jednotliviny jako něčeho určeného (τοιόνδε). Tuto ambivalenci ohledně atomární substance v modu τοιόνδε přesně vystihl překlad *un certain tel* (Taormina 1999, 25), kterým citovaná znalkyně neoplatonismu okomentovala status substance v Porfyriově komentáři *Kategorií*. Hermeneutika bere její výstižný překlad Porfyriova výroku (ὅπερ οὐκέτι τόδε τι νοοῦμεν ἀλλὰ τοιόνδε, *Porph. in Cat.* 91.3–4) a vztahuje tento překlad k výše uvedené trojí ambivalenci nedělitelné substance. Porfyrius nakonec zrušil duální charakter predikace *per prius* dané v *Kategoriích* 2a14‒16. První modernista vytvořil v metafyzice kompromisní řešení tím, že vytvořil ambivalentní koncept nedělitelné substance. Přítomnost jsoucího dostala nový charakter tím, že spis *Isagoge* a komentář *Kategorií* posunuly výklad Aristotelova spisu směrem k neoplatonismu. Porfyrius zavedl mimo první a druhou substanci nový status jsoucna třetího druhu.

Nové *tertium ens* vzniklo tím, že spis *Isagoge* vytvořil individuum jako nový produkt dialektického dělení univerzálií. Původní význam tohoto *tertium ens* byl hlavně pedagogický. Porfyrius chtěl neoplatonikům z Plotinovy školy vysvětlit smysl kategoriální impozice a supozice na jim důvěrně známém dělení rodů a druhů podle dialogu *Sofistes*. Ambivalence mezi první a druhou substancí vznikla tím, že u Porfyria vznikl nový druh atomární substance-individua, které v sobě slučuje oba typy nedělitelnosti: reálné a univerzální. Neoplatonští následovníci Porfyria změnili status substance tak, že zrušili impozici od reálné první substance poznávané skrze smysly. Nová nedělitelná substance supozičně daná jako cokoliv určeného (τοιόνδε, *hoc aliquid*) nahradila původní hyparchický vztah mezi první a druhou substancí daný v *Kategoriích*. Následníci Porfyria zrušili jak oddělený status první substance tak její primárně determinující funkci pro impoziční predikaci a pro pravdivý vědecký soud. Spojení obou substancí do nové formy atomární substance založilo novou metafyziku mimo reálný charakter aktuální první substance dané jako „toto zde“ (τόδε τι). Řád bytí a řád predikace tvoří od 3. století ekvivoční jednotu nové kvazi-substance dané *per prius*, jejíž logos determinuje osvícený subjekt moderní metafyziky, a ne realita. Substance se poprvé stala jsoucnem třetího druhu, který v sobě spojuje řád bytí jsoucna vlastní první a druhé substanci, což Aristoteles zásadně odmítl. V ontoteologickém scénáři pozdního neoplatonismu přestala platit aristotelská logika vyloučeného třetího determinovaná primárně existující věcí a sekundárně univerzální signifikací. Substance se stala nedělitelnou skrze konjunkci neoplatonské říše forem a Aristotelovy *Fyziky* popisující svět nedělitelných a nemateriálních substancí. Neoplatonici chtěli zachránit emanační scénář jsoucnosti od transcendentního bytí Jednoho, protože jinak by nesmířili Platona s Aristotelem. Metafyzika umístěná za fyziku nakonec našla pochybnou jednotu jsoucího v mytopoetickém kosmu. Aristoteles tuto jednotu hledal v reálném světě.

### 1.3.1 Zásvětí objektivity

Hermeneutika našla v Porfyriově výkladu *Kategorií* první případ zatmění první substance, který dostal v následujících staletích epochální charakter. Zakládající událost objektivity je zkoumaná z hlediska původní donace bytí (*Ereignis*). Toto simulákrum vědy, substance a intelektu vzniklo v moderní metafyzice po zániku mystérií od 4. století jako odpovídající božská pomsta za chybějící kritický rozum. Aischylos nechal v posledním dílu své trilogie vyvést Erínye na soud moudrého athénského lidu a udělal z nich usmířené bohyně (Εὐμενίδες). Toto usmíření s moudrostí na politické agoře bohužel řecká moderna odmítla provést, mimo jiné i proto, že zmizela archaická forma demokracie. Výklad sleduje řeckou *epoché* podle jejího původního významu odvozeného od astronomické události zatmění slunce. Objektivně věděno se zatmění slunce reálně konat nemusí, protože pro moderní vědu není třeba. Intelekt-slunce svítí pořád a evidentně správně. Další etapy budou rozebírat novou formou substance třetího druhu na základě reálného zatmění slunce vyloženého ve *Druhých analytikách*. Archeologie objektivity našla ve trojím scénáři Porfyriovy atomární substance předchůdnou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) na moderní jsoucno, které poprvé dostalo charakter *tertium ens*. Koncept substance třetího druhu je možný jen proto, že díky Porfyriovu výkladu *Kategorií* vznikl nový náhled do pravdy a nepravdy jsoucího. Neoplatonské školy pozdní antiky vedené synkretismem upadlé filosofie a zanikajících mystérií usilovně hledaly oslí můstek, aby mohly přejít od Platona k Aristotelovi. Predikace *ad unum* daná vzhledem k Jednomu nebo vzhledem k aktuální první substanci se stala hlavním úkolem modernistů. Aristoteles odmítl svět platonských idejí jako pouhou ekvivoční signifikaci vzniklou nad univocitou kategoriální predikace. Další generace myslitelů po Plotinovi musely změnit status kategoriální predikace tak, aby byl v souladu s neoplatonismem. Hledání jednoty bytí jsoucna v pozdní antice si vypůjčilo z *Metafyziky* *Gamma* zaměření *pros hen* první vědy k původní jednotě (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, Met.* 1003a33). Ze spisu *Kategorie* si neoplatonikové vzali formální znaky kategoriální predikace, zejména primát nedělitelné substance dané *simpliciter*. Aristotelskou univerzální jednotu jsoucna původně vztaženou ke druhé substanci neoplatonikové přeložili do scénáře subsistentních nejvyšších rodů bytí a z nich emanujících hypostázovaných forem.

Plotinos vyloučil jakékoliv přímé spojení mezi první a druhou hypostází, protože Jedno by přišlo o původní jednotu. Původní podoba intelektu je dána v první hypostázi mimo formu a mimo ideje (ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) a teprve ve druhé emanaci se Jedno stává ideově tvořivým (οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ, *Enn.* 6.7.17.41–42). Porfyrius poučený *Fyzikou* VIII, *Metafyzikou* *Lambda* a hyparchickou predikací z *Kategorií* dobře věděl, že bytí Jednoho musí mít základní substanční aktualitu samo v sobě. Jinak nedojde k žádnému pohybu ani ke tvoření jsoucna na úrovni Jednoho, ani nevznikne kategoriální predikace. Bytí u Platona patří podle dialogu *Sofistes* a *Parmenides* mezi pět největších rodů (*Soph*. 254a–259c; *Parm*. 143a). Plotinova henologie odděleného Jednoho je nemožná podle obou hlavních filosofií. Eminentní vykladač Plotina proto zavedl vztah Jednoho a Mnohého hned do První sféry, protože jinak by nedošlo k žádnému dialektickému pohybu myšlení a bytí. Porfyriovo i Jamblichovo řešení aporie Jednoho a Mnohého spočívá v dialektickém rozlišení mezi odděleným Jedním a jeho bytím. Oddělené Jedno musí být absolutně bytujícím Jedním, což postuluje první a druhá hypotéza dialogu *Parmenides*. Neoplatonici v souladu s *Metafyzikou* *Lambda* ale nechali v odděleném Jednom základní aktivitu danou jeho bytím.[[50]](#footnote-50) První princip se přidáním bytí stal manifestovatelným a účinným i mimo sebe, což předtím nemělo Plotinovo zcela oddělené Jedno. Citovaný Porfyriův komentář k dialogu *Parmenides* proto definuje uvnitř sféry Jednoho dva stavy bytí. Bytí odděleného Jednoho (τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον, *Porph. in Parm.* 12.32) se liší od interní ideje Jsoucího (καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, ibid. 12.32–33). Jedno bytuje v sobě samém jako nejvyšší Idea. Neoplatonské Jedno je a není samo sebou, odpovídá samo sobě z hlediska bytí a zároveň neodpovídá, protože obsahuje i tvůrčí ideu. Moderní Jedno v sobě obsahuje tvořící ideje a přitom má být absolutně jednoduché.[[51]](#footnote-51) Touto základní ambivalencí schizofrenického Jednoho zakládá nově založená Porfyriova henologie následnou ontickou určenost nižších sfér. Henologická identita bytí a Jednoho je dána primárně a odděleně. Porfyrius v souladu s první a s druhou hypotézou dialogu *Parmenides* zdůrazňuje oddělené bytí Jednoho (ἐπέκεινα ἑνὸς, *Porph. in Parm.* 12.31). Bytí je pravzorem Jednoho uvnitř jeho samého a zároveň tvoří archontickou schopnost Jednoho umožňující zakládat celek jsoucna. Toto zdvojení bytí dokládá fragment z Porfyriova dochovaného výkladu (διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm.* 12.29–30). Původní hyparchická predikace *Kategorií* se tím změnila na „prohyparchickou“ predikaci neoplatonismu. Celek jsoucna daný v modu čistého bytí předchůdně existuje uvnitř vlastního aktu bytí (προϋπάρχει) a v této původní danosti je totožný s Jedním. Porfyrios vyšel z Plotinovy kritiky *Kategorií*. Pro rovnost dvou věcí platí, že kategorie kvality má vzhledem k jejich bytí předchůdně danou danou rodovu identitu (τὸ γὰρ ταὐτὸν ἐν τῷ ποσῷ προϋπάρχει πρὸ τῆς σχέσεως, *Enn*. 6.1.6.20‒21). Prohyparchická kvalita jako nejvyšší rod dostala hypostázovanou existenci (ἐν τῷ ποσῷ) mimo reálné jsoucno. Identita se stala ideovým jsoucnem (τὸ ταὐτὸν), jehož vlastnosti mají transcendentální charakter vzhledem k podřazeným substancím. Tento scénář použil Porfyrius a zavedl prohyparchické bytí jako novou kvalitu Jednoho, která produkuje následné hyparchické bytí, identitu, jednotu a různost jako původní aktivity vycházející z primordiální jednoty bytí. Sloveso označující původní existenci jednoty připomíná výše uvedenou hyparchickou funkci první substance u Aristotela (*Cat*. 2a14–15) s jedním důležitým rozdílem. Proklitická částice (προ-) uvozující sloveso ὑπάρχω se vztahuje k neoplatonskému Jednomu, a ne k reálně existující první substanci.

Odkaz na *Enneády* ukazuje, že kategorie kvality stojí vzhledem k Jednomu nad hyparchickým bytím Aristotelovy první substance. Prohyparchicky daná kvalita primordiální Jednoty a Bytí zakládá novou predikaci *per prius*, protože zjevuje bytí jako základní aktivitu Jednoho směrem k Různosti. V novém scénáři emanací zakládá bytí Jednoho celek aktuálně jsoucího (τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm.* 12.31). Zdvojené bytí takto kvalitního Jednoho se vztahuje k prohyparchické jednotě jsoucího. Ta je dána ještě před emanací bytí do nižších sfér. Zdvojené Jedno je vybaveno prohyparchickou kategorií transcendentálně určené kvality. Porfyrius pomocí zdvojeného bytí spojil Platonovu henologii a pojetí nehybného hybatele v *Metafyzice* *Lambda* jako první substance a první příčiny. Paradoxní jsoucnost schizoidního Jednoho byla transplantována do Aristotelovy metafyziky. Zde si podržela archontickou schopnost zakládat metafyzickou jednotu jsoucna, která do sebe zahrnuje celek jsoucího. Jsoucno třetího druhu vzniklo v první moderní henologii po separaci prvního principu na platonské eminentní Jedno a na jeho aristotelské bytí. Citovaná pasáž komentáře (*Porph. in Parm.* 12.25–33) zakládá *Lichtung* určující první epochální formu objektivního jsoucna třetího druhu v nově pojaté ontoteologii Jednoho. Díky zdvojení prvního principu na Jedno a na jeho bytí vznikla přímo v henologické sféře Jednoho oblast bytí jsoucna třetího druhu. Nová transcendentální predikace je založena na hypostázovaném akcidentu kvality, který „eksistuje“ (*exsistit*) v modu *prohypárchei* před rodově určeným bytím druhé substance. A toto zdvojené bytí dostalo prohyparchickou predikaci podle *Kategorií* skrze hypostázovaný akcident kvality daný v modu *per prius* dokonce i před bytím druhé substance. Díky Plotinovi a Porfyriovi dostalo jsoucno třetího druhu první ontoteologický habitat, protože je ubytováno přímo v primordiální sféře bytí Jednoho. Toto rozdvojení opakuje moderna včetně Leibnize tím, že umístí ideje a jejich matematické deriváty do boží mysli, kde vznikne primordiální a archetypální sféra objektivity (*la région des vérités éternelles*; OBJ III, kap. 5.2.3). Na úrovni prohyparchického Jednoho neplatí Aristotelův zákon o vyloučeném třetím, protože v Jednom není dáno hyparchické určení pro druhou substanci predikovanou podle principu vyloučeného třetího. Metafyzický dativ neoplatoniků funguje v plně odděleném modu (*absolute*), který je zcela paradoxní. Tento dativ nemá žádnou reálnou událost donace jsoucna, protože ta má pouze ideový charakter vytvořený v mysli neoplatonského ilumináta. Jedno je současně Mnohým, protože jeho bytí je dáno v prohyparchické jednotě platonské Identity. Ta je zásadně odlišná od aristotelské identity dané skrze *actus essendi* reálné první substance. Porfyrius vytvořil z Plotinova mystického vidění systém metafyzického vědění podaný v *Enneádách*. Múzy nemají rády, když z božského daru daného mystikovi Plotinovi vznikla metafyzická *téchné* neoplatoniků. Proto Múzy vyslaly chaotické Fúrie, aby potrestaly moderní myslitele. Důsledkem je tragická hýbris, která ovládá modernu a stala se hlavní charakteristikou moderních a postmoderních intelektuálů.

Schizofrenická definice mytopoeticky definovaného Jednoho jako *tertium ens* potřebuje schizofrenický poznávací subjekt. To, co nikde a nikdy nemůže reálně existovat, to musí být alespoň konsekventně a logicky myšleno. Nutnost daná božskou skutečností mystérií nemůže unést takovou travestii, proto se tohoto úkolu ujala deduktivní logika vytvořená neoplatonským subjektem. Stejně zdvojený intelekt neoplatonského ilumináta vytváří novou kategoriální predikaci. Porfyriův model sebereflexivního zdvojení intelektu na prohyparchické úrovni Jednoho pochází z *Enneád*, které analyzují výkon zdvojeného vidění (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5). Pátá *Enneáda* ukazuje dvojitou strukturu každého aktu nazírání (διττὸν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ βλέπειν, *Enn*. 5.5.7.1). Intelekt vnímá podstatu věci a vedle toho vnímá i sám sebe jako jiného (ἕτερον ὂν τοῦ εἴδους, *Enn*. 5.5.7.4). Tuto *Enneádu* znala falsafa skrze její parafrázi v díle *Theologia Aristotelis*, odkud ji asi použil Ibn Ádí pro konstrukci trinitární verze boží subjektivity (kap. 2.2). Tím je náhled do primordiální sféry Jednoho kompletní, protože je odvozen v kombinovaném modu kategoriální a transcendentální predikace. Moderna vznikla tím, že myšlení a bytí jsoucna třetího druhu si začalo odpovídat v modu nové mytopoetiky. Porfyrius založil novou predikaci *per prius* od neoplatonského Jednoho a nikoliv od reality první aristotelské substance. Ideové, neomezené a prohyparchické bytí Jednoho v jeho transcendentální kvalitě předchází na omezené hyparchické bytí nižších jsoucen. Jedno má samo sebe v aktu primárního Bytí, Vidění a Vědění. Sestup na úroveň kosmických substancí zakládá hyparchickou predikaci v rámci Aristotelova spisu *Kategorie*. Neoplatonské Jedno v sobě obsahuje všechny ontologické možnosti jsoucna v modu *per prius*, a to díky aktu primární exemplarity, jednoduchosti a aktuality. Jeho bytnost je daná v řádu v řádu prototypického vlastnění bytí, které popisuje aristotelská kategorie kvality a habitu. Habituální bytí Jednoho a kvalita jeho Jednoty představuje původní jednoduchost, ale už také diferencované Jiné vzniklé v řádu proto‑emanace před první substanční emanací. Tato původní diferenciace na úrovni Jednoho se stala první sférou objektivity. Obě citovaná kategoriální určení mají zásadní význam pro tvorbu objektivity u neoplatonika Simplikia. Zdvojené bytí Jednoho pak zajišťuje prohyparchické působení směrem do hyparchické substance. Porfyriův neomezený *actus essendi* Jednoho inspirovaný *Metafyzikou* *Lambda* určuje omezené bytí první substance. Emanace převádějí kvality a habitus Jednoho do reálné různosti, kde už platí Aristotelova metafyzika a logika. Porfyriův komentář k dialogu *Parmenides* založil základní scénář dedukce univerzálií směrem od původní jednoty jsoucna, který ve scholastice reprezentuje termín *resolutio* (OBJ II, kap. 2.3.2). Termín „zdvojené bytí“ a na něj navázaný scénář dedukce exportoval genericky pojaté bytí ze sféry Jednoho pomocí kategoriální predikace do nižších sfér. Neoplatonismus přeměnil platonskou dialektiku Plotina na bizarní formu aristotelismu. Zdvojení bytí v Porfyriově výkladu představuje první počátek západní objektivity z pěti důvodů.

1. Původní bytí Jednoho je plně aktuální a je čistou aktivitou (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porph. in Parm.* 12.26). Tato primordální aktivita mytopoetického Jednoho založila demiurgický subjekt Západu. Ten chápe sebe i svět jako souhrn energií a forem určených k manipulaci.
2. Toto prohyparchické bytí Jednoho je odděleno svou jednoduchostí a neomezeností od tak či onak limitovaného bytí jsoucna. A první vymezení začíná hned na úrovni Jednoho v ideově založené sféře bytí (ἰδέα τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.33). Tímto bytím se Jedno manifestuje světu. Tato ideová oddělenost bytí Jednoho ve falsafě a v křesťanství vytvořila ontoteologii a odpovídající filosofii, která produkovala objektivního boha *Modernorum*. Preservace tohoto božského *tertium ens* garantovala platnost objektivity až do smrti tohoto idolu. Legitimace objektivity běží *ad intra* směrem k boží subjektivitě a stejně tak *ad extra* směrem do stvoření. Tento scénář objektivní kosmogonie dokončili Henry z Gentu a Duns Scotus.
3. Idea jsoucího vzniká prvním objektivním výměrem henologického bytí Jednoho. Skrze tuto exemplární ideovost a nejvyšší míru bytí emanačně pak Jedno tvoří ostatní jsoucna v rámci prohyparchické ideality. Akt hyparchického bytí ostatních jsoucen je odvozen od takto určeného primátu henologického bytí Jednoho (ἑνὸς τοῦ εἶναι ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.32). Možnost predikace *ad unum* zakládají hypostázované akcidenty typu kvality a habitu, které se v Jednom pre-existují v exemplární podobě. Tato poměřitelnost Jednoho a Mnohého je určená hypotázovanými akcidenty a má zásadní charakter pro další vývoj objektivity. Akcidentální vazba určená *per prius* zakládá ontoteologickou konstrukci moderní metafyziky. Objektivní predikace za druhou substancí je možná v modu falešné univocity, což klasický aristotelismus ve středověku zásadně odmítl.
4. Moderní Jedno nebo moderní Bůh přebývá prohyparchicky ve své dvojí bytnosti. Toto simulakrum šíří hyparchické bytí směrem dolů skrze řadu emanací. Pak může predikace postupovat hierarchicky v kosmickém řádu shora dolů (*per prius*) a také rekapitulovat tuto hierarchii obráceně (*per posterius*).
5. Proměna neoplatonského schématu dialektiky a emanace Jednoho do modelu kategoriální predikace jsoucna inspirovala Porfyriovy následovníky. Původní dělení v rámci Aristotelových kategorií se vztahovalo k první substanci, která díky vlastní aktualitě determinovala univerzální určení daná pouze v intelektu. Toto určení nyní padlo, protože moderna našla původnější jednotu jsoucna za kategoriální predikací. Metafyzika se stala první a nejdůležitější vědou zajišťující mystický přechod do zásvětí moderního ducha (*scientia transcendens*).

Proklus (†485) změnil Aristotelovu perspektivu kategoriální predikace podle návodu Porfyria. Jeho komentář k dialogu *Parmenides* známe jen částečně, protože končí výkladem *Parm*. 142a. Ale dochovaná argumentace dosvědčuje, že Proklus znal Porfyriův komentář k *Parmenidovi*, z něhož máme jen fragmenty. Výměr reálně dané jednotliviny už pochází primárně pouze od nadřazené univerzální formy. Změnu v náhledu jsoucna Proklus kodifikuje v sestupném modu univerzality, kterou latinský Západ převzal skrze jím inspirované dílo *Liber de causis*. Určení jsoucna jde od určující ideje k jejímu univerzálnímu výměru, a nakonec k esenci jednotliviny. Proklova argumentace generalizuje prohyparchický scénář Porfyria. Jeho nové dělení jsoucna je postaveno na obrácené perspektivě, než je aristotelská supozice od první reálné substance. Proklus predikuje univerzální významy v modu hyparchické impozice. Vyšší sféra se chová jako první reálná substance a tím determinuje v modu impozice nižší sféru jako druhou substanci.

„V důkazech a definicích musí být jednotlivé podřízeno obecnému a jeho výměru. Obecná určení obsažená v jednotlivině se liší od bytí jednotliny jako celku. (...) Určující logos-princip člověka v nás zahrnuje každého jednotlivého člověka v jeho celku, protože jednotlivina v modu jedinečnosti obsahuje všechny potence, které jsou zahrnuty v lidských individuích.“ [[52]](#footnote-52)

Výměr vztažený v modu *per prius* k obecninám do sebe nezahrnuje singulární substanci v jejím hylemorfickém celku (κοινῶν ὁρισμοὶ οὐ περιλαμβάνουσιν ὅλα τὰ καθέκαστα, *Procl. in Parm*. 981.8‒9). Výše uvedený rozbor Aristotelových *Kategorií* tvrdí totéž, ale ze strany první substance, která díky své jedinečné aktualitě nemůže být zahrnuta do kategoriální predikace (kap 1.2). Nyní platí stejná věta, ale v opačné perspektivě. Protože univerzální forma má všechny dokonalosti a plnost výměru, pak stojí mimo singulární jsoucno, které z původní svébytné a univerzální formy realizuje jen část možností (ἀνθρώπου λόγος ὅλον ἕκαστον περιέχει τὸ καθέκαστον, *Procl. in Parm*. 981.12‒13). Účast reálné první substance na univerzálii je omezena proměnlivostí materie. Obrácená perspektiva změnila lidskou osobu jako jedinečnou první aristotelskou substanci v moderní individuum. Toto nihilistické *individuum* dané jako objektivní *factum* vzniklo dělením univerzálií v rámci *Arbor Porphyriana*. Opět je vidět vliv prohyparchického scénáře vyvádějícího eminentní generickou jsoucnost ze zdvojeného Jednoho. Hylemorfická substance je proměnlivá a nedokonalá, proto její bytí nemůže založit obecný výměr a kategoriální predikaci. Proklova definice Sokrata jako jedinečného jsoucna třetího druhu je zcela typická pro nový obraz světa. Univerzální definice Sokratovosti nyní determinuje bytí první substance původně dané v *Kategoriích* hyparchicky a skrze sebe. Nová „první substance“ je dána *absolute*, protože vznikla zcela novým způsobem odděleným od aristotelské kategoriální predikace. Sokratova individuální existence podle Prokla nemůže založit jeho obecný výměr (ibid, 981.9‒11). Vyšší bytí univerzálie určuje nižší bytí individua (*imprimunt formas secundas*), což rozvede dílo *Liber de causis*.[[53]](#footnote-53) Toto dílo scholastice předalo základní prvky Proklovy dedukce forem směrem od Jednoho. Vyšší forma je kompletní, trvalá a subsistentní. Nižší forma, včetně první substance dané reálně, je jen částečná, pomíjivá a kontingentní. Falsafa, židovská filosofická mystika a západní moderna se inspirovala Proklovým axiomatickým stylem dedukce *modo geometrico*, v níž nadřazená univerzální forma determinuje v řádu kauzality reálné hylemorfické substance. Trvalá esence svým přesahem do nižší reality zakládá kontigentní výskyt hyleformické první substance. Tento argument převezme začínající moderna u Rufuse z Cornwallu v pojmu *exsistere* (OBJ II, kap. 3.3.2). Esence je trvalá subsistentní forma, proto určuje existenci kontingentní věci. Singulární reálné jsoucno se stalo objektivním tím, že jeho „exsistentní“ realita je závislá na vztahu k nadřazenému bytí oddělené hypostázované formy. Jde o zásadní změnu dráhy náhledu (*Vor‑blickbahn*), odkud jsoucno dostává smysl. Bytí a myšlení si začalo odpovídat novým způsobem, protože se změnilo fundamentální způsob, „jak“ (hermeneutické *Wie*) se jsoucno zpřítomňuje pro poznávající intelekt.

Následovníci Porfyria prohlásili mytopoetickou donaci bytí za základní metafyzickou událost absolutně určující způsob bytí jsoucna (*Ereignis,* kap 1.2). Pod akademickým vedením Fúrií absolutizovali neoplatonikové výše vyložený Porfyriův *dativus metaphysicus*. Dílo *Isagoge* tematizovalourčení individua od univerzální signifikace species a to pouze v modu participace na specifickém významu (kap 1.3). Ilumináti převedli argumentaci *Isagoge* z primátu reálného bytí první substance na dialektické dělení univerzálií dané pouze v mysli. Donace abstrahovaného logického bytí jde u Prokla od species a k individuu. Původní metafyzický dativ vázaný na Aristotelovu *quidditas* v minulostním modu hyparchicky daného bytí v první hylemorfické substanci zmizel úplně (τό τί ἦν εἶναι, kap. 1.1). Nyní se dostal metafyzický dativ do sféry Jednoho dané „prohyparchicky“ mimo mysl ilumináta, což ukázal předešlý výklad Porfýria. Schizofrenické Jedno mytopoeticky zakládá skrze sérii emanací hyparchicky danou realitu kosmu. Neoplatonikové a jejich moderní nástupci hledají v predikaci pod vlivem Fúrií mystický grál minulého a pre-existujícího Jednoho, a ne pozemskou realitu první substance. Toto objektivně založené hledání neexistujícího mytopoetického grálu dnes platíme z našich daní. To je vskutku múzická spravedlnost hodná božských sil Pravdy a Klamu. Nadřazená obecná forma určuje bytí věci tím, že dává reálné první substanci metafyzický výměr definující jsoucno jako dále nedělitelné „toto zde“ v jeho posledním univerzálním určení (ἄτομος, *individuum*). Viz předešlou definici tohoto individua ve formě „něčeho určeného“ (τοιόνδε) danou v Porfyriově komentáři *Kategorií* (kap. 1.3). Impozice kategoriálního významu druhé substance byla u Aristotela určena nasvícením zepředu od reálně existující věci. Neoplatonský výklad substance nasvítil smysl jsoucna zezadu, od nedělitelně a autonomně existující univerzálie. Osvícený filosof se pohybuje ve sféře myšlení Jednoho. Proto se zabývá vyššími úkoly myšlení, než přemýšlením o jednotě hylemorfických substancí, jako to dělají omezení aristotelikové. Všichni následovníci Porfyria měli před očima jeho úvodní poznámku v *Isagoge*, že tato kniha nebude pojednávat o subsistenci rodů a species, protože tyto věci jsou velmi hluboké a pro začátečníky nevhodné (*Isag*. 1.10–14). Další generace neoplatoniků proto chápaly *Isagoge* jako analýzu predikace významů vztažených pouze ke smyslově vnímaným jsoucnům. Věci v reálu přestaly existovat samy pro sebe a dostaly v prostředí neoplatonských iluminátů relativní charakter vztažený k univerzálně pojatému bytí jako nejvyššímu rodu. Hyparchicky založená predikace kategoriálního významu se změnila na „prohyparchickou“ mytopoetiku. Hyparchická donace daná skrze impozici v *Kategoriích* byla změněna na prohyparchickou donaci *Enneád*. Za Aristotelem kodifikovanou kategoriální predikací začíná neoplatonský výklad substance traktované v rámci Plotinových rodů bytí (περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, *Enn*. VI.1–3). Osvícení myslitelé antiky proto hledali plný, vyšší či hlubší výklad substance v „prohyparchickém“ scénáři vztaženém k Jednomu. Jsoucno nazírané z hlediska skrytých tajemství filosofie a mystérií celého světa se zjevuje v rámci nové odkrytosti bytí, kterou zkoumá filosofie pozdně antických iluminátů. V tomto mytopoetickém prostředí organizovaném pohyněmi Pomsty vzniká první pojetí západní objektivity. Metafyzická *hýbris* neoplatonských iluminátů daná v prostředí mystérijního synkretismu pozdní antiky začala produkovat první tragickou formu metafyzické paranoie (μανία). Ta se předává z jedné generace modernistů na druhou (ἄτη) skrze formu původního pochybení daného kategoriálně (*peccatum originale*). Po vyhnání z aristotelského ráje kritického myšlení začala tragická historie moderny. Nástupci Porfyria produkují první sérii jsoucen třetího druhu daných v systému ontoteologické metafyziky.

Jamblichos z Chalkidy (asi †330) byl Porfyriův žák a také jeho rozhodný kritik. Přesto přebral Porfyriův neoplatonismus a zásadně jej přepracoval na nové vidění světa. Jamblichovo dílo stojí na začátku ontoteologie zakládající systém jsoucna třetího druhu, které konceptuálně kodifikují jeho následníci Dexippus a Simplikius. Velkou část této ontoteologie převezme Avicenna, který je přímým zakladatelem západní objektivity. Výše citovaná exegeze Jamblicha obsahuje klíčové prvky nově založené ontoteologie (Taormina 1999, 15–56). Autorka shrnuje Jamblichovu ontoteologii v termínu *méta-ontologie‑* a předkládá její rozvrh. Hermeneutika objektivity oceňuje zejména zásadní otázku o možnosti ontoteologie.[[54]](#footnote-54) Ontoteologie Jamblicha zakládá novou podobu diakosmu známého z dialogu *Timaios*. Základem emanací je oddělení nevýslovného božského Jednoho (θεός εἵς) mimo ontologickou sféru Jednoho Bytí (τὸ ἕν ὄν). Toto zdvojení zakládá možnost plurality stejně jako u Porfyria, ale tentokrát na gnostickém základě. Jamblichos inicioval vznik demiurgického kosmu (διάκοσμος) jako mystického mezičlánku zprostředkujícího mezi Monádou a mezi světem nižších stvořených forem a kosmických duší. Platonova filosofická pohádka pro moderní pedagogy se změnila na první verzi moderní metafyziky. Výklad stvoření diakosmu je určen pro nejvyšší vrstvu filosofických iluminátů schopných nahlédnout do boží mysli. Jamblichos chápe práci Platonova demiurga jako theurgické tvoření v rámci božstev první triády, které participují na práci božského Intelektu. Triadická struktura prvního, druhého a třetího intelektu je hierarchicky diferencována směrem dolů.[[55]](#footnote-55) Predikace bytí vzhledem k ontoteologicky založenému jsoucnu je vedena jak horizontálně na úrovni druhově identických jsoucen, tak i vertikálně po celé linii emanací (κατά τε πλάτος καὶ βάθος; Taormina 1999, 43). Tato trinitární inteligibilní struktura demiurgického mezisvěta zakládá první známou formu objektivní ontoteologie a v nové aristotelské podobě ji najdeme u bagdádského filosofa Ibn Ádího (kap. 2.2). Původní jednotu všech významů a dělení sekundárního bytí zajišťuje platonský princip „Omezené‒Neomezené“ (πέρας καὶ ἄπειρον; ibid, p. 46). Dvojice „Omezené‒Neomezené“ zajišťuje emanaci Totožného a Různého z první sféry intelektu. Proto tento dvojí princip existuje jako prostředník mezi absolutně odděleným Jedním (τὸ ἁπλῶς ἕν) a mezi Jedním Bytím (τὸ ἕν ὄν). Princip vymezování a dělení v této první emanaci je výslovně vztažen k matematickému popisu světa. Jamblichos chápe v souladu s Plotinem ontoteologickou stavbu metafyziky podle analogické predikace (ibid, 49–50). Spojením ontoteologie, matematiky a stvořitelské práce demiurga dostala analogie nový charakter vztažený k jednotě neoplatonského Bytí. Nižší jsoucno si na omezené úrovni podržuje podobnost s vyšším jsoucnem tím, že nese část jeho henologických a mystických určení. To platí zejména pro oblast noetického diakosmu, který spojuje vyšší a nižší svět forem. Porfyriovo zdvojené bytí Jednoho dostalo zavedením Jamblichova mezisvěta ontoteologický charakter. Jeho pozdější verze vytvořená Avicennou založila objektivitu v latinské scholastice.

Tento kosmologický mezistupeň dostane u Simplikia a jeho následovníků objektivní funkci v rámci nově utvořeného *tertium ens*. Diakosmos vytvořený Jamblichovými nástupci integruje do neoplatonského systému také fyzikální určení kosmu dané v Aristotelově *Fyzice*. Fyzikální těleso se stalo novým species na úrovni hyparchické první substance. Tím došlo ke spojení neoplatonské ontoteologie s aristotelskými kosmologickými spisy *Fyzika* a *De caelo*. V diakosmu určeném demiurgickou činností intelektu se fyzika aristotelského tělesa změnila na objektivní metafyziku hypostází. Třetí svět daný v dialogu *Timaios* mezi materiálními tělesy a nemateriálními kosmickými inteligencemi založil první model objektivity. Fyzikální významy tělesa, rozsažnosti, času a pohybu jsou v diakosmu odděleny od pohybu a změn hyparchické první substance. Formální vlastnost substance jako nositele různých určení (ὑποκείμενον*, subiectum*) daná v Aristotelově fyzice a kosmologii se stala univerzální vlastností určující nedělitelnou substanci-species. Původní podoba tohoto jsoucna třetího druhu existuje v Jamblichově ideálním diakosmu. Podobnost demiurgického a matematicky určeného celku jsoucna s odděleným Jedním existuje v rámci theurgie, proto je v nové metafyzice možná analogická predikace jsoucna. Jamblichos spojil první a druhou substanci do jednoho mytopoetického celku. Význam tohoto *tertium ens* se kryje s univerzálním rozsahem analogické podobnosti bytí jsoucna a bytí Jednoho vzniklé v ontoteologické stavbě metafyziky. Zavedením analogie do systému kategorií vznikla první verze scholastického termínu *analogia entis*. Predikace analogie je míněna také v aristotelském významu, nikoliv pouze v analogii Plotinových vyšších a nižších rodů bytí. Ale aristotelské pojetí analogie platí pouze méně osvícené duše, které nemají na to, aby poznaly mystickou jednotu světa v přímém náhledu. Aristotelova *Etika Nikomachova* považuje analogii za náhodně danou shodu v rámci homonymie (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις... κατ' ἀναλογίαν, E.N. 1096b27–28). Shoda sice existuje vzhledem k substanci („zdravý člověk“), ale určení podobnosti vzniká pouze v mysli poznávajícího („zdravá strava“). Do této homonymické analogie je možné zavést predikaci *per prius*, ale tato jednota je vytvořena pouze v mysli poznávajícího na úrovni potenciality a není dána aktuální kauzalitou substancí daných v realitě. Tím se plurivocita analogie liší od univoční predikace dané nejprve impozicí a pak supozicí v kategoriální výpovědi. Gnostický Jamblichos ví, že všechno souvisí s prohyparchicky daným bytím Jednoho. Proto zrušil aristotelské omezení analogie a vyložil kategoriální predikaci podle mytopoetické tradice neoplatonismu. V Jamblichově prvním diakosmu je dyáda současně monádou, klid je pohybem a totožné je různé. Tato rovina smyslu bytí v sobě obsahuje všechna bytostná určení zatím nerozvinutého celku jsoucna, ale jinak než u výše citovaného Porfyriova komentáře k dialogu *Parmenides*. Božský muž (ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος), jak jej nazývá Simplikius, se suverénně staví na začátek stvoření, kde věci současně jsou a nejsou. Tato božská pozice zakládá ontologickou dráhu předchůdného náhledu (*Vor-blickbahn*) do světa objektivní *coincidentia oppositorum*. Tuto perspektivu porozumění postupně přeberou všichni další ilumináti tvořící systém západní objektivity. Proto je dobré citovat původní mytologické místo západní vědy (*ortus scientiarum*) v plném znění.

„Damascius potvrzuje fakt, že velký Jamblichos 'shromažďuje všechny protiklady v jedné formě intelektuálního náhledu' (πᾶσαν ἀντίθεσιν εἰς μίαν συνάγει νόησιν). Vychází totiž z toho, že výrazy 'v sobě samém' a 've druhém' znamenají sloučení obou protikladů, a proto nevyjadřují dvě rozdílné věci, ale pouze jednu věc.“ [[56]](#footnote-56)

Tento model iluminace bude hrát rozhodující úlohu v persko-arabské filosofii a v křesťanském augustinianimu a neoplatonismu. Co aristotelský Porfyrius postuluje jako deduktivní závěr na základě hypotéz dialogu *Parmenides*, to má gnostický Jamblichos jako přímý intuitivní náhled do původních tajemství kosmu zjevených v dialogu *Timaios*. Na rozdíl od Týrského filosofa je Jamblichos božím mužem, protože vidí neexistující diakosmos v přímém náhledu a nemusí jeho „exsistenci“ z Jednoho pracně odvozovat systémem dedukce hypotéz podle dialogu *Parmenides*. Stejný synoptický náhled z mytopoetické pozice božího oka řídí Jamblichův výklad aristotelových *Kategorií*. Simplikius v dále citovaném komentáři *Kategorií* výslovně spojuje objev deseti kategorií s pythágorejci a s Jamblichem (*Simpl*. *in Cat*. 116.25–26). Jamblichos prý definoval substanci na základě pythágorejci objevené schopnosti substrátu přijmout opačná určení (bílé‒černé) a tuto schopnost analogicky rozšířil na definici substance jako takové. Simplikiův komentář ke *Kategoriím* také dosvědčuje, že Jamblichův ztracený komentář ke *Kategoriím* byl učiněn se znalostí dnes ztraceného Porfyriova komentáře *Kategorií* věnovaného Gedaliovi. Možná, že tento ztracený Porfyriův komentář obsahuje první zásadní změnu v pojetí *Kategorií* směrem k neoplatonismu. Následovníci Porfyria vyložili neoplatonské tendence jeho nauky tak, že vybudovali novou verzi neoplatonismu, v níž vzniklo první objektivní vidění světa. Klíčovým termínem se stalo pojetí individua jako další nedělitelné substance. Hermeneutický výklad změněné perspektivy nasvícení smyslu jsoucna ukázal zásadní rozdíl mezi aristotelským Porfyriem v době jeho pobytu na Sicíli a jeho neoplatonskými následovníky, zejména Simplikiem. Jamblichův náhled na celek jsoucna je podle Simplikiova komentáře ke *Kategoriím* veden z pozice božího oka, tedy z perpektivy čistého nazírání intelektu (τὴν νοερὰν θεωρίαν, *Simpl. in Cat*. 2.13). Nová predikace definovala smysl jsoucího ontoteologicky a pseudo-mysticky, což odpovídí nasvícení smyslu jsoucna zezadu od demiurgického diakosmu. Hypostázované formy a emanace tvoří nižší diakosmos, který funguje jako objektivní simulákrum pro vznik reálného hylemorfického světa. Substance dostala nový charakter v modu analogické podobnosti Mnohého a Jednoho. Původní hyparchický smysl hylemorfické substance zmizel, protože predikace *per prius* jde od obecné hypostázované formy, a ne od materiální jednotliviny.

Porfyriem a Jamblichem zahájenou změnu uvnitř metafyziky kodifikuje Dexippus ve druhé polovině 4. stol. ve výkladu *Kategorií* (*Dexip.* *in Cat.* 40.14–18). Substance dostává dvojí hyparchický status daný buď v říši inteligibilních nebo materiálních forem (διττῆς οὐσίας ὑπαρχούσης, ibid. 40.14). Zdvojení první substance navazuje na Porfyriův výklad zdvojeného bytí Jednoho vyložený výše. Dexippův výklad *Kategorií* chápe substanci ve dvou modech. Jednak jako Aristotelovu první substanci a jednak jako obecninu (τί γὰρ κοινὸν ἐν ἀμφοτέροις τούτοις ἐν τῷ εἶναι ὑπάρχει, ibid. 40.15–16). Akt bytí jsoucna daný původně jen na první substanci se stává výsadou subsistentního bytí jako takového, které je pojato jako Plotinův nejvyšší rod (ἐν τῷ εἶναι). Hyparchické bytí, které spis *Kategorie* dával pouze první substanci, se stalo univerzální vlastností jsoucna jako takového, protože do sebe zahrnuje i bytí univerzálie. Tato nová hyparchická substance třetího druhu stojí mimo aristotelské určení tělesa (οὔτε σῶμά ἐστιν οὔτ' ἀσώματον), proto je dána v řádu *per prius* vzhledem k mnohosti reálných substancí (πρότερον ἄλλο τούτων, ibid. 40.17–18). Tím vznikla v neoplatonismu nová forma prohyparchické predikace *pros hen*, která do sebe integrovala hyparchickou predikaci spisu *Kategorie*. Dexippus spojil hyparchickou a prohyparchickou predikaci i na úrovni reálné substance, což by Porfyrius jistě odmítl. Hyparchické postavení první substance se změnilo na neoplatonské určení transcendentální jednoty predikované skrze nejvyšší rody. Mytopoetické Jedno tvořící základ nového systému metafyziky nahradilo první substanci díky gnostickému a filosofickému náhledu jednoty chápané univerzálně-analogicky. Inteligibilní kosmická substance známá z *Metafyziky* *Lambda* (1069a34; 1071b4) je v pozdním neoplatonismu napojena na bytí Jednoho skrze koncept numerické jednoty jsoucna. Díky nově zavedené analogii v modu matematické demiurgie je význam první a druhé substance spojen do jednoho metafyzického celku. Jednotu založenou numericky či analogicky Aristoteles zásadně odmítl pro metafyzickou jednotu jsoucna, protože analogie signifikuje jednotu jsoucna pouze v modu homonymie. Aristotelova *Metafyzika* chápe číselné uchopení reálné substance jako slabý smysl jednoty, protože tím není vyjádřena reálná bytnost substance (οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται, *Met*. 1044a1–2). Analogická jednota daná matematicky nemůže nahradit metafyzickou jednotu jsoucna danou impozicí významu směrem od reálných substancí. Predikace *per prius* daná u Aristotela vzhledem k první substanci, je v neoplatonismu doplněna emanačním scénářem hierachicky daných hypostází a forem. Dexippova forma analogie ukazuje, že mezi první a druhou substanci se postupně vsunuje nový ontologický hybrid daný jako substance třetího druhu.[[57]](#footnote-57) Dexippus integroval kategoriální predikaci skrze analogii do Plotinova systému emanací. Katabazický a anabazický vztah k Jednomu změnil hyparchickou predikaci na prohyparchickou. Tabulka kategorií dostala statut deseti nejvyšších rodů vztažených k celku jsoucna (δέκα γὰρ ὄντων τῶν ὅλων γενῶν, *Dexip. in Cat.* 42.20). Dexippus transformoval aristotelské kategorie do formy analogické predikace založené na podobnosti nižší smyslové a vyšší inteligibilní substance. Poslední kategorií je Jedno v jeho aktu genericky-aktuálního bytí, které je možno díky jeho univerzalitě predikovat směrem dolů. Tato integrace kategoriální predikace do systému neoplatonských emanací v modu *ad unum* bude hrát klíčovou roli v pozdějších etapách objektivity.

### 1.3.2 Kosmologická substance třetího druhu

Gigantomachie o substanci v pozdní antice ukázala, že následovníci Porfyria změnili první substanci na zvláštní species a tato univerzálie dostala charakter jsoucna třetího druhu. Úvodní výklad *Kategorií* ukázal, že pro Aristotela neměla species hyparchický status, ale jako univerzálie měla nejblíže k reálné první substanci (*Cat*. 2b7–8). Porfyrius také chápal druhou substanci a species jen v řádu jazyka. To znamená, že sekundární substance potřebují jako substrát lidský intelekt a tělo, aby mohly být přítomny ve světě. Tyto atomární substance mají univerzální a univoční charakter, na rozdíl od reálného výskytu nedělitelné první substance. Nová metafyzika vznikla v Jamblichově diakosmu analogickým sjednocením neoplatonských jsoucen a hypostázovaných vlastností. Neoplatonici vědomě ignorovali základní Aristotelovu tezi, která hledala jednotu první vědy na základě zkoumání prvních reálných substancí. Nový směr neoplatonismu ukázal, že pravdivou jednotu bytí lze najít mimo první substanci existující v realitě. Duch iluminátů mysticky směřuje k Jednomu či k bohu, proto nepotřebuje ke svému rozletu realitu první fyzické substance. Neoplatonismus zrušil původní hyparchické zaměření kategoriální predikace. Důvodem změny byl mimo jiné i filosoficko-náboženský synkretismus pozdní antiky, která spojovala všechny proudy myšlení, mystérií a náboženství do mystické jednoty. Pro vznik objektivity je velká škoda, že neznáme obsah Porfyriova ztraceného spisu o jednotě záměru Platona a Aristotela.[[58]](#footnote-58) Tuto jednotu obou velikánů nově pojal Al‑Fárábí ve falsafě a tím ustavil první *Lichtung* západní objektivity. Predikace nové formy atomární substance zásadně změnila tabulku deseti kategorií, což doložil Dexippův komentář ke *Kategoriím* psaný někdy roku 350. Po Dexippovi pokračoval v debatě o nedělitelné substanci Simplikius. Jeho komentář ke *Kategoriím* psaný okolo roku 532 dostane klíčový význam v poslední fázi objektivity. William Moerbeke jej přeloží do latiny kolem roku 1266 a následující generace *Modernorum* jej začne využívat pro konstrukci objektivní metafyziky zhruba od roku 1280.

Simplikius shrnuje všechny tři základní pozice komentátorů Aristotelova klíčového spisu a provádí zásadní interpretační volbu určující vývoj dalšího milénia.[[59]](#footnote-59) První proud vykladačů tvrdí, že kategorie se vztahují k samotným jsoucnům v realitě. Druhá skupina vztahuje kategorie jen k nominálnímu významu danému homonymicky na úrovni pouhého slova. Třetí skupina je chápe na úrovni univerzálního konceptu určeného kategoriálně, který ale dostal velmi specifické hypostatické vlastnosti. Tuto poslední pozici podle Simplikiova komentáře zastával zejména Alexander Afrodisias, který chápe kategorie jako slova signifikující deset rodů bytí pomocí odpovídajících univerzálních konceptů. Simplikius definoval novou substanci třetího druhu jako nedělitelné species podle kosmologického rozvrhu Aristotelovy *Fyziky* a *Metafyziky*. Nová definice první substance v rámci species provedla translaci aristotelské substance do neoplatonismu, a tím založila objektivní pojetí vědy. Substanci-species Simplikius predikoval v rámci kategoriální predikace dané *per prius*, v níž smísil význam první a druhé substance. Porfyriova ambivalentní nedělitelná substance (ἄτομος οὐσία) dostala nový status na úrovni species skrze argumentaci *modus tollens* (kap. 1.3). Vraťme se k původní definici primátu první substance ve spisu *Kategorie*, která má prvenství řádu aktuální jednoduchosti a určuje kategoriální predikaci (*Cat*. 2a11–12). Nasvícení smyslu jsoucna jde zepředu od kauzality reálné první substance. Směr predikace dané *per prius* je impozičně dán vzhledem k primární jednoduchosti aktuální věci, kterou v řádu univerzální predikace reprezentuje species jako druhá substance. Nový rozvrh metafyziky naopak začíná hledat smysl jsoucna nasvícením zezadu od aktuálních autonomních forem. Koncept první substance u Simplikia představuje neoplatonské *Aufhebung* ambivalentního statutu kategorií, který se skrýval v Porfyriově konceptu atomární substance. Simplikius chápe tabulku deseti kategorií jako rodová určení jsoucna v neoplatonském scénáři daném podle Porfyriovy druhé alternativy ve výkladu *Kategorií* (kap. 1.3). Nově upravená forma Aristotelovy *Fyziky* obsahuje nedělitelnost první substance v rámci kategoriální výpovědi. Neoplatonský systém hypostází zrušil hyparchický význam první substance, protože z ní udělal zvláštní druh nedělitelné jednotliviny (*individuum*) určené v modu *per prius* vzhledem ke druhu a k rodu. Možnosti výkladu vzhledem k nedělitelné substanci se tím rozšířily o třetí alternativu, která založila objektivní určení jsoucna ve scholastice. Nové jsoucno třetího druhu vzniklo mixem první a druhé substance, a navíc je predikované v rámci tabulky aristotelských kategorií.

Simplikiovo *Aufhebung* klasické nauky kategorií dané u Alexandra a Porfyria vyniká logickou jednoduchostí. Kosmická tělesa mají charakter věčných a nedělitelných těles daných bytím kosmického intelektu jako čisté nemateriální a oddělené formy. Kosmická species jsou oddělená od smyslového vnímání, proto zakládají nový druh jedinečnosti dané kauzálně-materiálně a specificky-formálně. Tyto první substance nelze zrušit, protože jsou věčné jako Slunce, Měsíc a Kosmos. Kosmické inteligence a formy tvoří jak první substanci, tak i věčná a nemateriální species daná v jednom exempláři. Porfyriův příklad *modus tollens* zakládajícího predikaci *per prius* proto neplatí pro nemateriální kosmické substance (kap. 1.3). Simplikiova kritika Porfyria uznává pouze afirmativní *modus ponens*, který klade bytí věčné kosmické „substance–species“ úplně dogmatickým způsobem. Afirmace potvrzuje nedělitelnost kosmických a čistě intelektuálních substancí, která jsou univerzálními formami a současně jim lze přičítat fyzikální realitu prvních substancí. Reálná danost kosmických substancí-species se kryje s jejich nemateriálním a čistě formálním určením. Tímto mytopoetickým smíšením existence, esence a kategoriální predikace vzniklo první *Lichtung* západní objektivity. Není vyloučeno, že konjunkce ontologické a kategoriální predikace vzhledem k odděleným kosmickým substancím existovala nějakým způsobem už u Porfyria. Jeho komentář k dialogu *Timaios* známe jen zlomkovitě, ale najdeme v něm zmíněné pořadí pro dvojí typ existence predikované vzhledem k nadřazenému světu idejí. Proklův komentář *Timaia* cituje Porfyriův komentář s tím, že celek *fýsis* u něj existuje v rámci demiurgické predikace *per prius* a *per posterius*. Celek *fýsis* je daný *per prius*, protože oživuje celý kosmos (ἡ τοῦ παντὸς φύσις ἡ ζῳοποιοῦσα τὸ πᾶν; *Procl*. *in Tim*. 257.8–9) skrze zprostředkující charakter platonských forem. Proklus dosvědčuje, že u Porfyria je *fýsis* určena jak dělitelností těles v říši vznikání (ὡς μὲν μεριστὴ περὶ τοῖς σώμασι γενητή ἐστιν), tak i nedělitelností netělesných entit v říši věčného trvání (ὡς δὲ παντελῶς ἀσώματος ἀγένητος, *Procl*. *in Tim*. 257.9–11). Porfyrios vytvořil dvojí status aktuálních substancí (ἀσώματος, ἀγένητος), které jsou definovány skrze mediaci prohyparchických forem. Tato mediace dostala u Simplikia klíčovou roli. Vytvořil novou obdobu Plotinova kladného pojetí *modus ponens*, daného tentokrát pro univerzální species daná fyzikálně, nikoliv pro autonomní rod jako v *Enneádách* (kap. 1.3). Abstraktní individuum dané jako specifické těleso ve formě nemateriální kosmické inteligence provedlo zatmění reálné hylemorfické první substance. Ilumináti po Simplikiovi přestali svět vnímat smysly, protože jej přímo nazírají svým osvíceným intelektem. Zavedení hypostázovaného species místo platonského nejvyššího rodu založila nový typ kategoriální predikace. Syntéza první a druhé substance vytvořila primární postavení species–substance dané v rámci jedné formálně-ontologické nedělitelnosti predikované v predikaci dané *per prius*. Nová „první substance“ je hypostázované species, které se predikuje v modu *per prius*. Nedělitelnost se vztahuje k primárním kosmickým species, která drží ontologický primát nad prvními hyparchickými substancemi Aristotela (καὶ οὕτως κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, *Simpl.* *in Cat*. 85.12–13). Výrok obsahuje dva důležité momenty vztažené k celku nedělitelných substancí (τῶν ἀτόμων). V predikaci hraje nově utvořená substance-species roli prvního a nedělitelného jsoucna kategoriálně determinujícího *per prius* všechny ostatní a podřízené první substance (κυριώτερόν ἐστι). Její ontologický primát je dán faktem ontologické nedělitelnosti spirituálních a intelektuálních substancí obývajících hvězdné sféry. Výměr jejich přirozenosti (κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον) připomíná, že nová predikace se děje také v rámci Aristotelovy *Fyziky* popisující pohyb hylemorfických těles i kosmických substancí. Roli atomární substance pro predikaci *per prius* převezme univerzálně daná species. Ta objektivně „eksistuje“ jako věčná a nemateriální kosmická inteligence-forma-substance. Nově pojatá univerzalita Simplikiovy „substance“ transcendovala pozici Alexandra a Porfyria. Ti hlásali aristotelský primát první substance, ať již materiální věci, nebo oddělené inteligentní kosmické formy. Obě formy první substance existují *per se*, aktuálně a *simpliciter*, proto jsou odděleny od kategoriální predikace. Simplikiův hybrid „substance-species*“* zaujal místo první substance, kterou Aristoteles chápal zcela odděleně od sémantických a kategoriálních významů. V nové kategoriální predikaci hraje species roli hyparchické první substance, kterou reprezentují věčné kosmické formy a inteligence. Analogickým použitím nedělitelnosti pro první i pro druhou substanci povýšil neoplatonismus druhou substanci na úroveň první substance, jejíž oddělený status naopak zrušil. Simplikius harmonizuje oba oddělené řády reality do nové jednoty. Tím se zcela změnil statut hyparchické nedělitelné první substance, který definoval spis *Kategorie*. Absolutní postavení první substance zmizelo, protože se stala současně nedělitelným a věčným individuem. Indiviuduum bylo podle Porfyriovy věty v *Isagoge* nerozlišeně spojeno se species v holistickém modu (*totum autem non alterius*, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου; kap. 1.3). Protože species třetího druhu je také univerzálií, pak nutně dostalo kategoriální určení podle supoziční predikace dané vyšší univerzalitou rodu (*Cat*. 2a15‒16). Vazba mezi species a poslední nedělitelnou částí významu (*individuum*) dostala nový hyparchický statut. Individuum nyní zakládá moderní kategorickou predikaci, která se týká „atomární substance“ zcela mytologického druhu. Dřívější forma hyparchické predikace určovala druhou substanci pouze v modu impozice dané od první substance (*Cat*. 2a14‒15). Nové atomární jsoucno třetího druhu vzniklo na základě nové kategorizace dané Porfyriovým dělením rodů na druhy a na poslední nedělitelnou jednotku významu. Porfyriova nedělitelná substance (ἄτομος οὐσία) dostala u Simplikia nový status skrze dělení univerzálií v rámci rodu, druhu, až k dále nedělitelnému individuu. Tato proměna substance spojená s nasvícením smyslu jsoucna zezadu tvoří základní krok na cestě k moderní objektivitě. První aristotelská substance se přeměnila na hyparchické individuum, protože kosmické formy a inteligence jsou substance a mají vlastnosti popsané ve *Fyzice*. Toto „individuum–substance–těleso“ se sloučilo s univerzální druhou substancí danou jako kosmická species–forma. Tímto mnohonásobným smíšením různorodé predikace a hyparchického bytí první substance vzniklo první pseudo-fyzikální těleso třetího druhu. Spojením první a druhé substance do věčné nemateriální species typu Slunce, Měsíce nebo celého Kosmu vzniká první archetyp budoucího objektivního jsoucna.

Simplikius dokonal neoplatonské zatmění první substance, které zahájil Porfyriův výklad *Kategorií*. Podle Aristotelovy *Fyziky* je nedělitelnost a jednoduchost první substance dána v reálném světě fyzických těles a nedělitelnost a jednoduchost predikované druhé substance vyplývá z reálné první substance. Nová „první substance“ mystické fyziky neoplatoniků byla spojena pomocí Jamblichovy analogie s demiurgickým diakosmem dialogu *Timaios*. V pozdním neoplatonismu vznikl nový druh *tertium ens* napojený na Aristotelův spis *Fyzika*. Důležitá část Simplikiova komentáře *Kategorií* říká, že univerzalita nedělitelných kosmických těles se predikuje do dalších jednotlivin přenesením původně daného univerzálního významu (μεταδίδωσι καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἑαυτό, *Simpl.* *in Cat*. 85.11–12). Sloveso μεταδίδω označuje jasné zrušení aristotelské kategoriální nauky. Simplicius nově postavil aristotelské kategorie jako nejvyšší platónské rody jsoucna, které považuje za nejvyšší rod. Toto *translatio* *studiorum* v otázce kategoriální predikace ukazuje zásadní obrat v nauce o kategoriiích a v metafyzice. Původní predikace byla vztažena k jednotě reálných prvních substancí existujících hylemorficky a vnímaných nejprve smysly. Pak se změnila na neoplatonské určení vztažené k bytí celku jsoucna jako univočně pojatého nejvyššího rodu. Nový typ predikace *per prius*, vycházející z univerzálního druhu substance, se tváří jako pravdivá verze aristotelské metafyziky. Nová predikace *per prius* od univerzální species–substance je možná proto, že druhá substance je podle Simplikia daná také aktuálně jako nejvyšší kosmická substance (τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον, *Simpl. in Cat*. 85.11). Neoplatonismus vidí determinaci *per prius* vzhledem k substanci dané v řádu autonomních platonských forem, které podle Aristotela existují pouze v mysli.

Nová univerzální a přitom aktuální „substance–species“ zásadně změnila tabulku kategorií. Problém nebyl v aktuálním bytí nemateriálních kosmických forem a inteligencí, protože to byla první substance i pro Aristotela. Změna byla v tom, že predikace těchto kosmických forem v jazyce se dostala na stejnou rovinu bytí jako jejich aktuální a nemateriální existence v realitě. Na kosmické úrovni přestal platit metafyzický dativ. Ten určuje pořadí hyparchické predikace vztažené ke *quidditas*, která generuje metafyzický význam skrze kategoriální impozici. Jednoduchost bytí kosmických inteligencí a forem je na nejvyšší úrovni shodná se samotným myšlením, což představuje totální *hýbris* neoplatonských iluminátů. Ti vzali sami sebe jako subjekt mytopoetického poznání, povýšili jej na úroveň božské kosmologie a tím z něj učinili věčný a kvazi-božský substrát. Tak se zrodila první forma transcendentálního vztahu „subjekt–objekt“, která určila fatální osud ontoteologie Západu. Proto je význam genericky pojatého jsoucna na rovině nejvyšších rodů vzájemně konvertibilní a není rozložitelný na další kategoriální určení. Substance-species stojí na vrcholu nové kategoriální predikace. Druhová identita a význam dostal kategoriální postavení v modu *per prius*, které je vztaženo k metafyzickému prvenství rodů a druhů (κατὰ τὰ αὐτὰ προηγουμένως, *Simpl.* *in Cat*. 73.25). V této tezi leží zdroj scholastického *resolutio*, které najdeme u Filipa Kancléře a jeho nauce o transcendentáliích (OBJ II, kap. 2.3.2). Druhá substance pohltila první substanci v modu mytopoetického kosmického tělesa*-*species. Toto jsoucno třetího druhu se stalo metafyzickým hegemonem zakládajícím jednotu kategoriální predikace. Smíšením species a první substance vznikla nová predikace *per prius* a *per posterius* (τὸ πρότερον ἔστιν καὶ τὸ ὕστερον; ibid, 73.20). Simplikius navázal neoplatonskou predikaci na nové vidění jsoucího, které podal Porfyriův komentář k dialogu *Parmenides* skrze zdvojené bytí Jednoho (kap. 1.3.1). Mytopoetický jazyk iluminátů se dostal na božskou úroveň s kosmickými formami. Učené slovo těchto božsky vidoucích akademiků se stalo kosmickým tělem a začalo přebývat mezi námi v takto dané objektivní slávě. Toto zcela paranoické metaforické porozumění začalo v první moderní božské komedii určovat metafyziku. Nová forma už jen tragikomedie inscenovaná pod vedením pomstychtivých Erínyí trvá v nihilistickém stádiu metafyziky až dodnes. V novém diakosmu predikovaném kategoriálně splývá realita a myšlení, první a druhá substance, univocita a ekvivocita. Jednota je vybudována na analogické predikaci *per prius* dané vzhledem k epochálně novému druhu *tertium ens*. Smysl kosmu je nasvícen zezadu a jeho řád je postaven na hlavu. Věčná species zajišťují jedinečnost a aktuálnost reálných hylemorfických substancí. Neoplatonská species dostala hyparchickou roli první substance a umožňují nové vědě univoční kategoriální predikaci o objektivním diakosmu. Přenesení predikace od prvních substancí k nově pojatým kosmických species v sofistikovaném modu Aristotela zrušilo Plotinovy nejvyšší rody jsoucna a Platonovy ideje. Tato nová podoba přisunutí jsoucna (*Ge-Stell*) se objevila, když byla obecná a hypostatická entita mytologicky vyslána do reálného světa. Genericky určená objektivita byla „při-sunuta“ na reálnou věc jako její druhá přirozenost, tj. jako její „substance–species“. Garantem této zcela specifické donace mytologického bytí je moderní, tedy zcela paranoidní subjekt. Citované sloveso *metadídō* ukazuje na nové *translatio entis* moderny dané kompletně metaforicky a mytopoeticky. Původním zdrojem translace jsou věčná a neměnná kosmická species oddělená nemateriální „exsistencí“ od hylemorfické první substance. Přenesení významu ze druhé substance na první a její proměna na jsoucno třetího druhu v rámci neoplatonské species zakládá dobrodružství západní objektivity v modu epochální *Irre*. Myslitel z Kylíkie obdivující božského muže Jamblicha jde v jeho stopách a vytváří novou kosmologii a nový metafyzický rozvrh celku jsoucna. Jamblichův mystický náhled na Jedno zamění Simplikius na kategoriální predikaci směrem k Jednomu. Stejnou operaci znovu provedou Gandavus a Scotus ve škole moderních iluminátů inspirovaných augustiniánským avicennismem. Modernisté jsou neukojitelní a nenasytní mystikové *sui generis*.

Simplikiova substance-těleso-species vytlačila Platonovu ideu z nové formy metafyziky a založila novou metafyzickou dráhu náhledu na celek jsoucna (*Vor-blickbahn*). Nová predikace mění schéma poznání a provádí epochální *translatio studiorum*. Simplikiovo pojetí intelektu přebírá pojetí intelektu z komentáře k *De anima* od Alexandra Afrodisia. Smysl jsoucna jde od aktivního a odděleného intelektu, na němž participuje lidská duše. Simplikius má neoplatonský a gnostický scénář poznání. Jsoucno je nasvíceno zezadu, od subsistentních a věčných forem. Duše upadá do materiálního světa a její hylické poznání se snaží dosáhnout alespoň částečné jednoty s odděleným Jedním. Intelekt osvícený vyšším světem diakosmu projektuje inteligibilní obsahy směrem k materiálním věcem. Poznání první substance v realitě se stalo pouhou projekcí a sekundární vlastností původního spojení intelektu se světem oddělených kosmických forem a inteligencí. Systém neoplatonského nasvícení jsoucna zezadu ukazuje, že mysl a poznaný předmět jsou spojeny přímo. Pak je jasné, že tento model poznání daný nasvícením smyslu jsoucna zezadu nepotřebuje žádnou mediaci, ani smyslovou ani rozumovou. Afrodisiovo a tím i Simplikiovo pojetí hypostázovaného a odděleného *intellectus agens* působícího zvějšku na naše poznání odmítne částečně Al-Fárábí a kompletně až Averroesův velký komentář k *De anima* (CMDA). Osvícená mysl ilumináta bezprostředně participuje na oddělené subsistentní formě díky mystickému náhledu na substanci-species. Poznání reality probíhá skrze nezávislý výkon intelektu, který jde z pravé vlasti do materiální reality světa. Simplikius odmítl pro poznání *per prius* aristotelskou determinaci intelektu skrze smysly a zrušil impozici významu od aktuálních prvních substancí. Základem poznávací intence je mytopoetické osvícení mysli od vyšších forem intelektu, které existují jako plně subsistentní jsoucna. Následující citát ukazuje první objektivní vidění světa v modu moderního existenciálního odcizení. Elegicky naladěná duše moderního ilumináta nazírá univoční a objektivně homogenní celek jsoucen z perspektivy neexistujících kosmických inteligibilních forem-species. Tím vzniká nová forma akademického mýtu o tragické odyseji moderního ducha, kterou zopakuje Bonaventura a pak Hegel. Není divu, že toto nejvyšší spojení těla s duchem nemůže schizofrenická mysl *Modernorum* nikdy uskutečnit.

„Jakmile duše odtamtud [tj. z inteligibilního světa] odešla, tím se také oddělily obecné významy v duši (τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους) od jejich původního bytí (τῶν ὄντων χωρίσασα). Duše je proměnila v imaga místo původních prototypů (εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων), a tím zavedla odstup intelektu od reálných věcí (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Toto platí tím více, čím více se duše vzdaluje od původní podobnosti s intelektem (τῆς πρὸς τὸν νοῦν ὁμοιότητος ἀπέστη). Pak je duše ráda, že může aspoň předkládat myšlenkové obsahy (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα), které směřují k normálním věcem (τοῖς πράγμασιν).“ [[60]](#footnote-60)

Citace ukazuje předchůdnou dráhu náhledu na smysl jsoucna (*Bezugssinn*), která začíná ve světě autonomních intelektuálních forem. Duše primárně existuje v modu odcizení vzhledem k materiálnímu světu (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Tato „diastáze“ mezi myšlením a realitou definuje epochu současného antropocénu. Noemata nejsou determinována aktuálními věcmi v realitě, ale jsou vrhána od intelektu k věcem (τοῖς πράγμασιν προβάλλεσθαι τὰ νοήματα). Sloveso *proballō* určuje novou „probalistickou“ dráhu předchůdného porozumění (*Vor-blickbahn*) na metafyzický smysl každého moderního jsoucna. Simplikiův metafyzický dativ (τοῖς πράγμασιν) potvrzuje, že schéma poznání je otočeno od reality prvních substancí k realitě esencí, které přímo osvěcují intelekt. Donace smyslu jde od subjektu k věcem, což znamená nové postavení moderního subjektu, který si přivlastňuje svět směrem od sebe sama (*Ge-Stell*, kap. 1.2). Moderní subjekt jako původní zdroj intelektuálního poznání vytváří noemata, která přecházejí ke skutečným věcem až ve druhém kroku. Hyparchická vazba je dána mimo první substanci danou reálně. Noetický svět existuje nezávisle na hylickém světě, protože je nemateriální a věčný. Metafyzický dativ vztažený k jsoucnu třetího druhu ukazuje nový způsob, jak objektivní poznání určuje jsoucnost. Citát ukazuje rozchod s aristotelským pojetím kategoriální predikace determinované smyslovým poznáním první substance. Duše poznává noemata v přímém náhledu a v jejich inteligibilním světle poznává iluminát také reálný svět materiálně a smyslově určených věcí. Náhled ilumináta vidí reálné hylemorfické substance v modu fundamentálního odcizení. Tato mylná dráha náhledu (*Irrtum*) představuje základní mytopoetický rys moderny a zakládá specifickou formu akademické mánie (*Irre*). Karel Marx velmi moudře definoval tento typ *Entfremdung* jako základ postmoderního kapitalismu. Nasvícení reálné první substance od prohyparchicky existujícího diakosmu založilo mytopoetickou odhalenost substance (*alétheia*) v modu objektivní *veritas*. Tento náhled neoplatonských iluminátů epochálně nově manifestuje celek bytí jsoucího z pozice objektivně daného diakosmu nebo dokonce přímo od prohyparchického bytí Jednoho. Novou formu Simplikiem objevené objektivní danosti jsoucna ukazují moderní kategorie v modu *dativus obiectivus* (OBJ III, kap. 4). Kauzalitu poznání zajišťuje neoplatonská species, a ne reálně existující věc. Duše vyhnaná nepřízní platonského osudu na cestu intelektuální odyseje potkává falešný a pomíjivý svět reálných prvních substancí jen proto, aby se mohla vrátit do původního diakosmu. Moderní iluminát zažívá vůči realitě zásadní odcizení v podobě neoplatonské diastáze dané odstupem intelektu od reálných věcí (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Toto mytopoetické odcizení ducha od pravé vlasti spojené s akademickou odyseou objektivity pak zopakuje scholastická moderna a po ní karteziánská, hegelovská postmoderna, včetně současného *Great Reset* nihilistických korporací. Průběh první moderní dedukce poznání dané *ex nihilo* od neexistujícího diakosmu ukazuje původ Hegelova odcizení (*Entfremdung*) a také původní *Lichtung* mediálních manipulací a matrixového světa. Teprve po překonání tohoto odcizení dospívá osvícený intelekt k vyšší pravdě skrze nazírání světa čistých forem. Simplikiovo *translatio studiorum* změnilo zkoumání první substance dané ve *Fyzice* a v *Metafyzice* za Jamblichův theurgický náhled do tajemství kosmických inteligencí a jejich následnou predikaci do objektivního diakosmu. Univerzální noemata jsou k reálným věcem přiřazována v „pro-balistickém“ modelu poznání, místo aby byla od reálných věcí abstrahována. Noemata daná participací intelektu na světě subsistentních forem a inteligencí nasvěcují v modu *per posterius* i reálné věci, a tak jim dávají novou jsoucnost. Aristotelův scénář poznání a pravdy je postavený úplně na hlavu. Proto neoplatonikové považují Stagiritu za pouhého imitátora a klasifikátora božích mužů jako byl například Pythagoras. První forma *dativus obiectivus* ukazuje, že „probalistická“ predikace Simplikia dala věcem další důvod k jejich „eksistenci“, protože změnila kontinentní jsoucno na objektivní věc. Primární noematické obsahy (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα) směřují k samotným věcem (τοῖς πράγμασιν) a tím jim dávají dodatečný důvod ke specifické „exsistenci“ z hlediska objektivního diakosmu. Donace smyslu jsoucna začíná u moderního subjektu. Tato „probalistická“ činnost ilumináta vytvořila pod vedením Fúrií novou formu metafyzického dativu. Hylemorfická věc existuje sama o sobě a iluminát k její existenci přidal další mytopoetické *ratio* symbolizující v modu analogie tajemnou sounáležitost materiálního jsoucna k vyššímu světu forem-species. Simplikiovo mytopoetické *ratio sufficiens* pro reálné první substance znovu tematizuje novověký Leibniz v principu dostatečného důvodu (OBJ II, kap. 3.5). Simplikiův výklad *Kategorií* připravil pro západní scholastiku nové *Lichtung*, v němž se mění nasvícení smyslu jsoucna. Pragmatiku poznání nezakládá realita prvních substancí, ale výkon samotné duše nazírající objektivní diakosmos. Akademický mýtus moderního intelektu-slunce postaveného mimo reálně existující věci zakládá *epoché* od první substance v západním myšlení. Aktualita kosmického *intellectus agens* umožňuje probalistickou činnost ilumináta ve vezdejším světě, v němž modernista existuje v modu intelektuálního odcizení. Ve druhém kroku se neoplatonik odebírá do světa smyslových prvních substancí. Simplikiův noematický náhled jsoucna přebírá první modernista Rufus z Cornwallu v termínu *scibile* (OBJ II, kap. 3.3.2) a po něm postmoderní Husserl. Oba ilumináti latinského Západu tvrdí, že jdou v poznání k tzv. „k věcem samým“ (*zu den Sachen selbst*). Oba zmínění modernisté tvrdí po vzoru Simplikia, ona původní „věc“ filosofie je dána v aktu ideové *Wesensschau*, kterou má intelekt sám v sobě a ze sebe. Hermeneutika ukázala výkladem pozdně antického *translatio studiorum* od Porfyria k Simplikiovi, že moderna a postmoderna skrze termín „věc“ ve skutečnosti myslí Simplikiovu nedělitelnou substanci podanou jako jsoucno třetího druhu. O nové substanci třetího druhu již lze vypovídat *absolute*, tj. odděleně od bývalé hylemorfické první substance. Moderna ztratila základní význam spisu *Kategorie*, který spojoval kritické myšlení a realitu.

Klíčovou roli v utváření objektivity hraje kategorie vztahu již zmíněná u Porfyriova výkladu dialogu *Parmenides* (kap. 1.3.1). Tento akcident začal fungovat jako samostatná hypostáze-substance. Původní Aristotelův význam spojoval kategorii vztahu (*relatio*) se stavem reálných substancí. Simplikius odkazem na pseudo-Archytáse zavádí nový kategoriální význam *esse ad* v modu *simpliciter* (πρός τι τὸ ἁπλῶς).[[61]](#footnote-61) Simplikius vzal pythagorejskou múzickou formu aritmetického vztahu jako základ objektivní signifikace (περὶ ἀριθμὸν ἢ κατὰ ἀριθμόν τι σημαίνει, *Simpl. in Cat*. 61.9). Aristotelova akcidentální kategorie vztahu se změnila na substanci třetího druhu. Její význam je odvozován od aritmetického počtu, který zakládá kategoriální signifikaci v modu *per prius* podle neoplatonismu. Vlastnost původně daná pouze vztahem k reálné substanci začala fungovat v modu *simpliciter* jako samostatná hypostáze, protože dostala matematickou definici odkazem na pythágorejce. Díky matematické analogii vznikl nový hypostázovaný vztah mezi substancí a akcidenty (τῷ δὲ πρός τι τὸ ἁπλῶς πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, *Simpl. in Cat*. 61.10). Použitím matematické analogie se odlišil nadřazený vztah jako takový (ἁπλῶς) od aristotelského vztahu „substance‒akcident“ v modu πρός τι („člověk“ ve vztahu „malý“, velký“, „pán“, „otrok“). Další změnu predikace a celé tabulky deseti kategorií pro vývoj objektivity dokumentuje důležitá pasáž Simplikiova komentáře, kde se nachází kategoriální určení akcidentu zvaného *habitus* (*Simpl.* *in Cat*. 164.13‒21). Původní aristotelské určení této kategorie (τὸ ἔχειν) je odvozeno ze dvou míst v *Kategoriích* (*Cat*. 2a3; 11b13) a v *Metafyzice* (*Met*. 1022b4‒6). Spis *Kategorie* obsahuje klíčovou pasáž (11b13), kde je vypočítána šestice principů, které určují akcidentální predikaci vzhledem ke druhé substanci (*actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*). Tyto principy znala scholastika od druhé poloviny 11. století skrze dílo *De sex rerum principiis* jako klíčová predikamenta. Habitus patří k akcidentálním určením substance, která generuje specifickou činnost nebo schopnost autonomního pohybu jako pozorovaný a predikovaný případek druhé substance. Původní význam akcidentálního habitu v *Metafyzice* je vztažen k substancí vlastněné činnosti, která k ní patří jako akcident, protože z ní vychází (být obut, vyzbrojen, oblečen). Vlastnění činnosti nebo stavu nazvané *hexis* bylo přeloženo do latiny jako *habitus*. Aristoteles tvrdí, že první substance („člověk“) má aktuálně dané stavy („být oblečen“), které je možno predikovat od druhé substance k jejím akcidentálním významům. Simplikius změnil aristotelský vztah k realitě na neoplatonský vztah mezi čistým inteligibilním pojmem vlastnění a jeho univerzálním předmětem. To odpovídá Simplikiově výše uvedené noematické exegezi spisu *Kategorie*. Simplikiův komentář k definici habitu v *Kategoriích* a v *Metafyzice* nejprve vyjme tento akcident z jeho určení vzhledem ke druhé substanci a vztáhne jej pouze k substantivně pojatému „habitu o sobě“ (ἡ ἕξις πρὸς τὸ ἑκτὸν, *Simpl.* *in Cat*. 164.15). Hypostázovaní habitu se provedlo skrze již změněnou kategorii vztahu (πρός τι), která se stala novou substancí. Habitus jako akcident se změnil na neoplatonsky pojatou habitus-esenci (τὸ ἑκτὸν) a pak se kategoriálně predikuje na úrovni Aristotelovy druhé substance (πρὸς τὸ ἑκτὸν καὶ ἐχόμενον λέγεται ἡ ἕξις, *Simpl. in Cat*. 163.31). Klíčovou roli při ustavení habitu jako nové substance třetího druhu hraje výše uvedený hypostázovaný akcident vztahu, který umožňuje hypostázovat jakýkoliv jiný akcident. Tím vznikla nová identita hexis oddělená od původního bytí první substance (οὐ γὰρ ἔχεται ἡ ἕξις; ibid. 164.20). Pro další vývoj objektivity bude hrát rozhodující roli zejména vymezení habitu vzhledem k činnosti subjektu, kterou uvádí *Metafyzika* *Lambda*.[[62]](#footnote-62) Habitus činnosti se definuje jako středová pozice mezi aktivním a pasivním děním (τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ, *Met*. 1022b6). Substance vlastní tuto schopnost vzhledem k aktivně nebo pasivně vykonávané činnosti. První substance predikovaná ve druhé substanci může něco mít pasivně, ale také může něčím být nebo něco vykonávat aktivně. Neoplatonismus vzal habituální určení substance a tuto vlastnost jednoduše hypostázoval jako neutrum (τὸ ποίησις). Další klíčový prvek je dán v určení habitu jako aktuálně daného vlastnění, které v modu akcidentu podržuje význam dané činnosti (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, *Met*. 1022b4‒5). Spojením hypostáze činnosti (τὸ ποίησις) a aktuality (ἐνέργειά τις) je dána přeměna habitu na novou fyzikální substanci třetího druhu. Nové určení habitu primárně nedeterminuje první substance vnímaná smysly a predikovaná vzhledem ke druhé substanci, ale intelektuální náhled na hypostázi-species vybavenou vlastní aktualitou. Určení habitu se přesunulo od aktuality první substance (ἐνέργειά τις) na středovou pozici mezi aktivním subjektem vlastnění a pasivně vlastněným předmětem (ἕξις ὡς μεταξὺ τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ibid. 164.19‒20). Z habitu se stala nová species, která funguje jako hypostáze a nahradila v tabulce kategorií druhou substanci. Habitus se stal novou hypostázovanou druhou substancí a přestal být původním aristotelským akcidentem. Spis *Kategorie* určil smysl celé tabulky kategorií primátem druhé substance jako nejvyššího univočně predikovaného významu hyparchicky daného vzhledem k realitě prvních substancí. Habitus představuje podle Simplikiova komentáře hypostázovaný význam, v němž je aktivní vlastnění určeno nasvícením habitu od světa čistých forem. Význam habitu v kategoriálním modu *per prius* už neurčuje hyparchický vztah mezi první a druhou substancí. Neoplatonská definice habitu našla v intelektu základní a trvalé měřítko přikládané k neomezené kontingenci vnějších věcí.

Iluminát Simplikius konečně může „správně“ vyložit „orákulum“ pythického Aristotela. Ten nevěděl, o čem ve skutečnosti mluví, když predikoval akcidenty. Akademické šílenství není hned vidět, protože pod vlivem lstivých Fúrií je dané jako gnostický *furor interpretandi*. Simplikiova kategorie *hexis* oddělí hypostázovaný vztah jako substativum (τὸ ἑκτὸν) od nekonečného regresu určování vztaženého k empiricky dané a poznané věci (ἵνα μὴ ᾖ ἐπ' ἄπειρον; ibid, 164.21). Z habitu jako aristotelského akcidentu stala nová druhá substance, která dostala formální výměr a je zasazena do Jamblichovy dialektiky. Intelektuální definice věcí o sobě (ἐστὶν ὡρισμένα τὰ ἐφετά, ibid. 164.9) se odlišuje od aristotelského habitu smyslové substance, která je daná v neomezeném modu vinou své proměnlivosti a nestálosti (τὸ δὲ ἑκτὸν καὶ διαθετὸν ἀόριστά ἐστιν; ibid, 164.10). Rozdíl mezi neomezeným výskytem v realitě a omezenou definicí danou formálně zakládá středovou kategoriální pozici habitu daného v mysli (ἕξις καὶ ἡ διάθεσις ὡς τῆς ψυχῆς λέγηται; ibid, 164.16). Eidetický výměr nyní určuje skrze svou nadřazenou theurgickou formu jakékoliv fyzikální kontinuum dané jako materie, těleso, pohyb, čas atd. Místo vztahu první a druhé substance vznikl nový vztah „*definiens–definitum*“. Určující náhled jde od jasně vymezené formy směrem do neomezeného kontinua objektivní materie dané původně v Platonově neomezené Dyádě. Kategoriální určení dané náhledem hypostatické formy (Husserlova *Wesensschau*) nyní určuje nejisté smyslové poznání. Nové dělení kategorií řídí Jamblichův princip „Omezené‒Neomezené“, a ne Aristotelova kategoriální predikace. Změna v pojetí kategorií ukazuje, že vznikla nová predikace jsoucna v modu objektivní spekulace. Určující noematický náhled v modu *per prius* determinuje neurčitou materii, která má potenci být určena pomocí inteligibilních forem. Predikaci už nezakládá aktuálně určená první substance v realitě, ale hypostázovaná forma-species. Habitus má v neoplatonismu a v pozdější scholastice privilegovanou pozici, protože dělí tabulku kategorií na dvě části. Druhá substance jako první kategorie je nyní nerozlišeně spojena s první substancí, a navíc je vybavena hypostázemi kvality a kvantity, které jsou na úrovni první substance. Habitus začne hrát významnou roli v dalších určeních objektivity. Je odlišen jak od primárních určení substance třetího druhu daných v modu *per prius*, tak od sekundárních postpredikament daných v modu *per posterius*. Novému určení habitu se věnuje další díl, protože Simplikiovo a Avicennovo hypostázované pojetí tvoří základ habitu v latinské scholastice (OBJ II, kap. 2.4.1). Habitus stojí v podřazené pozici vůči prvnímu triu predikábilií (substance, kvalita, kvantita), kterým patří formální určení a atributy přímo a nezprostředkovaně z titulu smíšení první a druhé substance v novém modu atomární substance. Tabulka kategorií změnila smysl z „1 + 9“ na nový systém „3 + 1 (habitus) + 6“. Habitus odlišuje toto primární trio od ostatních určení. Pozdější scholastika inspirovaná Simplikiovým komentářem nazvala druhou sérii akcidentů termínem *postpraedicamenta* (OBJ III, kap. 5.3.1). Středová pozice habitu v novém systému predikace ukazuje, že převzal význam druhé substance, protože jeho hypostázovaná podoba stojí v modu *per prius* vůči zbylým akcidentálním určením. První tři kategoriální určení se stala univerzálními určeními jsoucna a v postmoderně dostala charakter tzv. „primárních kvalit“ hypostázovaných jako substance třetího druhu (J. Locke). První trio kategoriálních určení nyní vztažených k neoplatonské atomární substanci se později začalo volně zaměňovat s významem species podle popsaného Porfyriova modelu ambivalentní predikace dané v *Isagoge*.

Uveďme ještě jeden příklad transformace kategorií, který je důležitý pro budoucí vývoj objektivity. Úvodní pasáž *Kategorií* chápe bělobu člověka a koně pouze jako nominální rozdíl mezi slovy, který neumožňuje kvůli odlišné substanci žádnou společnou predikaci (παρώνυμα δὲ λέγεται, *Cat*. 1a12). Neoplatonské školy vyložily tuto paronymii jako kategoriální predikaci. Běloba je hypostázována a přímo participuje jako univerzálie na bytí obou substancí. Pouhá homonymie na úrovni podobnosti slova byla povýšena na ontologickou kategorii postavenou na úroveň kategoriálních určení substance.[[63]](#footnote-63) Hypostázování kvality jako substance umožnila zmínka o třetím rodu (τρίτον δὲ γένος, *Cat*. 9a28) přímo v *Kategoriích*, která je vztažena k analýze akcidentu typu „běloba“, který prodělává různé změny na substančním substrátu. Neoplatonský komentář Ammonia ze Sakky (†242) poprvé zrušil Aristotelovu hyparchickou vazbu kategoriálních určení na první substanci. Ammonius vyložil kvalitu jako kategoriální pseudo-substanci a dal jí samostatný statut. Kvalita nemá původní bytí v realitě na věci (ταῦτα οὐ μόνον περὶ τὸ σῶμα θεωρεῖται), ale má hypostázovanou existenci v samotné duši (ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ψυχήν, *Amonii in Cat*. 86.11‒12). Ammonius nedbal varování v *Kategoriích*, že predikované kvality nemají nic společného s aktuálním bytím první substance (*Cat*. 9b2‒3). Tento neoplatonik predikuje kvality v modu jsoucna třetího druhu podle Plotinovy predikace hypostázovaných rodů.[[64]](#footnote-64) Filoponův komentář ke Kategoriím přebírá tento Ammoniův výklad. Filoponus chápe „bílé těleso“ vzhledem k zakoušení běloby jako substanci třetího druhu kombinující nedělitelnou substanci „tělesa“ a stejně nedělitelnou substanci „běloby“ (λευκὴ σὰρξ ἀπὸ πάθους τὴν λευκότητα ἔχει, *Philoponi in Cat*. 149.19). Běloba už vystupuje vůči tělesu jako nová pseudo-substance (συμβέβηκε γὰρ τὸ λευκὸν αὐτῇ; ibid, 149.20). Hypostázování kvalit jako jsoucen třetího druhu je založeno na neoplatonské interpretaci predikace akcidentů v modu *per se* vzaté z *Kategorií* (λέγεται κατ' αὐτάς, *Cat*. 9a33).[[65]](#footnote-65) Nejstarší překlady do syrsko-aramejštiny už interpretují toto místo v neoplatonském smyslu κατ' ἑαὐτάς(King 2010, 227). Status běloby dané jako hypostáze v modu *per se* ukazuje linii další interpretace ve falsafě dané hypostázováním akcidentů jako nových substancí třetího druhu. Podrobnější analýza by ukázala návaznost této hypostázované formy na raně středověký výklad Kategorií ve spise *Categoriae decem* vzniklý v 8. století, odkud toto pojetí přebírá škola porretánů (OBJ II, kap. 1.4). Hypostázováním akcidentů vzniklo moderní vidění světa, v němž akcidenty fungují jako nová jsoucna třetího druhu. Manické vidění světa theurgických iluminátů se stalo kategoriální pravdou díky nově vyloženému významu Aristotela. Tento pythický vykladač božského Pythagory ve skutečnosti nevěděl co říká, když predikoval akcidenty směrem k substanci. Ale jeho chybu lze napravit správným výkladem vedeným theurgickým náhledem do gnostických tajemství kosmu. Neoplatonikové proměnili akademické instituce po zániku Delf roku 381 na nový typ objektivně dané věštírny. Konečným garantem indexované pravdy těchto věšteb jsou dnes velké korporace. Ty kontrolují jimi vlastněné citační zdroje stejně efektivním způsobem, jako tyranské město Athény ovládalo svatyně v Delfách a Eleusíně.

Převedením neoplatonských akcidentů jako hypostází do Aristotelovy *Fyziky* začal vývoj k novým formám *tertium ens*. Ty spojily do kategoriální predikace první a druhou substanci (Dexippus, Simplikios, Filoponus). Nově ustavené *tertium ens* ve formě pseudo-substance a hypostázovaných akcidentů typu *qualitas* existuje ve zvláštním diakosmu vytvořeném theurgickou aktivitou kosmických forem. V něm ještě neexistují hylemorfické substance s jejich omezenou rozsažností, ale již zde působí demiurgická schopnost neoplatonského Intelektu tvořícího věčné kosmické substance-species (Měsíc, Slunce, Země, Kosmos). Nedělitelnost substance dostala nový význam, protože se týká hyparchického postavení jakékoliv obecniny, viz uvedený Ammoniův příklad běloby. Smysl jsoucna nasvícen zezadu, směrem od diakosmu autonomních inteligibilních forem. První a základní prohyparchické bytí je dáno směrem od Jednoho jako prvního principu, který v modu nové hyparchické predikace nahradil první substanci. Nový smysl numerické jednoty směrem k Jednomu napojený na hyparchické postavení esence či subsistentních univerzálií změnily smysl kategoriální predikace. Změna v kategoriální predikaci byla usnadněna tím, že Porfyrius zavedl zvláštní druh určení substance, bez něhož nemohou substance existovat (*Porph*. *in Cat*. 95.19–20). Tím se některé kvality substance, později v karteziánské postmoderně nazvané „primární kvality“,dostaly na úroveň kategoriálního určení *per prius* dříve platného pouze pro druhou substanci jako nejvyšší kategorii. Primární kvality přestaly být čistým akcidentem substance, jak to postuloval Aristoteles a začaly hrát novou roli v určení jsoucna. Porfyriovi následovníci postupovali dále na cestě substancializace akcidentů a postupně rozšířili tato formálně-kategoriální určení na fyzikální těleso. Habituální určení jako pseudo-substance bude hrát v tomto posunu důležitou roli díky aktivitě subjektu zmíněné v Aristotelově definici habitu (ἐνέργειά τις, *Met*. 1022b4). Neurčité zájmeno vázané na činnost první substance změní moderna na objektivně určenou substanci. Tato energie zakládá hypostázovanou reflexi jako intelektuální substanci, kterou Descartes nazývá *res cogitans*. Intelekt nebo vůle vlastní sám sebe skrze hypostázovaný habitus, aby ze sebe jako moderní substance založil aktuální poznání, viz karteziánské *cogito*. Bonaventura nejprve převede hypostázovaný habitus (*habitus innatus*) do demiurgického subjektu obdařeného primární stvořitelskou regulí a sekundární tvořitelskou praxí (OBJ III, kap. 4.1.2). Substanciálně pojatý habitus nakonec dostane společně s kategorií vztahu (*relatio*) v myšlení Petra Oliviho a Henryho Gentu již plný kategoriální statut a nahradí aristotelský primát první substance (*esse ad*; OBJ III, kap. 5.1.2). Postmoderna vyměnila kategoriální určení habitu za transcendentální a hypostatický status. Původní nasvícení smyslu jsoucna u Aristotela je dáno zepředu, tedy od aktuální první substance, která aktivuje smysly a skrze smyslová fantasmata. Univerzální pojem vzniká až pomocí abstrakce od individuálního smyslového species (*species sensibilis*). Toto nasvícení jsoucna postuluje Aristotelova *De anima* (kap. 1.3) a úvodní pasáž *De Interpretatione*, na kterou navázal latinský překlad Boethia (OBJ II, kap. 1.1). Simplikius změnil definici habitu a strukturu deseti kategorií, což vyvolalo zásadní změnu v pojetí substance. Nasvícení jsoucna zezadu zrušilo hyparchickou funkci první substance, bez níž je aristotelská kategoriální predikace nemyslitelná. Reálná první substance přestala mít determinující roli a její existence jen dodatečně, smyslově a nahodile potvrzuje vyšší typ nutného a věčného poznání daný ve světě autonomních forem. V metafyzice se definitivně změnila předchůdná dráha náhledu (*Vor-blickbahn*) daná jako nasvícení smyslu jsoucna zepředu. Nasvícení zezadu je zavedeno přímo do kategoriální predikace, v níž byla hyparchická funce vyměněna za prohyparchickou. Intelekt vytváří paralelní realitu sám v sobě, protože má stejné schopnosti jako božský demiurg v dialogu *Timaios*. Simplikiem definovaná duše aktivně vytváří nápodobu původní inteligibilní říše, protože vinou úpadku do smyslové materie už nemohla zůstat ve světě původních prototypických podob bytí (τοῦτο εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων ποιήσασα; *Simpl*. *in Cat*. 12.23). Objektivní formu těchto prototypů Jednoho najdeme u Bonaventury ve formě božích exemplarů tradovaných od neoplatonika Augustina. Duše poznává jejich světskou nápodobu v objektivně daných *rationes seminales* (OBJ III, kap. 4.1.1). Poznání reálných věcí skrze platonské ideje přeměněné na hypostázované kategorie-species bylo pro Aristolela nepřijatelné. Intelektuální poznání je primárně v pasivním modu vzhledem k aktuální první substanci nejprve poznané smysly. Ty podržují účinky kauzality působící ve světě. Pokud by se bytí stalo univerzálním rodem, tak by znemožnilo kategoriální predikaci (kap. 1.3). Alexander Afrodisias a po něm Porfyrius si ještě byli vědomi zásadní diference mezi první a druhou substancí a nepřipustili neoplatonskou analogii jako základ metafyziky. Hledaná jednota bytí *pros hen*, kterou sledovala *Metafyzika*, nemůže podle těchto znalců Aristotela stát na pouhé homonymii. Metafyzika není logika. Proto aristotelská škola komentátorů oddělila v rámci dvou zásadně odlišných statutů *per prius* dva typy predikace. Metafyzický primát reálné první substance dané singulárně a *simpliciter* (modus *ipse*) byl oddělen od kategoriálního významu druhé substance dané univerzálně a *simpliciter* (modus *idem*). Od 6. století toto rozlišení definitivně padlo a realita první substance přestala určovat myšlení jsoucího v hyparchickém modu impozice podle spisu *Kategorie*. Nové postavení intelektu spojeného s klasickou naukou o kategoriích umožnilo nástupcům Dexippa a Simplikia mísit status první a druhé substance. Tento mix pochopitelně nemohl mít univoční význam, ale jen analogický, protože jednota vznikla mentální podobností *tertium ens*. Tak vznikla nová kategoriální predikace daná *per prius.* Tento základní rozpor mezi aristotelským a neoplatonským výkladem *Kategorií* budou v následných kolech západní gigantomachie o substanci postupně tematizovat všechny fáze objektivity.

Simplikiův výklad ukázal zásadní rozdíl mezi dvěma pojetími substance, které implikují dva různé mody poznání. Na prvním patře se nacházejí klasické Aristotelovy kategoriální významy složených substancí (λόγοι, ἔννοια). Ty jsou odlišné od vyššího intelektuálního poznání (νοήσεις) nemateriálních a oddělených forem bytí. Signifikace na úrovni jazyka u Simplikia určuje nejzazší hranici aktuální smyslové duše a současně nejspodnější hranici oddělených forem (ἔστιν ἡ φωνὴ πέρας τῆς ψυχικῆς ἐνεργείας, *Simpl. in Cat.* 13.4–5). Tato hranice se musí překročit a duše zaměří své poznání k vyšším příčinám bytí (ἐπιστρέφειν εἰς τὰς ἀρχάς, *Simpl. in Cat.* 13.5–6). Simplikius v komentáři ke *Kategoriím* znal aristotelský výklad charakterizující eminentní pozici první substance determinující signifikaci skrze impozici. Ale patřil ke skupině vykladačů orientovaných na primát prohyparchického určení jsoucna, proto zásadně změnil význam kategorií. Univerzalita daná v rámci deseti kategorií původně určovala materiální a smyslově poznávanou první substanci. Taková predikace je pro Simplikia pouze homonymická, protože jednota predikátů je daná pouze nominálně.[[66]](#footnote-66) Skutečná jednota jsoucna nastává až na úrovni univoční predikace podle Plotinových rodů. Simplikius považoval tuto predikaci za skutečné a pravdivé naplnění „aristotelské“ kategoriální predikace. Tuto mesalianci mezi první a druhou substancí Aristoteles vyloučil odkazem na potenciální charakter signifikace daný pouze vzhledem k aktuální první substanci. Signifikaci determinuje akcidentální a receptivní charakter lidského poznání vztažený k aktuální realitě první substance skrze univerzální poznání ve smyslově-intelektuální duši a skrze jazyk daný úmluvou (*De Int.* 16a3–8). Simplikius zrušil původní smysl univoční predikace, který ještě bránily oba dochované Porfyriovy komentáře *Kategorií*. V neoplatonské škole už poznání není kauzálně determinováno reálnou první substancí. Simplikiovy substance-species se změnila na universálii. Pozdější spor o univerzália představuje němého svědka *Seinsvergessenheit* uvnitř neoplatonské metafyziky. Spor o univerzália vytěsnil v západní metafyzice způsob, jak probíhá donace metafyzické jsoucnosti skrze první substanci. Změna donace z první substance na *tertium ens* provedla transformaci *dativus metaphysicus* na jeho novou podobu. Souběhem myšlení Jamblicha a Simplikia ohledně substance třetího druhu vzniká v první polovině 6. století nový koncept jsoucna. V tomto náhledu se sbíhá dvojí predikace *per prius*, která představuje dvojí pojetí jednoty jsoucna *ad unum*. První predikace je substančně-kategoriální (Aristoteles) a druhá predikace je genericky-transcendentální (Platon, Plotin). Celý vývoj rozbíhá Porfyrius a jeho ambivalentní koncept nedělitelné substance analyzované v *Isagoge* (kap. 1.3). Tento koncept dostane v další generaci neoplatoniků charakter dvojího druhu. Substance je navázána na svět trvale existujících nemateriálních kosmických forem, což dává vyšší mystické určení metafyziky na úrovni predikace substancí-species pro objektivně vidoucí ilumináty. Nedělitelná substance ale současně existuje jako materiální těleso na smyslově dané rovině poznání, což zakládá „nižší“ aristotelské určení metafyziky na úrovni reálné první substance. Pohrdání realitou a Aristotelem jde ve škole akademických iluminátů ruku v ruce, což ukáže další vývoj moderní metafyziky na latinském Západě. Hyparchická funkce přešla z první a nakonec i ze druhé substance na univerzální určení jsoucna v rámci species a *individuum*. Tyto nové hypostáze se predikují ve škole antických *Modernorum* jako reálné první substance. Pohyb diference z rodu na druh nakonec zakládá již nedělitelný význam atomární substance jako univerzálního individua (ἄτομος οὐσία, *individuum*). Tato analogicky daná konjunkce první a druhé substance je u Aristotela vyloučena. Liberův úvod ke kritickému vydání *Isagoge* připomíná, že tuto druhou variantu substance jako super-rodu postaveného nad bytí dotáhnul do ontoteologické jednoty neoplatonik Jan Scotus Eurigena (†877). Tento irský mnich dal první substanci (*essentia*) na vrchol pyramidy jsoucna jako nejvyšší rod, jehož postupným dělením lze sestoupit až na úroveň poslední, dále nedělitelné esence (*atomos*).[[67]](#footnote-67) Díky změněné tabulce kategorií vznikl nový logos jsoucna, který predikuje nový druh nedělitelnosti henologicky směrem dolů (*per prius*) i nahoru (*per posterius*). Původní minimální význam individua v aristotelském výkladu *Isagoge* je kompletně vytěsněn a zapomenut v jeho neoplatonské verzi. Erínye dokončily první etapu metafyzické pomsty zcela poeticky a mysticky. Individuum, které nemělo vůbec žádný vlastní univerzální význam a jen minimální bytí v mysli, se nyní nafouklo do kosmických rozměrů a stalo se principem nové metafyziky a nejdůležitější první substancí. Událost změny vidění na poznání v rámci neoplatonské iluminace dala vznik nové formě metafyziky (*Ereignis*). Perspektiva náhledu na celek jsoucího (*Vor‑blickbahn*) se otočila od reálné první substance k jejímu simulákru třetího druhu daného v mysli moderních iluminátů. Tato událost *translatio studiorum* založila novou formu osmyslnění jsoucna.

Změna ve vidění jsoucna nutně mění i aristotelské pojetí pravdy jako adekvace intelektu a reálné věci. Aristotelské pojetí pravdivosti zakládá věta o identitě potenciálního konceptu (univerzalita *idem*) s tím, co existuje aktuálně v realitě (jedinečnost *ipse*). Pravdivá adekvace v modelu aristotelské vědy nemůže být pouze s tím, co existuje v mysli jako obecný význam. Vědecká výpověď je primárně determinována existencí jsoucna, které kauzálně působí na naše smysly. Kauzalita daná od smyslově poznané první substance v reálu zajišťuje univocitu a pravdivost poznání. Dále platí, že první substance daná v realitě nemůže být integrována do řádu kategoriální predikace, protože existuje v původní atomární ipseitě sama v sobě. První substance není sama od sebe schopna signifikujícího vztahu, který vzniká až v poznávající a obecně predikující mysli. Až slovo signifikuje vzhledem k existující věci, a to různým způsobem (τὸ καθ' αὑτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι, *Met*. 1022a25). Koncept pak sekundárně, tj. v řádu univoční kategoriální signifikace, nezastřeně vypovídá o pravdivém bytí nebo nebytí (τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, *Met.* 1011b27). Adekvace v pojetí neoplatonismu naopak vytváří spekulativní shodu rozumu se sebou samým. Formální univerzálie existující v diakosmu se zrcadlí (*speculum*) v noematickém konceptu daném v mysli ilumináta. Spekulativní shoda dvou obecnin v zrcadle mysli stojí mimo kauzalitu a mimo hyparchické postavení první substance dané v rámci kategoriální predikace. Pojetí pravdy jako shoda osvíceného intelektu s objektivní realitou představuje z hlediska aristotelismu čistou paranoiu rozumu, protože poznání není determinováno kauzálně působící realitou. Posunem pravdy od adekvaci intelektu a reálné věci směrem k formální identitě hypostázovaných noemat a species došlo k zásadnímu rozkolu mezi rozumem a smyslově vnímanou realitou. Simplikius uzavřel tvorbu nové první substance v pozdní antice tím, že kategoriální smysl jsoucna nasvítil zezadu, od světa čistých inteligibilních a aktuálních forem. Dřívější aristotelská pravda jako shoda rozumu a hyparchické první substance se stává částečnou nepravdou, protože neobsahuje neoplatonský průběh poznání. Noematické a eidetické poznání paranoického ilumináta jde k reálným a kontingentním věcem pouze proto, aby si dodatečně ověřilo svou již předem danou ideovou správnost. Pravda je daná podle výše uvedeného Simplikiova výroku „probalisticky“, protože iluminát aktivně vrhá mytopoetická noemata směrem k reálným věcem. Původním objektem poznání je univerzální noema, nikoliv reálná první substance. Simplikiův výklad *Kategorií* potvrdil, že eidetický náhled intelektu má zcela evidentní charakter, na rozdíl od nejistých věcí v reálu. Transcendentální určení pravdy dané za kategoriemi nemůže odpovídat Aristotelově pojetí pravdy jako adekvace intelektu a první substance. Druhá kategorie daná hyparchickou predikací směrem k první substanci tvoří poslední rovinu univočního významu, za níž vzniká pouze analogický nebo ekvivoční význam. Kritická aristotelská věda nemůže stát na Platonově filosofické pohádce určené pro strážce ideální polis. Dialog *Timaios* interpretovaný skrze podání šalebných Múz se stal základním kosmogonickým mýtem pro obec akademiků. Ti ustavili sami sebe od pozdní antiky jako strážce ideálního vědění nové *res publica* objektivně slepých vědců. Simplikius vytvořil aktivní intelekt (*intellectus agens*), který reprodukuje a tím i reprezentuje prototypické bytí Jednoho. Tím se etablovala i nová forma pravdivosti, kterou neoplatonik Anselm z Canterbury dá do pojmu *rectitudo* (OBJ II, kap. 1.2). Ilumináti osvícení vyšším smyslem *Isagoge* vidí nový svět ducha daný za jednotou určenou kategoriální predikací reálné první substance. Vzniklý obrat metafyziky umožnil lépe pochopit průkopnickou roli Jamblicha, který tento vývoj odstartoval. Tento boží muž vedený akademicky vzdělanými Fúriemi syntetizoval aristotelskou první a druhou substanci díky mystickému výkladu dialogu *Timaios*, čímž vytvořil nové zásvětí ducha. Následné výklady založily novou gigantomachii o substanci tím, že Jamblichův diakosmos daly do sofistického souladu s aristotelskou metafyzikou. Klíčový vývoj objektivity nastává mezi 4. a 6. stoletím. Jamblichos a Simplikius se stali zakladateli nové epochy metafyziky. Reálné jsoucno dezertovalo z první substance do nového druhu substance-species. Tím se kompletně změnila predikace *per prius* daná v *Kategoriích*. Hyparchická predikace byla nahrazena prohyparchickou transcendentální jednotou jsoucna. Změnu dosvědčuje ambivalentní status nedělitelné substance a její exegeze navázaná na neoplatonskou analogickou formu predikace směrem k Jednomu a od Jednoho. Neoplatonikové provádí vědomé vytěsnění aktuálního jsoucna z metafyziky tím, že odmítnou Porfyriův výklad *Kategorií*. Antičtí akademičtí ilumináti typu Jamblicha a Simplikia jej chápou jako nauku pro filosofické začátečníky, k níž se vzdělanci jejich typu už nemusí vracet. Aristoteles není hoden skutečného myšlení božského muže Jamblicha. Ten vezme za základ nové metafyziky Porfyriovy pozdní výklady platonských dialogů, například dialogu *Parmenides*. Ilumináti se inspirují Porfyriovým zdvojeným bytí Jednoho (διττὸν τὸ εἶναι) nejprve daného v něm samém a pak vzhledem k jím zakládanému nižšímu světu vzniklém skrze ideální emanace. Tento pohled Jednoho do sebe a ze sebe do světa pak opakuje v dalším miléniu celá moderna a po ní celá postmoderna od Descarta až po Husserla. Na základě prohyparchického vidění jsoucna postaví moderna dvojí stavbu celku jsoucna, jehož bytí je predikováno prototypicky a reálně. Od poloviny šestého století se zásadně rozšířila oblast Porfýriova zdvojeného bytí z původní henologie na celou oblast demiurgické metafyziky. Predikace přešla z henologie na diakosmos kosmických inteligencí a forem predikovaných kategoriálně. V nově ustaveném smyslu jsoucího skrze prohyparchickou predikaci vznikl první objektivní systém mystické či metafyzické ontoteologie. Nová atomární substance se manifestuje ve formě intelektuálního náhledu moderního gnostika. Vzniká nový synkretismus božského Pythagory, Platona a jejich pilného, leč trochu omezeného exegeta Aristotela. Jeho kategoriální predikace se redukuje na materiální a smyslově vnímanou první substanci. Ale nedostatek aristotelského myšlení lze celkem rychle napravit, protože Aristoteles neviděl do tajemství božského Pythagory dostatečně hluboko. V prostředí gnostického subjektu nadaného božským myšlením není třeba tematizovat impozici smyslu od hyparchické první substance. Toto intelektuální pohrdání aristotelismem najdeme v nové podobě u scholastických iluminátů na univerzitě v Oxfordu někdy roku 1235, když se první latinští modernisté stali akademiky (OBJ II, kap. 3.4.2). Filosofický duch prvních moderních osvícenců přece nebude plýtvat časem a silou na zkoumání materiální první substance.

### 1.3.3 Založení objektivní fyziky

Od poloviny 6. století začíná nová událost zatmění první hyparchické substance (*Seinsvergessenheit*) daná vědomou úpravou aristotelské metafyziky. Zdrojem zapomenutí bytí již není osud metafyzicky určeného jsoucna skrze Platonovo podobenství o jeskyni (*Seinsverlassenheit*). Jejím aktérem je moderní iluminát typu božského Jamblicha, který vytvořil nový dějinný subjekt nadaný theurgickou vůlí k poznání a k moci. Tento energický habitus moderního subjektu (ἐνέργειά τις) objektivně určuje epochální osud západního myšlení v modu metafyzického *Irrtum*. Jeho novými protagonisty postupně budou Avicenna ve falsafě, Rufus z Cornwallu a Bonaventura na latinském Západě. Nová substance se chápe v rámci mystické theurgie moderního subjektu, jenž mění bytí jsoucna na objektivní demiurgickou formu (*Ge-Stell*). Není divu, že první souběh platonismu a původních aristotelských škol vytvořil ve 2.–3. století př. Kr. koncept svobodné vůle (*liberum arbitrium*). Synkretisté pozdní antiky dali dohromady v podobném scénáři spojení Platona a Aristotela definici jednání a záměrné volby v *Etice Nikomachově* a napojili ji na stoickou odpovědnost navázanou na morální jednání (Bobzien 1998). Tento aristotelský a stoický subjekt je v době tyranie obdařen novým druhem čistě osobní a vnitřní svobody. Filosoficky i politicky značně problematický pojem „svobodné vůle“ (H. Arendt) se objevuje v okamžiku, kdy se objevuje nové *individuum* a klasická řecká demokracie odchází do Léthé. Pro křesťanskou modernu tuto syntézu svobodné vůle zopakuje Anselm, Bonaventura a Olivi. Demiurgie, theurgie, gnóze a mystika stojí u zrodu objektivity, protože etablovaly první systém ontoteologie daný mimo reálnou první substanci. Dějiny západní objektivity postavené mimo první substanci a tím i mimo princip reality ukáží, že cena za nalezení jednoty mezi Platonem a Aristotelem nebude malá.

Substance třetího druhu dostala nový řád bytí v rámci diakosmu tím, že Jamblichos převedl akt tvoření podle dialogu *Timaios* do mystické henologie. Nová jednota jsoucna je určena matematicky založenou tvorbou diakosmu, který spojuje svět kosmických a materiálních forem v modu univerzální analogie. Exegeze tohoto dialogu byla jedním z důvodů, proč Porfyrius a Jamblichus zavrhli Plotinovo učení o absolutním oddělení Jednoho. Novou exegezí dialogu *Timaios* odpovídají Plotinovi nástupci mimo jiné i na otázku po jednotě světa vytvořeného podle předem daného ideového neoplatonského paradigmatu. Svět byl stvořen jako živá bytost a v jednom exempláři skrze práci demiurga realizujícího v nižším světě odraz autonomního světa věčných forem a idejí (ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται, *Tim*. 31a3–4). Determinace bytí podle filosofické pohádky Platona zakládá ontoteologickou konstrukci metafyziky, která je podmínkou *sine qua non* pro zavedení jsoucna třetího druhu. Neoplatonikové museli vytvořit kompletní vědecký popis diakosmu, který vytvořil první akademický demiurg jménem Timaios. Tuto záslužnou činnost dělají dodnes. Mytopoetika na druhou byla možná jen za tu cenu, že platonský diskosmos do sebe integroval základní koncepty Aristotelova spisu *Fyzika*. Aristoteles váže akcidentální pohyb a proměny pouze na první substanci danou jako reálné hylemorfické těleso (ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν, *Phys*. 200b33–34). První substance existuje aktuálně, *simpliciter* a *per se*. K individuálnímu tělesu existujícímu mimo nás se musí poznané vlastnosti kategoriálně predikovat. Neoplatonici viděli, že nově založená substance-species stojí v rozporu nejen s Aristotelovou naukou o kategoriích, ale především s jeho *Fyzikou*. Poslední neoplatonikové antiky museli navrhnout těleso, prostor a čas třetího druhu tak, aby naplnili v nově daném diakosmu i základní fyzikální požadavky ohledně objektivního tělesa a jeho vlastností. Největším nepřítelem prvních moderních akademiků byla fyzikální realita popsaná Aristotelem. Čas je vázaný na kinetický či metabolický pohyb těles poznaný smyslově (τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν, *Phys*. 219a24–25). Čas je dán pouze v duši (δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, *Phys*. 219a27–28), protože určení změny a času je pouze potenciální a akcidentální danost mysli vztažená skrze predikaci k reálné existenci tělesa. Teprve etablování oddělených momentů pohybu tělesa jako „dříve“ a „potom“ (*Phys*. 219a33‒34) zakládá koncept času (τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, *Phys*. 219b1). Simplikius ve výše uvedeném modelu myšlení podle Porfyria zrušil *modus tollens* platný pro kvantitativní určení reálného tělesa (kap. 1.3.2) a nechal fyzikální určení tělesa existovat samostatně a mimo existující tělesa. To bylo možné proto, že akcidentální kategorie jako vztah a habitus se staly samostatnými hypostázemi. Kosmická species existují věčně, proto musí být na úrovni kosmologie také věčně dána univerzální a formální určení neoplatonského tělesa.

Těleso je definováno mimo první substanci ve dvou krocích. Díky formálnímu učení Jamblicha „Omezené‒Neomezené“ byla vytvořena subsistentní forma fyzikálního určení tělesa (čas, rozsažnost, materie), která dostala ideální výměr daný čistě formálně. Tato určení třetího druhu pak Simplikius ve svém komentáři k *Fyzice* spojil s definicí neomezené primární materie (τὸ σῶμα ἂν εἴη ἡ πρώτη ὕλη, *Simpl. in Phys*. 227.30). Nový výklad materie třetího druhu vytvořil neexistující substrát pro abstraktní určení odtržená od první substance. Materie a těleso třetího druhu nesou hypostázovaná akcidentální určení a tím vytvářejí kompletní fyzikální jsoucno třetího druhu. Inspirací pro tento typ určování se stal dialog *Timaios*, v němž první akt tvoření běží na úrovni čistých forem. Simplikius aplikuje Jamblichův scénář „Omezené‒Neomezené“ pro formální popisy aristotelské *Fyziky*. Původní nevymezenost, beztvarost a neurčitost primární materie jako nositele abstraktních určení byla dána v dialogu *Timaios* pojmy typu *hypodoché* a *tithéne* a *chóra*. Paradigmatické ideje matematiky a geometrie působí na tyto recipienty skrze trojí genus (χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, *Tim.* 50c7). První rod je daný reálnými fyzikálními substancemi podléhajícími změně. Druhý rod tvoří věčné hypostázované formy dané v demiurgickém intelektu. Třetí rod ustavuje paradigmatický svět matematických a geometrických forem. Tyto objektivně dané substance vznikají tím, že kosmický intelekt vtiskne aktualitu forem daných v kosmickém intelektu do hypostázovaných recipentů jako je *hypodoché*. Dialog *Timaios* představuje základní *Lichtung* pro koncept objektivní materie a tělesa skrze fůzi citovaného druhého (aristotelská abstrakce) a třetího rodu (neoplatonská hypostáze). Tento nový substrát třetího druhu daný na rovině neomezeného a beztvarého určování umožňuje demiurgickou nápodobu původních platonských forem v objektivním diakosmu. Ideální proces vznikání (τὸ μὲν γιγνόμενον) je určený skrze aktualitu forem. Vtisknutí těchto forem do amorfní primární materie jyko původní neomezenosti zakládá možnost přijetí nižších forem na úrovni diakosmu (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, *Tim*. 50d1). Další inspirací pro objektivní fyziku byla Jamblichova doktrína o struktuře diakosmu, v němž platonský určující člen (πέρας) vymezuje kontinuum neurčitého činitele (ἄπειρον). Aristotelova hypotetická první materie, která byla čistou potencí, dostala skrze smíšení druhého a třetího rodu v dialogu *Timaios* substanciální určení a stala se novým jsoucnem třetího druhu. Neoplatonici predikovali fyzikální vlastnosti nejen vzhledem k reálné hylemorfické substanci, ale také a především vzhledem k tělesu a materii třetího druhu. Simplikiův komentář k *Fyzice* změnil pojetí materie z reálného určení na objektivní, což zopakuje scholastická moderna na Oxfordu skrze univerzální hylemorfismus (OBJ II, kap. 3.2). Na úrovni ideálního diakosmu vzniká nový vztah „specificky určující“ versus „specificky určované“ vytvářený pomocí objektivních forem třetího druhu daných demiurgickou aktivitou kosmického intelektu. Určující a omezené *definiens* (eidetická forma) určuje neomezené a určované *definitum* (potenciální substrát). Nové těleso dané konjuncí druhého a třetího rodu existuje buď v diakosmu (Jamblichos), nebo má status kosmických substancí-species (Simplikios). Čas, prostor a materie vytváří první formu objektivně daného jsoucna, v němž běží proces vznikání v diakosmu. Pasivní, věční a neomezení recipienti daní v rámci druhého rodu dialogu *Timaios* představují pro neoplatoniky jsoucna třetího druhu. Nová mytopoetika je vzala jako základní substrát, který může demiurg tvarovat podle předem daných idejí. Tyto ideje pak tvoří skrze formaci neomezeného substrátu nové těleso třetího druhu. Platon a po něm neoplatonikové potřebovali nějaký původní substrát nesoucí primární kosmologické změny dané čistě noeticky. Jinak by žádný moderní *Big Bang* nebyl možný. Proces aktivního určování demiurgického diakosmu jde směrem od aktuální vyšší formy k pasivní látce třetího druhu, aby se tím zajistila emanace vyšších inteligibilních forem do nižších hylických sfér. Také v neoplatonském diakosmu musí existovat nějaká univerzální substance třetího druhu, aby bylo možno rozběhnout proces ante‑fyzikálních změn. Pečetidlo pořebuje vosk, aby se mohl vyrobit otisk původní formy. Neoplatonikové pochopili, že substrát fyzikálních změn musí existovat nezávisle na věčných formách, které nemají fyzikální pohyb, ale jen čistě intelektuální. Subjekt ante-fyzikálních změn v diakosmu proto musí mít jiný charakter než nehybné kosmické inteligibilní formy. První emanace Jednoho nejsou tělesem, ale stanou se jím v procesu pseudo-fyzikální objektivace myticky popsané v dialogu *Timaios*. Čas a prostor vázaný na nové těleso třetího druhu dostal ideálně-formální charakter korespondující se změněným postavením první substance u Jamblicha a Simplikia. Dialog *Timaios* inspiroval vznik neoplatonského diakosmu skrze matematické dělení a tvoření založené na pojmu rozsažnosti oddělené od reálných těles (κατὰ μῆκος σχίσας, *Tim*. 36b7). Schizoidní pojetí tělesa, času a prostoru představuje zásadní vklad božských Fúrií do nově utvořené diakosmické sféry produkující jsoucna třetího druhu. Po zavedení kvazi-fyzikálních vlastností tělesa oddělených od aktuální první substance v modu *absolute* začala éra moderní objektivní fyziky.

Projděme stručně vznik základních objektivních kategorií určujících nový status tělesa třetího druhu. Citovaná studie zdůrazňuje změnu v časovém schématu Jamblicha, kterou dosvědčuje Simplikius ve svém komentáři ke *Kategoriím* (Taormina 1999, 60). Neoplatonici vytvořili objektivní čas třetího druhu daný jako čistý kosmogonický pohyb diakosmu, kde zatím neexistuje smyslově založená duše, jen pohyb čistých forem a intelektů. Definice času v aristotelské *Fyzice* dostala ideální hypostázi v Jamblichově gnostickém diakosmu, který kategorizoval Simplikius. Čas je zrušen vzhledem k poznanému pohybu tělesa a dostal nový charakter v rámci Jamblichem navržené ontoteologie. Simplikiův komentář ke *Kategoriím* potvrzuje, že kosmogonický čas je vázán na pohyb monády údajně popsané pythagorejcem Archytásem (*Simpl. in Cat*. 351.13). Kosmologický čas traktující změny na tělese třetího druhu je u Jamblicha vztažen k pohybu eidetické substance a tvoří její primární formální určení (ἀρχοειδὴς ἔσται ὁ χρόνος, *Simpl. in Cat*. 350.22). Ilumináti se nacházejí v mytopoetickém čase a zabývají se mytopoetickou změnou danou sestupem demiurgických forem do první, ergo mytopoetické materie. Tímto způsobem se zrodil paralelní vesmír paranoické moderny. Jamblichův diakosmos dostal skrze Simplikia pseudo-fyzikální čas, který traktuje změnu danou jako sestupování demiurgických forem do hmoty. Emanace forem v diakosmu zakládá Jamblichův archonticko-eidetický čas. Jeho formálně-ideální „předtím“ a „potom“ není vázáno na poznávající lidskou duši a na kinetický či metabolický pohyb těles. Eidetická a archontická forma času není dána v lidské duši poznávající fyzikální těleso, protože v původním diakosmu neexistuje ani hylemorfické těleso ani smyslově poznávající duše. Primární proto‑čas původní monády je dán ve sférách nemateriálních věčných substancí a existuje před vznikem fyzikálního času substance (τὸν προϊόντα ἀπὸ τῆς ψυχικῆς κινήσεως ὡς μονάδος; ibid, 351.14). Definice času dostala objektivní určení vázané na věčné substance-species. Čas už není vlastností poznávajícího subjektu, ale stal se vnitřním a integrálním určením hypostázované formy a není určen zvějšku (μέτρον αὐτῆς ποιεῖται τῆς κινήσεως αὐτοφυὲς καὶ οὐκ ἔξωθεν; ibid, 351.3). Tím se čas stal novou objektivní hypostází dnes zásadně nutnou pro výstavbu postmoderní kosmologie. Čas definovaný ve *Fyzice* patří podle Simplikia do sféry nižších schopností poznání daných smyslově a pouze vzhledem k materiálním substancím. Pojetí času, jehož příčinou je lidská duše, prý vzniklo díky Aristotelově schopnosti interpretovat tajemné učení dávných pythagorejců (ibid, 351.8–9). Čas dostává v gnostické filosofii neoplatoniků stejně ambivalentní charakter jako nově vzniklá substance. Vedle již popsaných substančních určení vzniklo další jsoucno třetího druhu, které je nezbytné pro výstavbu objektivní vědy. Těleso a čas třetího druhu proto-existují v původním diakosmu a následně určují nižší formy skrze emanaci do fyzikálního světa. K tomuto kroku potřebují neoplatonikové odpovídající koncept rozsažnosti a materie jako dalšího kategoriálního určení tělesa. Simplikius zakládá vedle objektivní rozsažnosti také koncept materie třetího druhu, který bude mít velkou budoucnost v latinském avicennismu a v moderní objektivitě. Koncept materie se přizpůsobil nově vzniklému jsoucnu třetího druhu. Podle Aristotelovy *Fyziky* je materie prozatím neurčená potence rozsažnosti (ἡ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον, *Phys*. 209b9), která je dána vzhledem k určující formě (ὑπὸ τοῦ εἴδους καὶ ὡρισμένον, *Phys*. 209b8). Pokud si odmyslíme všechna kvantitativní určení tělesa, pak musí zůstat alespoň základní teoreticky postulovaný substrát těchto určení. Podle Aristotela existuje primární materie ve své obecně určené podstatě pouze jako čistě potenciální koncept v mysli, kde je postulována z hlediska logické nutnosti (τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν, *Met*. 1029a18–19). Takto definovaná Aristotelova *hylé* v realitě neexistuje. Nemá žádnou možnost, jak by mohla aktuálně existovat, protože je čistý teoretický koncept. Všechno, co existuje, musí být nějak aktuální, což je vždy už zformovaná materie. Aktuální hylemorfická složenina tělesa zabírá prostor jako materiálně danou extenzi aktualizované rozsažnosti (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, *Phys*. 209b6–7). Aristoteles vidí zásadní rozdíl mezi dvěma faktory, které neoplatonimus spletl dohromady. Definující forma dává prostorovost a kvantitativní rozsažnost (μέγεθος, *magnitudo*) tělesa tím, že aktualizuje látku jako potenci. Díky aktualizaci této potence vznikne prostorové těleso jako materializace a aktualizace rozsažnosti dané extenzivně (διάστημα, *extensio*). Formální pojem rozsažnosti není pro Aristotela důležitý, protože extenzi má díky formované látce pouze rozsažná první substance. Její reálné a aktuální hylemorfické bytí má různá akcidentální určení zkoumaná *Fyzikou*, mezi něž patří i měřitelná kvantita. Z hlediska aristotelské fyziky reálných těles jsou kvantitativní určení postavená mimo fyzikální těleso naprostý nesmysl. Rozsažnost ve smyslu substance nemůže existovat mimo hylemorfickou jednotlivinu, protože v realitě neexistuje obecné abstraktní těleso (σῶμα γὰρ κοινὸν οὐδέν, *De gen. et corr*. 320b23). Každé univerzální určení tělesa existuje pouze v duši jako potenciální koncept poznání. Fyzika je pravdivá tím, je adekvátně poznává vlastnosti těles jako aktuálních prvních substancí, materiálních i nemateriálních. Výpovědi o rozsažnosti jako esenci, hypostázi atd. spadají do pouhých potenciálních určení jsoucna daných v mysli, proto nemohou nahradit fyzikální určení první substance. Fyzika jako vědění o pohyblivých substancích a jejich změnách musí mít základ v reálném světě prvních substancí. Rozsažnost jako univerzální určení je hyparchicky a tedy adekvátně-fyzikálně predikována pouze vzhledem k tělesu jako reálné hylemorfické jednotlivině. Bez reálného substrátu nemohou existovat ve vědě akcidentální určení typu fyzikálních vlastností. Akcidentální určení druhé substance platí v rámci kategoriální univocity pouze tehdy, pokud vypovídají v modu impozice o první substanci a pokud predikují ve středním členu vědeckého soudu (*medium*) kauzalitu reálných prvních substancí.

Pozdně-antičtí ilumináti intelektuálně pohrdali Aristotelem. Vytvořili z Platonovy filosofické pohádky nový objektivně pseudo-vědecký obraz světa. Simplikius filosoficky konceptualizuje mytickou tvorbu demiurga v diakosmu vytvořeném Jamblichem a Platonem. Objektivní materie musí stejně jako věčné formy existovat v proto-eidetickém čase mytického *in illo tempore*, tedy před tvorbou demiurga. Jamblichův archonticko-eidetický čas dostává také objektivně danou rozsažnost. Kvalitativní rozsažnost tělesa (διάστημα, *extensio*) je neomezené *ápeiron* dané jako základní vlastnost neurčité a hypostatické materie vzaté o sobě. Určení tělesa není dáno skrze konkrétní formu v rámci první substance jako u Aristotela, nýbrž čistá rozsažnost (μέγεθος, *magnitudo*) jako taková. Rozsažnost se stala hypostázovanou pseudo-formou a představuje určující a čistě formální činitel, který determinuje prozatím neurčitou kvantitativní extenzi materie. Simplikius už nedefinuje prostor vzhledem k rozsažnosti první substance, ale chápe jej vzhledem k ideální eidetické formě dané mimo reálná fyzikální určení místa a materie původně definované Aristotelem (οὐκέτι τὸ εἶδος ἔσται ὁ τόπος ἀλλ' ἡ ὕλη, *Simpl. in Phys*. 537.10–11). Simplikiův komentář *Fyziky* zásadně změnil Aristotelovu koncepci materie. Čas, prostor a materie jsou definovány mimo aktuální hylemorfické těleso a staly se určením druhu jako univerzálního tělesa-substance (τὸ εἶδος). Eidetické určení tělesa jako species by Aristoteles nikdy nepřipustil pro kategoriální predikaci vzhledem k fyzikálnímu tělesu. Aktualita zakládající poznání fyziky je dána pouze v hyparchické první substanci. Protože existuje reálné těleso, tak můžeme predikovat jeho obecně určené vlastnosti v našem poznání. Opačně to nejde, protože v hyparchické predikaci determinující vědecké poznání fyzikálního tělesa striktně platí *modus tollens* ve formě *destructio primis* (kap. 1.3). Zmizí-li aktuální první substance, pak nejsou ani fyzikální změny a akcidentální určení. Aristotelská *Fyzika* jako věda abstrahuje obecná určení od fyzikálního tělesa daného jako reálná první substance, což magistrálně potvrdily *Druhé analytiky* příkladem zatmění slunce nebo měsíce. Totéž platí i pro materii, která na úrovni konceptu nemůže nahradit reálnou složeninu, protože jen ta má vlastní kauzalitu danou aktuálně. Aristotelská fyzika je nemyslitelná bez působení metafyzického dativu, protože reálně existující těleso představuje základ teoretických a obecných určení přidaných až sekundárně. Aktuální hylemorfické těleso je vždy dáno jako aktuální kompozice čtyřech kosmických elementů, nebo étheru jako pátého nebeského elementu. Simplikiův komentář k *Fyzice* našel nová určení materie, rozsažnosti a prostoru. Simplikiova fyzika zůstala v Alenčině říši mytopoeticky definovaných divů dialogu *Timaios*, kde zmizela hylemorfická kočka a věčně zůstal její objektivně-eidetický úšklebek jako základ moderní vědy. Hypostázovaná určení fyziky zůstala v diakosmu i bez existence tělesa a tvoří mytopoetickou „první substanci“ modernistů. Simplikios inspirovaný neoplatonským modelem hypostází a emanací vytvořil první definici tělesa, které má pouze eideticko-logický charakter (τὸ σῶμα τὸ μὲν ὡς κατὰ εἶδος καὶ κατὰ λόγον, *Simpl. in Phys*. 230.23). Definice objektivního tělesa daného mimo Platonovy ideje a mimo Aristotelovo určení tělesa ve *Fyzice* má charakter univerzálního určení jsoucna, protože zahrnuje nerozlišeně všechno jsoucí mezi bytím a nebytím (πανταχόθεν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἀπορρέον εἰς τὸ μὴ ὄν; ibid, 230.25–26). Materie a rozsažnost jsou vyvázány z determinace dané reálným tělesem a jsou určeny matematickou a geometrickou úměrou.

Nová definice rozsažnosti platí mimo kvantitativní extenzi danou hylemorfickým tělesem. Rozsažnost proto‑materie působí v Simplikiově modelu nižší theurgie jako určující činitel ještě před extenzí skutečné materie, což ukazuje komentář k *Fyzice* (ἐν τόπῳ εἶναι μέγεθος τὸ εἰδοπεποιημένον ἤδη, *Simpl. in Phys*. 537.12–13). Tato ideální určení determinují demiurgovu činnost v prostoru diakosmu, kde intelekt formuje tělesa mimo hmotnou materii. Forma hraje roli species a zastupuje bývalou první substanci jako původního nositele fyzikálních určení. Komentář zrušil Aristotelovo pojetí rozsažnosti dané na první substanci („výška domu je 10 metrů“). Zcela moderní a objektivní Simplikius nechá pro výměr substance platit *modus ponens* predikující čistě formální kvantitu („objektivní rozsažnost domu je určena číslem 10“). Reference smyslu (*Bezugssinn*) je v obou výpovědích zcela odlišná, protože je daná buď nasvícením smyslu zepředu nebo zezadu. Ale moderní ilumináti se o takové detaily nezajímají. Rozsažnost je nyní predikována objektivně, mimo reálnou substanci a dostala subsistentní charakter jsoucna třetího druhu. Prostor je definován formálně identicky podle citované Aristotelovy definice (*Phys*. 209b6–7) jako extenze rozsažnosti (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τὸ τοῦ μεγέθους, *Simpl. in Phys*. 537.10). Sofistická záměna aristotelské rozsažnosti jako akcidentu druhé substance za objektivní hypostázi určenou matematicky způsobila zásadní změnu ve výkladu *Fyziky* a *Metafyziky*. Simplikiův komentář k *Fyzice* sleduje argumentaci Plotina, který jako první oddělil kvantitativní rozsažnost danou materiálním tělesem od čistě formální definice tělesa (σῶμα φανερῶς ἂν εἴη καὶ οὐχ ὕλη μόνον, *Enn*. 2.4.12.36–37). Simplikiova substance třetího druhu se stala skrze formalizaci času a prostoru novým *tertium ens*, které pokrývá všechny významy jsoucna v modu univerzální analogie. Těleso dostalo na rovině diakosmu formálně-ontologická určení, a navíc daná i substanciálně. Určení tělesa bylo ve *Fyzice* vázané pouze k aktuálně-kauzálnímu působení materiálních a nemateriálních prvních substancí a kosmických těles. Jamblichos a Simplikius vytvořili eidetické těleso třetího druhu charakterizované zvláštním časem, prostorem a rozsažností určených v modu *per prius*. Simplikius při určení objektivního tělesa třetího druhu a jeho objektivních fyzikálních vlastností z velké části opakuje neoplatonský scénář vzniku ideového času (χρόνος ἀρχοειδὴς), který do ontoteologické formy metafyziky zavedl výše citovaný Jamblichos. Geneze nové transcendentální kvantity potvrdila vznik nové pseudo-substance, která se stala novým rozsažným tělesem *per se*, aniž by měla reálnou materii a formu. Simplikius jako poslední inovátor antiky konceptualituje formálně-ontologické určení kvantity v neoplatonském diakosmu. Jeho předchůdce Jamblichos v něm provedl demiurgické dělení podle geometrické a matematické úměry. Také materie se definuje vzhledem k nově nalezenému statutu formální rozsažnosti postavené mimo existující reálnou substanci. Primární rozsažnost materie (ὑλικὴ διάστασις, *Simpl. in Phys*. 623.18) lze chápat jako jednoduchou a věčnou substanci-species danou pouze na úrovni čistě formálního diakosmu. Objektivní rozsažnost proto netvoří součást hylemorfického tělesa, protože by neměla původní čistě eidetický charakter (οὐ γὰρ διάστασις ἁπλῶς ἐστιν; ibid, 623.20). Fyzikálně daná rozsažnost na reálném tělese patří až do nižší theurgie kvantitativně určených těles (ἀλλὰ διαστῶσα χώρα; ibid, 623.20). Na rovině diakosmu stačí k určení tělesa teoretický pohled na způsob božského Jamblicha. Neoplatonský a současný fyzik a matematik objektivně určí reálnou rozsažnost materiálního tělesa tím, že v modu *per prius* „vidí“ zrakem duše objektivní těleso teoretickým zrakem formovaným v diakosmu čistých forem. Tento konceptuální náhled definuje skrze ideový a formální výměr původní neomezenost nižší sféry (κατὰ τὸν διασπασμὸν καὶ τὸ ἀόριστον θεωρουμένη; ibid, 623.18–19). Reálné těleso je neomezené svým kontingentním výskytem (τὸ ἀόριστον), ale omezuje jej univerzální definice, která obsahuje hypostázovaná specifická určení tělesa v demiurgickém diakosmu. Simplikiův komentář *Fyziky* definující rozsažnost zdůrazňuje, že nejde o akcidentální určení substance. Formální určení prostorovosti tvoří podstatu první substance jako tělesa (οὐδὲ συμβεβηκὸς ὁ τόπος, ἀλλ' οὐσία καὶ οὗτος, ibid. 623.19–20). Objektivní určení fyziky nazírané v původním diakosmu, kde ještě neexistují fyzikální tělesa, má dvě roviny. Hypostázované akcidenty a vlastnosti (kvatita, rozsažnost, čas) představují objektivní species, která jsou určena kategoriálním výměrem. Díky výměru existují tyto formy samy o sobě již v diakosmu, protože jsou vymezené demiurgickým myšlením. Protože tato ideálně-objektivní určení jsou dána v modu *per prius*, tak jsou mnohem reálnější než proměnlivá realita fyzikálního tělesa. Opačně platí, že nestálá hylemorfická realita dostala zavedením diakosmické objektivity dodatečný a proto věčně platný důvod ke své existenci, což později Leibniz formuluje v principu *ratio sufficiens*. Směrem k nižším emanacím dostávají tato objektivní určení kauzální účinnost a sestupem do neomezené první materie vytvářejí kvantitativně vymezenou fyzikální materii a tím i hylemorfické těleso Aristotelovy *Fyziky*. Jamblichem ustavená predikace pomocí determinující určitosti umožnila Simplikiovi determinovat nové pojetí rozsažnosti. Objektivní určení tělesa jsou predikována v rámci signifikace *per prius* vztažené k substanci třetího druhu. K novému určení objektivní fyzikální reality stačí pouze matematika a božský náhled osvíceného demiurga. Tím vzniknou dvě vědy o tělese a dvě formy fyziky: theurgická a aristotelská. Objektivní forma vědy založená theurgickém výkladu filosofické pohádky jménem *Timaios* obsahuje eidetická určení tělesa, která tvoří samostatné hypostáze věčně bytující v demiurgickém diakosmu. Co je věčně správné (*semper*) a jednou demiurgem provedené v tvůrčím modu (*semel*), to platí *absolute*, tedy odděleně od Aristotelovy materiálně dané *Fyziky*. V tomto paralelním vesmíru podle neoplatonské verze Alenčiny říše divů je pravdivost nové formy jsoucna třetího druhu dána v modu *semel*‒*semper*, který převezmou porretáni a škola *Nominales* (OBJ II, kap. 1.5). Empirické poznání později dané jako Grossetesteho *scientia cogitabilis* (OBJ II, kap. 3.1.1) existuje na nižším patře hylemorfické fyziky determinované kauzalitou reálných fyzikálních těles.

Simplikův současník Jan Filoponus (asi †570) završil formaci nového pojetí materie a tělesa. Tento myslitel vychází z neoplatonské exegeze Aristotelovy *Fyziky*, která zahájila proces objektivizace materie. Filoponus definoval stejným způsobem jako Simplikius rozdíl mezi dvěma abstraktními veličinami, které v neoplatonském aristotelismu určují těleso. Na vymezení nové fyziky postavené mimo realitu úplně stačí pohyb dvou principů. Opět platí, že určující a omezené *definiens* (eidetická forma) určuje neomezené a určované *definitum* (potenciální substrát). Předchozí pasáž ukázala, že tuto formu neoplatonského určování prostoru a materie zavedl do filosofie Simplikius inspirovaný Jamblichem. Modus „určující forma“ versus „určená materie“ platí pro rozsažnost stejným způsobem jako to měl výše uvedený Jamblichos a Simplikius. Nová definice objemu (ὄγκος) je u Filopona dána jako činnost čisté určující formy a jí odpovídá stejně abstraktní rozsažnost (διάστημα) daná v abstraktní materii.[[68]](#footnote-68) Tato určující mez (πέρας) daná nadřazenou formou tvoří vymezující hranici původně nevymezeného substrátu (ἄπειρον). Inspirací pro toto určování tělesa je citovaný Jamblichův model „Omezené‒Neomezené“. Filoponovi vadí možnost, že věci nemusí vůbec existovat, což by u základních kosmických elementů nešlo. Protože kosmické prvky jsou trvalé a materiální, pak nemohou existovat bez náležitého ideového základu, který je věčný a nepodléhá změně. Dílo *De aeternitate mundi* obsahuje konceptuální určení tělesa a kvantity vyvázané z aristotelského scénáře (*De aeter*. 424.9–11). Filoponus dal materii formální a esenciální určení a tak z ní udělal novou substanci a nový nejvyšší rod. Těleso určené u Aristotela čistě fyzikálně a v rámci první substance se stalo novým druhem substance třetího druhu (τὸ αὐθυπόστατον καὶ ἡ ἁπλῶς τοῦ σώματος οὐσία, *De aeter*. 424.9). Objektivně vymezené těleso má rozsažnost ve třech proto‑dimenzích daných mimo kvantitativní omezení materie (ὅπερ ἐστὶν τριχῇ διαστατὸς ἀόριστος, *De aeter*. 424.10). Kvantitativní jednoduchost hmotné či nehmotné substance-tělesa je definována „objemovou“ či „obalující“ činností nějaké určující formy (ὄγκος τις, *De aeter*. 424.10). Filoponův výměr se týká substance-species, k níž přidává další formální určení determinující těleso z hlediska proto-kvantity dané ve třech dimenzích. Tato trojí proto-kvantita (τριχῇ διαστατὸς) se následně vztahuje na numericky počitatelnou kvantitu těles danou smyslově jako „velké“ a „malé“ (μεγέθει τε καὶ σμικρότητι, *De aeter*. 424.10–11). Simplikiovu a Filoponovu proměnu materie na *tertium ens* možná inspirovalo Aristotelovo dílo *De generatione et corruptione*, které zmiňuje společný materiální základ protikladných entit.[[69]](#footnote-69) Citát definuje materii jako hypotetický substrát daný logickým vyloučením třetího (τὸ αὐτό...οὐ τὸ αὐτό). Pasáž končí spekulativní poznámkou o možném společném základě obou substancí (ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό), který ale není dán v jejich aktuální existenci. Použití logické formy úsudku pro *materia prima* je z hlediska aristotelské metafyziky naprosto v pořádku, protože primární materie je čistý univerzální koncept daný pouze v mysli. Formální logická operace identity odlišná pouze od nicoty vytvoří ve Filoponově a Simplikiově systému nový substrát (ὑποκείμενον*, subiectum*). Nový subjekt vědy je pojatý v čisté identitě se sebou a tím odlišný od čehokoliv jiného. Poslední etapa vzniku objektivity ve škole latinských sofistů (*sophistae Latini*; OBJ II, ch. 2.3.1) stejným způsobem založí identitu objektivně existující „první substance“ jako teoretického substrátu definovaného pouze vůči nebytí. Toto určení jsoucna dostane klíčový význam v moderní objektivitě, protože vytvoří těleso pouze záporem nicoty (*non repugnat esse*; OBJ III, kap. 5.1.2). První nedělitelnou substanci danou u Aristotela pouze reálně bude vytvářet v epoše nihilistické formy metafyziky pouze logická věta o vyloučeném třetím. Toto nihilistické určení tělesa vypracovávali ve stejné době jak Simplikius tak Filoponos. Filoponův komentář k citované pasáži *De generatione et corruptione* absolutizoval formální určení společné ohni a zemi a z této hypotetické materie udělal substanci třetího druhu. Komentář udělal z fyzikálních akcidentů tělesa (zde je to metabolický pohyb) novou substanci třetího druhu, kterou navázal na objektivně daný substrát metabolických změn (ὑποκείμενον ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν, *Phil. in De gen. et corr.* 63.11). Nová *materia prima* se stala podle Filopona a Simplikia neoplatonským rodem a dostala určení substance. Současný komentář k citované pasáži (*Phil. in De gen. et corr.* 63.11) jasně vidí jedinečnost tohoto konceptu materie.[[70]](#footnote-70) Myšlenku zduchovnělé a substanciální materie najdeme v nové formě na latinském Západě skrze univerzální hylemorfismus v Avicebronově díle *Fons vitae* (OBJ II, kap. 3.2). Neoplatonská materie bude tvořit základní součást forem objektivního určení jsoucna v rámci druhého averroismu. Objektivní fyzika nemohla určení tělesa definovat v původní formě vázané na hyleformickou substanci, protože diakosmos existuje věčně a proto nezávisle na proměnlivé realitě hylemorfických těles podrobených vzniku a zániku. Materie determinující aktuální rozsažnost tělesa je u Aristotela vázaná na hylemorfickou první substanci v modelu „potence‒aktualita“. Nová substance třetího druhu se stala mixem obojího, což v aristotelské fyzice nebylo možné. Těleso buď reálně a aktuálně existuje nebo neexistuje; všechna univerzální určení jsou dána jen v mysli poznávajícího a jsou to čisté potence. Nová atomární a objektivní první substance na sebe postupně přebrala základní aristotelská určení daná ve *Fyzice*. Její případky tvoří objektivní varianty tělesa, materie, času a rozsažnosti určené matematicky. Nové postavení matematiky, které zavedl Simplikiův komentář k *Fyzice*, umožnilo analogickou predikaci čisté rozsažnosti ve světě nemateriálních těles. Matematika definuje v rámci pythagorejsko-platonské formalizace nemateriální jsoucno dané demiurgickou tvorbou v diakosmu (τὸ μαθηματικόν, τὸ δὲ ἔνυλον μετὰ ποιοτήτων καὶ ἀντιτυπιῶν φυσικῶν, *Simpl. in Phys*. 623.16). Toto jsoucno třetího druhu určené matematicky je v nižším kosmu dané jako materiální těleso (οἷον τὸ σῶμά ἐστι; ibid, v. 17). Nová pseudo-materie a koncept *materia prima* rozšiřují demiurgická určení substance popsaná v předchozí kapitole. Forma, těleso a rozsažnost oddělené od reálného tělesa jako první substance byly umístěny do neoplatonského diakosmu a zde dostaly účinnou kauzalitu podle matematických a eidetických forem. Fyzikální pohádky neoplatonských iluminátů, kteří metafyzicky a mysticky převyprávěli dialog *Timaios*, přestaly být pouhé potenciální koncepty dané v mysli. Prostřednictvím objektivní theurgie božských iluminátů byla nastolena možnost objektivní kauzality. Věda podle *Druhých analytik* postuluje ve střední části (*medium*) deduktivního vědeckého sylogismu pouze účinnou kauzalitu reálných substancí. Nové určení tělesa vzniklá v Jamblichově diakosmu a skrze objektivní theurgii těchto božských iluminátů založila možnost účinné kauzality predikované ve středním členu vědeckého soudu (*medium*) podle *Druhých analytik*. Aristoteles by se jistě podivil svéráznému výkladu *Fyziky* podané na Platonův alegorický způsob. Z filosofické bajky o pilném kosmickém řemeslníku Timaiovi se stal objektivní koncept fyziky dané čistě teoreticky, tedy skrze osvícený náhled neoplatonského ilumináta. Transformace náhledu na jsoucno provedená gnostickým a demiurgickým subjektem založila novou podobu ontoteologie, která do sebe integrovala základní Aristotelovy spisy věnované určení substance a tělesa. Fyzikální určení tělesa existují podle Aristotela pouze v modu nedělitelné jednotliviny (τόδε τι), která primárně existuje mimo signifikaci. Hyparchická funkce první substance omezuje kategoriální predikace na deset způsobů, které nemohou být analogické, protože o druhé substanci vypovídají v modu univocity dané primárně skrze druhou substanci a sekundárně skrze její akcidenty. Pro synkretiky typu Jamblicha a Simplikia platilo, že pilný Aristoteles správně vyložil spisy božského Pythagory a Archytáse na nižší úrovni hmotných substancí. Ale iluminát musí své myšlení zaměřit výše a dále, než jen k poznání světa prvních materiálních substancí. Působení skrytých Múz je zřejmé, protože v modu nepravdy došlo k zásadnímu posunu původní mystiky „božího muže“, jak byl nazvaný Pythagoras, do iluminátské filosofie neoplatoniků. První moderní akademikové si přivlastnili na způsob věštců a šamanů pravdu božského světa a začali ji spravovat vlastním osvíceným rozumem. Z tohoto pokroku falše v nově založené božské komedii zvané „objektivita“ se akademicky a gnosticky pilné Fúrie jistě zaradovaly.

Archaická hermeneutika ukazuje v epoše po Parmenidovi a po vzniku metafyziky u Platona skrytý múzický způsob, jak metafyzika pod vlivem Múz začala říkat tragickou nepravdu (ψεύδεα πολλὰ λέγειν, kap. 1), a to v ontologickém modu epochálního pochybení (*Irrtum*). Neoplatonský výklad *Isagoge* otevřel cestu epochálního bloudění západního myšlení (*Irre*). Božské Múzy svou skrytou iniciativou danou v modu archaického počátku (*Anfang*) vedly západní myšlení skrze mytopoetickou pohádku pro akademiky až k dějinně zjevnému počátku objektivity (*Beginn*). Archaické Múzy tragikomicky a iniciativně-autoritativně promluvily skrze dialog *Timaios* v modu odkrytého *Irrtum*. Pravda jako archaická *alétheia* bytí jsoucna přešla do tragické podoby po-odkrytosti dané ve skryté *léthe*. Po zapomenutosti bytí (*Seinsverlassenheit*) dané Platonovým podobenstvím o jeskyni (kap. 1). nastupuje od druhé poloviny 6. století do plné dějinné působnosti epocha zapomnění jsoucna na úrovni první substance (*Seinsvergessenheit*). Objektivita opustila původní *Lichtung* dané Porfyriovým výkladem *Kategorií* v modu *a/létheia*, kde význam moderní substance ještě koexistoval v archaické múzické formě pravdy a nepravdy pronášené skrze výklad *Isagoge* (kap. 1.3). Vůle k moci provázející toto specifické zapomenutí první substance se ukazuje skrze figuru mytického demiurga Timaia a skrze výklad neoplatonských iluminátů. Demiurg je nadaný instrumentálním rozumem determinovaným eidetickým rozvrhem světa a matematickou analogií všeho se vším. Neoplatonské Jedno zakládající tuto analogii je primárně schizofrenické v původním modu počátku (*Anfang*), protože je v rámci Porfyriova zdvojení bytí rozděleno dvě sféry (kap. 1.3.1). Toto moderní a proto zcela paranoické určení bytí Jednoho vybavuje nihilistického demiurga ničím (*nihil*) neomezenou aktivitou (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porph. in Parm.* 12.25–26). Druhé určení bytí Jednoho dané *ad extra* jako záření ideje (ἰδέα τοῦ ὄντος, kap. 1.3.1) dává demiurgovi ideový návod, jak zavést do beztvarého světa vlastní objektivní pořádek v modu matematické analogie. Iluminát ve své osvícené mysli tvoří objektivní diakosmos, který podle jeho eidetického vidění určuje reálný svět (*liberum arbitrium*). Tímto epochálním obratem bytí jsoucna, dvojnásobně skrytého v nově utvořeném objektivním jsoucnu, se zásadně změnil metafyzický smysl jsoucího. Reálná substance přestala determinovat poznání, protože první vědu určuje pouze poznávající a činný subjekt dějinně angažovaný v modu moderní *Irre*. Theurgický demiurg tvoří ve svém osvíceném intelektu kopii reálného světa skrze demiurgickou aktivitu danou pouze v jeho myšlení. Podle diktátu Fúrií převlečených do metafyzického hávu vzniká v neoplatonismu paranoické poznání dané nasvícením jsoucna zezadu. Nové *Weltanschauung* moderny je založeno na schizofrenickém pojetí fyziky a metafyziky určené mytopoetickým výkladem dialogu *Timaios*. Tuto událost poprvé ukázalo Heideggerovo pojetí epochy jako obratu v samotném bytí jsoucna (ἐποχή *des Seins* kap. 1.2). Ve druhé fázi metafyzické objektivity nastolené od 6. století je smysl první hylemorfické substance už daný zcela moderně, tedy vzhledem k intelektu matematizujícího demiurga a vzhledem k jeho tvořivé vůli určené objektivním výkladem světa. Moudrost metafyziky zmizela a nahradil ji instrumentální rozum moderního demiurga determinovaný skrze dějinnou nutnost určenou osvícensky-subjektivně, tedy pouze skrze vlastní pud sebezáchovy. Z hlediska archaické hermeneutiky byl moderní a tragicky nemoudrý člověk ponížen na pouhé *animal sociale et rationale*. Aristotelská substance a kritický logos si držely noetický primát v *Kategoriích* skrze přesné rozlišení predikace jak vzhledem k oddělené reálné substanci, tak vzhledem k jejímu kategoriálně danému významu.

Aristotelovým následovníkům už tento kritický duch chyběl, a naopak byli vybaveni slušnou dávkou intelektuální *hýbris* determinovanou mysticky a múzicky podle jejich výkladu Pythagoráse. Původní aristotelskou linii bránil Porfyrius během akademického exilu na Sicílii. Po smrti Plotina roku 270 se vrací do Říma, kde okolo roku 298 završuje neoplatonismus redakcí *Enneád*. Druhá linie metafyziky navazuje přímo na Plotina (částečně Porfyrius a plně Jamblichos, Simplikius, Proklus, Filoponus). Ve středu nové gigantomachie o substanci stojí obdivovaný a kritizovaný Plotinos, onen *Plato redivivus* vykládající tajemný smysl kosmu poprvé nahlédnutý v učení božského Pythagorase. Tuto mystagogickou roli převezme ve falsafě a ve scholastice Avicenna a na něj navázaná škola druhého averroismu. Tito myslitelé založí modernu a objektivní vidění světa. Další aristotelský výklad *Kategorií* vytvořil pro falsafu Al-Fárábí jako *Aristoteles redivivus* nazvaný čestným titulem „Druhý mistr“. Pro latinskou scholastiku provedl aristotelskou rektifikaci *Kategorií* poslední znalec filosofické antiky Boethius, což ukazuje jeho přesný překlad *Isagoge* do latiny (*Porphyrii Isagoge translatio*). Translací problémů a nejasností daných v *Isagoge* začala nová gigantomachie o substanci ve falsafě a pak na latinském Západě. Aristotelovu realistickou pozici hájí Boethius, Averroes a jimi inspirovaná latinská škola prvního averroismu. Tito filosofové brání primát aktuální první substance dané Aristotelovou *Fyzikou* a na ní navazující *Metafyzikou*. Obhájci „meta-fyziky“, čili jednoty vybudované za fyzikou reálné první substance, obhajují jako Averroes učení *Kategorií* o odlišné predikaci *per prius* dané v rámci sekundární a proto univerzální substance. Trvají na zásadním oddělení reálné substance, ať už materiální nebo nemateriální, od našeho obecného poznání a predikace. Obě určení substance nejsou vzájemně převoditelná, ale jsou komplementární v systému pravdivosti světa jako shody rozumu a věci, který je vědecky poznán skrze predikaci reálné kauzality prvních substancí. Všechny tyto vlastnosti původní Aristotelovy metafyziky shrnula hermeneutika objektivity v konceptu nasvícení smyslu jsoucna zepředu od reálné první substance. V tomto systému fundamentálně oddělených určení první a druhé substance není možné vybudovat unitární ontoteologii neoplatoniků a modernistů v modu postmoderní *Unified Science*.

Připomeňme, že v době zániku mystérií a nastalé temnotě rozumu dané skrze první moderní formu *Seinsvergessenheit* vzniká poslední filosoficky důležité poselství mystérií a Múz. Plutarchos jako jeden z posledních kněží v Delfách předává moderně poselství zanikajících mystérií velící zachránit fenomény (τὰ φαινόμενα σῴζειν, *De facie in orbe lunae* 6; 923A3‒4). Moderna bohužel zachraňuje *prima facie* vlastní výplody ducha, proto šla komediální cestou epochální *Irre* (kap. 2.4.4). Spojení tělesa, materie a rozsažnosti třetího druhu má klíčový význam pro určení vědecké definice v modu *Oxfordian Fallacy* u Grossetesteho a Rufuse z Cornwallu. V novém pojetí tělesa zmizel rozdíl mezi první a druhou substancí, který je naprosto klíčový pro Aristotelovu *Fyziku*, *Metafyziku* a pro *Kategorie*. Objektivní určení tělesa, materie a extenze způsobilo, že nová substance daná ve formě kvazi-fyzikálního tělesa může přibírat jakákoliv další formální určení, protože analogická podobnost nemá žádná omezení daná z reality. Dění bytí po‑odhalené skrze modus pythické pravdy *a/létheia* a moderně dané skrze Porfyriovo zatmění první substance vytvořilo novou formu náhledu na substanci. Na tuto „teoretickou“ formu myšlení praktikovanou v rámci synkretistické frenezie upadajícího myšlení pozdní antiky naváží filosofičtí ilumináti vrcholné scholastiky (Rufus, Kilwardby, Bonaventura). Škola editující *Summa Halensis* převede kolem 1240‒50 v Paříži demiurgický mýtus neoplatoniků do objektivního diakosmu daného v rámci křesťanské ontoteologie. Simplikiův komentář ke *Kategoriím* bude hrát klíčovou úlohu ve druhé vlně objektivity dané od roku 1280. Objektivní určení jsoucna byla v karteziánské postmoderně rozšířena o primární kvality jako je konečnost, nekonečnost, odpor, neprostupnost, hmotnost atd. Epochálním obratem k fyzice postavené mimo realitu první substance je ukončeno další kolo gigantomachie o substanci (kap. 1.3) a začíná specifické bloudění a paranoia západní metafyziky (*Irre*). Epochálně danou dráhu pohledu na jsoucno (*Vor-blickbahn*) předtím určoval Aristotelem hledaný význam bytí jsoucna daný v původním hledání jednoty všeho jsoucího za fyzikou. Metafyzika je fundamentálně determinovaná fyzikou první substance *qua* substance. Protože existuje reálné těleso dané jako první substance s vlastní kauzalitou, tak máme fyziku těles. A protože máme vědecké poznání o reálné kauzalitě těles, pak může poslední část spisu *Fyzika* přejít do metafyziky. Závěrečná osmá kniha *Fyziky* řeší problém věčného pohybu spojeného s metafyzickou otázkou *Primum Mobile*. Jedině tento postup daný nasvícením *Metafyziky* od fyzikálních vlastností první substance zkoumané *Fyzikou* je podle Aristotela vědecký a zakládá jednotu hledané první vědy. Neoplatonské opuštění reálné první substance ustavilo novou první vědu o jsoucnu, která si vytvořila objektivní fyziku danou podle filosofické pohádky.

Výklad aristotelského Korpusu podle Jamblicha a Simplikia dal moderní substanci první formu dějinně účinného vědění objektivity. Neoplatonští ilumináti udělali z Porfyriovy substance nové jsoucno třetího druhu, k němuž vytvořili příslušnou fyziku a metafyziku podle mytopoetické fabulace dialogu *Timaios*. V pozdním neoplatonismu přestal platit aristotelský princip reality založený na dvojím určení predikace *per prius* vztažené jinak k první a jinak ke druhé substanci. Místo hyparchického postavení první substance začíná fungovat model univerzální matematické analogie napojené na mystické počátky myšlení u pythágorejců. V tomto objektivně daném diakosmu vládne univerzální *intellectus agens*, který je aktuálně určující formou vzhledem k čemukoliv jinému, potenciálně určitelnému. V objektivním diakosmu neoplatonských iluminátů vládne univerzální sympatie a analogie všeho se vším, které předsedá osvícený a pilný gnostik nadaný nevšedními demiurgickými vlastnostmi téměř božského charakteru. Intelekt božího muže není Jedním, ale spekulativně se v Jednom shlíží. Univoční intelektuální zrcadlení Jednoho a Mnohého produkuje zdvojené bytí v modu sofistického simulákra, které již v primárním henologickém stavu Jednoho obsahuje jednotu a mnohost. Ontoteologická struktura predikace je umožněna tím, že paradoxní spojení Mnohého a Jednoho je dáno přímo do boží a pak do lidské mysli. Ze světa původních forem lze henologickou jednotu vyčíst díky analogicky sdílenému aktu prvního objektivního poznání založeného theurgicky, mytopoeticky a matematicky. Ontoteologické určení jsoucna v neoplatonském projektu objektivní metafyziky vzniká tím, že jsoucno je determinováno archetypicky a formálně. Nová fyzika a metafyzika vznikla mytopoeticky *ex nihilo* mimo jakýkoliv pohyb, vznik a zánik první substance a kauzálně daného dění fyzikálních těles. Diakosmos představuje božský limbus reality a objektivity, v němž jsoucno je a současně není. Lidský intelekt identifikovaný s touto říší ducha v modu analogie zkoumá vlastnosti první substance z mystické pozice božího oka. Iluminát se pohybuje pod vlivem objektivně schopných Fúrií ve světě ideální analogie, kde může po mystickém žebříku forem vystupovat jako boží posel nahoru a dolů. Pro modernu najde tuto cestovní mapu křesťanským diakosmem Bonaventurovo dílo *Itinerarium mentis* (OBJ III, kap. 4.1.4). Postmoderna cestuje podle Hegelovy *Fenomenologie ducha*, kterou v duchu prvního averroismu kriticky revidoval Marxův *Kapitál*. Neoplatonský iluminát se usadil ve sféře primární jednoty jsoucího postavené mimo čas a mimo změnu. Demiurgická tvořivost subjektu přestala být omezována zvnějšku, protože moderní paranoia intelektu a schizofrenie demiurga vytvořila paralelní noetický kosmos omezený pouze logikou, geometrií a matematikou. Jak je dobře známo, paranoik je tvor přísně logický. Moderní diakosmos má vlastní substanci, těleso, látku, čas a prostor. Co nešlo udělat na zemi kvůli aristotelskému primátu první substance, to lze umístit před stvoření světa do ideálního diakosmu. Postmoderní stoupenci neoplatonismu pozdní antiky následují Platona místo Pythágoráse. Platon jako údajný zasvěcenec mystérií bohyně Isis se skrze svět idejí vrací do prostoru Homérovy *Iliady*, kdy věštec Kalchás vidí synoptickým vizionářským pohledem to, co je, co bude a co bylo (*Illias* 1.70). Filosofické poznání iluminátů pozdní antiky se stalo paranoickým, protože tito moderní vizionáři postulují shodu rozumu a věci v paralelním světě intelektu. To pochopitelně nebyl případ archaických věštců a rapsódů. Věštci znali působení šalebné bohyně Apaté v prostoru vizionářské říše Paměti dané titánkou Mnémosýné. Rapsódi jako Hesiod kriticky rozlišovali odhalenost pythické *a/létheia* zvěstované Múzami. Moderní intelekt neoplatonských iluminátů byl svedený na objektivní cestu rozumu (παράνους) ideovým věděním neexistujícího demiurgického mezisvěta, který zrcadlil intelekt božího muže Jamblicha v paranoickém modu moderní metafyziky. Ilumináti se pohybují ve vyšším světě absolutně objektivního ducha. Čas od času sestupují do hylického světa, aby sloužili tyranům, kteří jim poskytují nezbytné zaopatření. Nemateriální a eidetický diakosmos je v modu *absolute* oddělen od aktuální hylemorfické první substance, protože ta určuje pouze nižší úroveň poznání. Umístěním jsoucna do boží mysli ve formě stvořitelské ideje vzniká nová dráha ontologického náhledu určující základní způsob, „jak“ (*Wie*) je hermeneuticky ustaven nový výměr jsoucna. Nové kolo demiurgické aktivity tvoření a poznání tohoto objektivního diakosmu zahájí Avicenna ve falsafě. Descartes a Husserl jej dokončí na latinském Západě. Pro působení těchto postmoderních božích mužů prozatím chybí kompletní scéna intelektuálního poznání Západu. Neoplatonismus byl nezbytný pro konstituování objektivity v západním myšlení. Objektivita vznikla v důsledku prolínání neoplatonismu a aristotelismu v pozdní antice. Myslitelé islámské falsafy vytvořili novou formu *Lichtung*, v níž se novým způsobem odhalila pravda a nepravda objektivity.

# 2. Falsafa a osud metafyziky

Heideggerův rozbor podobenství o jeskyni ukázal, že vznik metafyziky souvisí s obratem samotného bytí. Tato epochální událost vytvořila nový západní subjekt a nový smysl jsoucna (kap. 1.1). Ze skrytého bytí se stala plně odkrytá a plně zářící idea Dobra, jež postupně nasvěcuje vzdálenější regiony jsoucna. Zahalenost bytí (*a/léheia*) se děje v prostoru epochálně změněného *Lichtung*, kde je hra pravdy a nepravdy určena skrze metafyzický smysl jsoucna (*eídos*). Záření ideje vytěsnilo původní dění bytí, které šlo do *léthe* skrze metafyziku (*Seinsverlassenheit*). Nazírání celku přítomného jsoucna přešlo na Platonovu ideu danou jako věčná substance. Aristotelův metafyzický dativ dal primát reálné první substanci a v poznání nechal predikovat její *quidditas* jako vědu o druhé substanci. Kauzalita první substance způsobila novou přítomnost univerzálního významu skrze mysl poznávajícího, a to v kategoriálně predikované druhé substanci.

Zmizení původní otázky po bytí skrze ideovou či apofantickou zjevnost substance zakládá odlišnou hru skrývání a odkrývání pravdy, než v předešlém období první filosofie. Gigantomachie o substanci daná pozdní antikou dokládá, že dějiny moderny začínají v pozdní antice od Porfyria. Jeho výklad *Kategorií* změnil hermeneutickou triádu dějinnosti, dějin a historie. Bytí se stáhlo do skrytosti při objevení platonské ideje (*Seinsverlassenheit*) a nyní vytěsnil jeho přítomnost poznávající subjekt theurgického ilumináta. Ten se stal první zdrojem poznání místo reality první substance. Dějinnost bytí přešla v období pozdního neoplatonismu do modu aktivní zapomenutosti aristotelské první substance (*Seinsvergessenheit*). Tím se původní otázka po bytí daná v první filosofii stala dokonce dvojnásobně nepřístupnou. Moderní objektivita vznikla v dějinném obratu bytí daném přechodem od theurgického neoplatonismu k formálně pojatému aristotelismu. Jamblichos, Simplikius a další neoplatonikové zahájili v modu mytopoetického bloudění (*Irre*) novou etapu dějin moderního subjektu. Dialektika sledovala proměnu vidění na vědění danou v podobenství o jeskyni. Metafyzika se dostala do nové fáze objektivního klamu (*Irrtum*) formovaného simulákrem pythágorejské matematické harmonie. Význam první substance pro hyparchickou predikaci zmizel a impozici z reality nahradila supozice, kterou produkuje moderní subjekt ze sebe jako prvního zdroje smyslu. Nová předchůdná dráha náhledu na smysl jsoucna (*Vor-blickbahn*) přinesla nový náhled na svět skrze vůli moderního demiurga (*aspectus*) a tím zavedla dějiny typicky západního myšlení. Metafyzické jsoucno dostalo velmi důležitý aspekt své jsoucnosti přímo od subjektu (*ratio sufficiens*) a tato proměna založila novou historii Západu. Aristotelský smysl první a druhé substance dané v *Kategoriích* přešel do říše zapomnění (*léthe*).

První gigantomachie zakládající objektivitu vznikla mezi Averroesem a Avicennou v prostředí perské falsafy. Spor mezi oběma mysliteli zopakuje v nové dějinné konstelaci škola prvního a druhého averroismu po roce 1220. Latinští myslitelé z první školy studovali Averroesovy spisy v modu autentického aristotelismu daného v linii Boethia a Abelarda. Škola druhého averroismu ovlivněná Avicennou četla Averroesovy spisy skrze neoplatonský augustinianismus, skrze překlady neoplatonské Toledské školy a později skrze Simplikiův komentář ke *Kategoriím*. Myšlení kráčející po *via Modernorum* nalezlo novou podobu *mathesis universalis* skrze revidovaný neoplatonimus. Zásadní spor o substanci začal na latinském Západě v momentu, kdy věda začala zkoumat objektivní simulákrum místo první substance. Nejprve došlo okolo roku 1230 ke změně v pojetí vědy dané neoplatonským výkladem *Kategorií* a *Druhých analytik*. Poznání první substance se změnilo ve škole *Modernorum* na přímý náhled jsoucna třetího druhu pojatého jako nazírání objektivně dané podstaty. Proměna vědy v neoplatonskou spekulaci etablovala kompletní školu myslitelů propagující i nové pojetí osoby dané v rámci plurality substancí. Tím vznikl objektivně schizofrenický subjekt latinského Západu, jehož poslední dějinnou epochu globálně prožíváme v epoše ironicky zvané „antropocén“. Proměna aristotelismu vedla k přímému útoku na filosofii Averroese, který po roce 1250 vyústil v otevřený zápas obou škol. Pravda prvního averroismu opřená o komentáře Averroese se v dalším kole sporu stala nepravdou tzv. „averroismu“. Po mocenském vytěsnění autentického aristotelismu odsuzujícími dekrety z března 1277 vzniklo nové pojetí objektivity. Druhý averroismus založený na objektivním vidění Avicenny se stal globálním věděním Západu tím, že změnil poznání první substance na objektivně pojatou vědu. Tyto dosud skryté dějiny filosofie je třeba pravdivě vyložit, protože zakládají osudový vývoj arabského a latinského Západu. Skutečně tragické dění bytí a myšlení je třeba odlišit od objektivní tragikomedie. Na konci 13. století vznikl kompletní metafyzický výměr objektivně determinovaného jsoucna. Druhý averroismus se nakonec změnil na objektivní metafyziku, která dostala první ucelenou podobu ve filosofii Dunse Scota. Jeho reformovaný avicennismus se stal v následujících staletích planetárně vládnoucím věděním, zatímco z Averroese se stal averroista. Výše uvedené transformace dějinnosti vytvořené ve falsafě jsou popsané v následujících analýzách objektivity. Dějinné působení falsafy založilo novou epochu latinského Západu, kterou etnocentričtí filosofové a historikové idejí nazývají „druhý počátek metafyziky“. Moderní spor Západu o pojetí metafyziky otevírá zápas dvou škol islámské falsafy, jejichž výklad Aristotela určil následující epochy myšlení.

## 2.1 Ambivalentní koncept substance a metafyziky (Al-Fárábí)

První neoplatonští komentátoři *Organonu* se pokusili smířit Platonovo učení o idejích s Aristotelovým primátem existující substance. Porfyrius, Simplikius a další neoplatonští myslitelé spojili Aristotelovu první a druhou substanci do nového pojetí species a toto nové eidetické poznání založilo koncept substance třetího druhu. Jamblichos a jeho následovníci založili demiurgický diakosmos, v němž se jsoucno třetího druhu stalo fyzikálním tělesem s objektivním určením času a prostoru. Synkretistický neoplatonismus vytvořil od 6. století epochální výzvu adresovanou každému mysliteli, který měl na to, aby se zúčastnil nového kola gigantomachie o substanci. Její pozdně antická podoba smířila platonismus a aristotelismus zavedením nových forem *tertium ens*. Hermeneutika připomíná dosud neprozkoumaný vklad do této gigantomachievytvořený v byzanstkých centrech vědění, kde se vyučovala filosofie od 5. století. Syrské překlady Aristotelského korpusu byly nezbytné pro vznik samostatné islámské filosofie. Falsafa přebrala zápas antických aristokratů ducha pokračovala v něm po zániku antiky.

Arabským průkopníkem nového typu predikace spojující Platona a Aristotela byl neoplatonik Al-Kindí (asi †873). Ovlivnila jej Aristotelova nauka o primátu první příčiny, proto považuje kauzalitu za jeden ze zdrojů predikace *per prius*. Al-Kindí chápe jsoucnost stvořených věcí pouze v odvozeném či nevlastním smyslu (*bi’l-mağāz*), tj. jako participaci (*ifāda*) nevlastních jsoucen na bytí Jednoho (Menn 2012, 91). Škola Al-Kindího chápe kauzalitu první substance v neoplatonském scénáři finální kauzy, což dosvědčujecitát z díla *Falsafa al-ūlā*.[[71]](#footnote-71) První pravda (*al-ḥaqq al-awwal*) je bytím o sobě a predikace *per prius* je postavená mimo primát reálné substance a mimo kategoriální určení dané v rámci Aristotelovy druhé substance. Tento neoplatonismus upravila následující generace myslitelů falsafy. Muslimští a křesťanští kritikové Al-Kindího školy v Bagdádu byli inspirovaní skutečným aristotelismem, protože vyšli z poznání existující první substance. Epochální význam Al-Fárábího (asi †950) v evropském myšlení nejlépe ukazuje spor jeho dvou geniálních žáků, kteří zásadním způsobem určili myšlení latinského Západu skrze dva odlišné projekty metafyziky. Originální syntéza aristotelismu a neoplatonismu v pojetí Druhého mistra, jak byl po Aristotelovi ve falsafě Alfarabius uctivě nazýván, založila první projekt neoplatonské objektivity skrze Avicennu a zároveň založila zásadní kritiku Alfarabia i Avicenny v projektu aristotelské metafyziky Averroese. Kritická edice Avicennovy *Scientia divina* začíná citací z jeho autobiografie. Perský myslitel četl Aristotelův spis *Metafyzika* snad čtyřicetkrát, aniž by pochopil její smysl. Ten se mu otevřel až po čtení Al-Fárábího komentářů k Aristotelově *Metafyzice*.[[72]](#footnote-72) Projekt Avicennovy metafyziky napadl Al-Ghazálí a po něm Averroes, který odpověděl z filosofické pozice i na Al-Ghazálího teologickou kritiku tehdejších modernistů jako byl Avicenna. Averroes kritizuje Avicennovy omyly, které údajně odmítl už Al-Fárábí.

Myšlení Druhého mistra kriticky navazuje na neoplatonské zaměření metafyziky dané předešlou syrsko-arabskou tradicí školy Al-Kindího. Klíčovou citaci zahajující debatu o objektivitě najdeme v komentáři k Aristotelově filosofii, v němž se exponují formou otázek a odpovědí základní filosofické termíny a některé klíčové problémy. Hermeneutika vidí další určení objektivity dané skrze brilantní shrnutí smyslu kategoriální predikace podle výše komentované pasáže *Kategorií* 2a11–16. Výkladem této pasáže se určuje nasvícení jsoucna zepředu nebo zezadu. Abunaser řeší postavení substance dané ve dvojím modu predikace *per prius* podle autentického Aristotela a Porfyria (kap. 1.3). Epochální rozchod s neoplatonismem Al-Kindího je daný tím, že Druhý mistr rozlišuje v modu *per prius* hyparchické postavení první substance a pouze obecnou predikaci druhé substance.

„První substance, tedy individuálně existující jednotliviny, nepotřebují ke svému bytí nic kromě sebe sama. Ale druhé substance, tedy druhy a rody, potřebují ke svému bytí existenci jednotlivin. Z toho důvodu připadá pojem 'substance' nejprve jednotlivinám a pro ně je termín 'substance' vhodnější, než pro univerzália. Jiný způsob uvažování je ale následující. Všeobecné pojmy jsou více substance než individua, protože trvají a nemění se, zatímco jednotliviny se mění a zanikají. Pro obě teorie je jasné, že obě pojetí substance jsou odlišně predikovány v modu *per prius* a *per posterius* vzhledem k tomu, co je míněno. Proto nese termín 'substance' dvojí význam.“ [[73]](#footnote-73)

Al-Fárábí nejprve zdůrazňuje klasické pojetí *per se* pro existující první substanci, která sama od sebe není v žádném vztahu k predikaci. Primát poznání drží reálně existující substance, která tvoří základ kategoriálních určení druhé substance (*die zweiten Substanzen aber, wie die Arten und die Gattungen, bedürfen zu ihrem Sein der Individuen*). Al-Fárábí jasně potvrzuje hyparchické postavení první substance, která zakládá kategoriální predikaci. Existence druhé substance závisí na první substanci. Opět platí, že první impozici významu determinuje hyparchická první substance (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Významy v rámci kategorií, rodu a druhu mají univoční signifikaci proto, že univerzální určení jsou predikována skrze impozici významu od aktuálního bytí jednotlivin. Impozice významu je dána nasvícením zepředu od reálné první substance. Pak je třeba obhájit i další část výkladu *Kategorií*, která řídí predikaci *per prius* a *per posterius* směrem od supozice univerzálních významů. Rody a druhy také vypovídají o substanci kategoriálním způsobem (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Komentář proto pokračuje rozborem univerzální predikace, nyní dané sekundárním nasvícením jsoucna zezadu od univerzálního významu. Z hlediska supoziční predikace dané na úrovni univerzality platí opačné řazení významu v modu *per prius* a *per posterius*, než vzhledem k existující primární substanci (*eine andere Weise der Betrachtung*). Druhá část citátu považuje obecné pojmy za vyšší stupeň bytí kvůli jejich obecnosti a nepomíjivosti (*die allgemeinen Begriffe der Substanzen sind... des Namens „Substanz“ würdiger als die Individuen*). Tím je dána kompletní struktura kategoriální predikace oběma směry: jak od hyparchické impozice významu, tak od univerzální supozice významu. Ontologický primát první substance jako přirozeně existující věci potvrzuje Al-Fárábí na mnoha dalších místech, například v rozboru Aristotelových *Kategorií* (*Qātiguriās*). Z hlediska Averroesovy „meta‑fyziky“ je klíčový zejména závěr tohoto spisu, který shrnuje celé zaměření Aristotelovy filosofie skrze nasvícení zepředu daném skrze zkoumání reálné substance.[[74]](#footnote-74) Realismus opřený o první substanci je jasně vidět zejména z první kapitoly spisu Kit*āb* Al‑Ḥurūf analyzující pojem „bytí“ (wuğūd). Bytí je primárně dané určením existující substance. Metafyzickou abstrakci zakládající jednotu jsoucna pro první vědu tvoří druhá substance v rámci kategoriální predikace *per prius*, k níž jsou vztažena akcidentální určení *per posterius*. Význam lze vztáhnout k bytí druhé substance až sekundárně. Esencialita věci se predikuje pomocí druhé intence (ma'qūl *ṭh*ānī, second intelligibile) a je dána pouze v mysli (Menn 2012, 60). Citovaný komentátor se domnívá, že důraz na prioritu existující substance souvisí s Al-Fárábího kritikou arabských myslitelů kolem Al-Kindího ovlivněných neoplatonskou interpretací Aristotela. Abunaser v nové podobě opakuje spor Porfyria s neoplatoniky, který vedl Týrského filosofa k nepředpojaté četbě spisu Kategorie (kap. 1.3). Podobnou četbu původního významu Aristotelových spisů provedl Al-Fárábí pro tehdejší neoplatonskou falsafu. Al-Fárábího spisy systematicky rozebírající Aristotelovu filosofii jasně naznačují celkový postup zkoumání od fyziky, přes meteorologii, až k božské vědě zvané metafyzika. Druhý mistr odmítal emanační tezi knihy Liber de causis, podle níž věci existují jen do té míry, nakolik trvale dostávají existenci od Prvního Bytí.[[75]](#footnote-75) První filosofii dělí na tři základní části podle Aristotelova spisu *Metafyzika*: existující substance vnímané smysly; první principy myšlení a postup vědeckého dokazování; rozbor nemateriálních entit v rámci první filosofie vztažené k Prvnímu Bytí (Fakhry 2002, 46–47). První substance stojí v řádu aktuálního bytí výš než univerzália, která vystihují pouze esenciální určení věci dané v mysli. První filosofii tvoří vědění oddělených, nemateriálních prvních substancí existujících za sublunární fyzikou materiálních substancí. Tuto základní formu substanční a kosmologické predikace *per prius* vázanou na první substanci převzala latinská scholastika od údajného Al-Fárábího spisu *De ortu scientiarum*. Superiorita substance je vázána na bytnost (*massa*) supralunárních kosmických sfér, které existují v nejbližší blízkosti Stvořitele.[[76]](#footnote-76) Tyto hvězdné substance mají nepomíjivý charakter díky intelektuálně založenému bytí. To je kauzálně dáno od zcela oddělené První příčiny existující nutně a tím i *per se*. Kanonická teze ztotožňuje primát substance se studiem první filosofie jako poznání hvězdné sféry určené „pátým elementem“ (*caelum est materia quinta; De ortu scientiarum* IV, p. 23.33), tj. inteligentní látkou kosmických sfér. Klíč k poznání Prvního hybatele představuje fyzické a metafyzické studium reálně existující substance (materiální nebo kosmické) jako primárního zdroje poznání, kauzality a na ně navázané kategoriální predikace. Tento projekt metafyziky později obhajuje Averroes. Al-Fárábí zdůrazňuje zásadní oddělení všech ostatních sfér včetně činného intelektu (*intellectus agens*) od Prvního Hybatele. Rozbor školy prvního averroismu ukáže, že v této linii první filosofie je nemožná jak objektivita, tak i spekulativní ontoteologie. Nová forma aristotelismu odmítla demiurgický diakosmos, protože mezi první a druhou substancí nemůže být žádný mezistupeň typu neoplatonského diakosmu, v němž hypostázované vlastnosti prvních substancí existují před vznikem reálných těles. Jsoucno třetího druhu by zničilo celou stavbu opřenou o „meta‑fyzickou“ realitu materiálních a nemateriálních prvních substancí existujících aktuálněa *per se*. Metafyzika autentického aristotelismu nemůže vytvořit *tertium ens*, protože má buď první substance, nebo jejich obecnou predikaci ve formě druhých substancí daných kategoriálně v intelektu. Aristotelismus tvrdí, že pravda je určena kategoriálně a je dána pouze v mysli (kap. 1.3). Poznávací soud zakládá univerzální podobnost mysli s reálnou a individuální první substancí. Žádný univerzální význam se nemůže vyskytovat ve světě prvních substancí, například na způsob neoplatonského diakosmu. Protože aktualita jednotliviny patří první substanci dané reálně a *per se*, pak se musí odlišit bytí jsoucna od reprezentace v mysli. Druhá substance také existuje v modu *simpliciter*, protože je vzata v univerzálním významu. Kategorie predikují jednotu jsoucna v modu *per prius* vzhledem k univerzální druhé substanci. Hledanou univocitu kategoriální výpovědi a první vědy ale zajišťuje hyparchický vztah k první substanci, který druhá substance zrcadlí na úrovni kategoriální signifikace a predikace.

S neoplatoniky však Al-Fárábího spojovalo jedno místo Aristotelovy *Metafyziky* VI.2, kde se nacházejí pohromadě obě určení pravdivosti jsoucna: kategoriální i transcendentální. Kniha *Epsilon* vyjmenovává ve druhé kapitole různé způsoby, v nichž se bytí predikuje, s výslovným odkazem na vztah bytí k pravdě a nebytí k nepravdě (τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος) a na vztah ke kategoriím (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), včetně dalších způsobů jako je substance a akcident, aktualita a potence (*Met*. 1026a33–b2). Pravda patří podle tohoto výkladu *Metafyziky* k primárním určením jsoucna přímo a bez zprostředkování skrze konceptuální poznání. Pravda má charakter hypostázované jsoucnosti a je vyvázána ze schématu predikace prováděné skrze logický a vědecký soud. Předchozí kapitoly ukázaly, že toto imanentní určení pravdy jako analogické podobnosti s bytím Jednoho rozvinul neoplatonismus pozdní antiky. Alfarabius pokračuje i v této linii, která se snažila smířit celkovou linii Aristotelovy a Platonovy filosofie, což ukazují mnohá jeho díla. Spis *Kitāb al-Ḥurūf* sleduje v otázce pravdy také neoplatonskou linii aristotelismu a potvrzuje dvojí určení jsoucna (*mawj*ūd) jako aktuálního a jako pravdivého.[[77]](#footnote-77) Pravdivost podle citovaného místa *Metafyziky* VI.2 se nějak přímo dává i v první substanci. Neoplatonské pojetí pravdy ji chápe jako univerzální hypostatickou formu v rámci analogické jednoty diakosmu. Pak predikuje toto univerzální bytí k nižším demiurgickým formám daným taktéž univerzálně a analogicky. Rozbor Aristotelovy filosofie v díle *Kitāb al-Ḥurūf* integruje do určení jsoucna jako pravdivého i druhou definici pravdy podle citované *Met*. VI.2, která je založena na neoplatonském pojetí predikace *per prius*. Al-Fárábí považoval ve shodě s tehdejší tradicí za autentické dílo Stagirity i oba pseudo-aristotelské spisy kompilující *Enneády* (Fakhry 2002, 77). Obě pojetí pravdy jsou neslučitelné. První je dáno nasvícením smyslu jsoucna zepředu od poznání první substance; druhé je dáno nasvícením zezadu od bytí autonomních forem sdílených ve formě přímého eidetického náhledu. Pravda v neoplatonském schématu není adekvace mysli a reality daná kategoriálně, ale je dána jako přímá iluminace intelektu od světa vyšších forem. Primární postavení první substance a hyparchické kategoriální predikace druhé substance stálo v rozporu s aristotelskými výklady podle korpusu *Plotiniana Arabica*.[[78]](#footnote-78) Dílo *Kitāb al-Ḥurūf* proto hraje v dějinách Západu podobnou roli jako Simplikiův komentář *Kategorií* (kap. 1.3.1). Al-Fárábí tvrdil, že aristotelská predikace směrem k první substanci je slučitelná s neoplatonskou participací směrem k Jednomu. Tento druh pravdy je však třeba vyloučit z úrovně nejvyššího rodu bytí u neoplatoniků.

Aristotelský univerzální význam je dán v predikativní formě *per prius*, tedy jako produkt lidského myšlení. Impozice významu v univerzáliích je druhotná vzhledem k bytí první substance. Aristotelské dílo *První analytiky* tuto tezi podává vylučovacím výrokem. Buď jsou univerzália v modu *per posterius*, nebo vůbec neexistují (τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον, *Anal. prior.* 402b7‒8). Abunaser proto odmítl nárok neoplatonismu na novou formu kategoriální predikace. Důvod Abunaserova rozchodu s neoplatonskou školou Al-Kindího ukázal výše uvedený citát přesně rozlišující významy toho či onoho směru predikace podle spisu *Kategorie* (*Cat*. 2a11–16). Abunaser stejně jako Porfyrius přesně odlišuje rozdílnou predikaci *per prius* a *per posterius* v modu impozice kategoriálního významu buď od první, nebo od druhé substance. Buď provádíme impozici významu od první hyparchické substance nebo provádíme supozici univerzálního významu od druhé substance. Ale pak se zásadně změní pořadí predikace *per prius* a *per posterius*. Substance jako obecný pojem stojí výše než pomíjivé individuum, a to z důvodu trvalosti nemateriální formy. Supozice může naplnit smysl neoplatonské predikace v univerzálním modu *per prius*. V supozici rodových a specifických významů je možné provést dělení univerzálních významů podle *Isagoge* a tím porovnávat univerzálie mezi sebou v modu adekvace. Ale z hlediska impozice významu od první substance platí, že univerzální forma kategoriální predikace vyhovuje základnímu požadavku neoplatonské predikace *pros hen* pouze v modu aristotelské predikace univerzálií daných *per posterius*. Hypostázovaná neoplatonská substance se predikuje podle náhledu zezadu, tedy skrze supoziční predikaci. V modu druhé substance dané univerzálně a *per prius* je proto možná a pravdivá i univerzální signifikace *ad unum* daná v rámci neoplatonismu. Substance je nahlížena z hlediska univerzálního určení jsoucna daného vzhledem k jednotě forem vztažených k Jednomu a k Dobru. Ale tyto formy nemají ontologické priority „reálně“ existujících substancí jako v neoplatonismu. Existují dva odlišné náhledy smyslu (*Bezugssinn*) dané kategoriální predikací, která je určena buď impozicí nebo supozicí. Primární postavení reálně existující první substance jako nehybného hybatele je dáno podle *Metafyziky* *Lambda*. Jeho modus *per prius* není dán v řádu univerzální predikace, ale jedinečné a aktuální reality. Abunaser importoval důrazem na oddělené bytí Jednoho pod Aristotela do islámského aristotelismu teologickou otázku *creatio ex nihilo* známou od byzantského myslitele Jana Filopona. Alfarabi upravil kategoriální predikaci vzhledem k primátu první substance. Zaměření na aktuální substanci podložené komentářem hlavních pasáží z Aristotelova korpusu tvoří základ Abunaserovy filosofie. Jeho anti-platonské zaměření potvrzuje rozbor *Met*. IV.7 a *Anal. Post*. II v díle Kit*āb* al-Ḥurūf (Menn 2008, 91). Druhý mistr použil odlišné postavení predikace *per prius* a *per posterius* v modu hyparchické impozice a univerzální supozice, k tomu aby spojil aristotelské a neoplatonské určení substance. To je geniální výkon srovnatelný v myšlením Porfýria a Boethia. Metafyzické pojetí pravdy řídí predikace *per prius* daná od reálné první substance až k nehybnému Hybateli. Pokud se ovšem podíváme na svět okem mystického ilumináta, pak neoplatonsky predikujeme sestupný nebo vzestupný řád forem daných v kategoriálním modu Aristotelovy predikace platné pro univerzální významy (*Cat*. 2a15–16). Pak platí, že neoplatonsky definované nejvyšší rody jsoucna do sebe zahrnují i eideticky poznané univerzální významy a pravdivost. Ale do neoplatonské supozice určující pořadí kategoriální predikace od obecných významů není dosazena aktuální první substance, ale potenciální univerzální význam daný pouze v mysli. Řád reality a řád predikace je ve filosofii Al-Fárábího jasně odlišen, což zrušil neoplatonik Avicenna a obnovil aristotelik Averroes. Oba filosofové se považovali za autentické žáky Druhého mistra. Tuto gigantomachii Avicenny a Averroese o dědictví Al-Fárábího metafyziky převezme latinská scholastika.

Nasvícení od první substance má zásadní charakter, který ukazuje na budoucí interpretaci metafyziky, která se začala ubírat dvěma nesmiřitelnými směry.[[79]](#footnote-79) Al-Fárábí zavedl ve falsafě novou dráhu předchůdného náhledu (*Vor‑blickbahn*). Dvojí vztah ke smyslu jsoucna (*Bezugssinn*) určuje základní hermeneutický způsob, „jak“ (*Wie*) vzniká náhled na celek jsoucna (kap. 1). Bytí substance dostává smysl z hlediska kategoriálního určení *per prius* daného dvojím způsobem: aristotelsky-substanciálně a neoplatonsky-formálně. Obě formy predikace jsou pro Al-Fárábího rovnocenné vzhledem ke dvojímu určení pravdy daného v *Metafyzice* VI.2. Ale v žádném případě nejsou ani totožné, ani zaměnitelné, dokonce ani v modu nějaké analogie. Obojí pojetí pravdivosti legitimují spisy *Metafyzika* a *Kategorie*, ale pokaždé v jiném řádu myšlení determinovaném buď kauzalitou reálné věci nebo obecnou signifikací druhé substance. Modus impozice a supozice vytváří tu či onu formu predikace *per prius* a *per posterius*. Následovníci Druhého mistra postupovali stejně rozporuplně jako následovníci Porfyria, kteří nepochopili přesná rozlišení jeho výkladu *Kategorií*. V prostředí perské falsafy formované školou Al-Fárábího vznikla nová ambivalence substance, kterou završí Avicennův model metafyziky směrem k neoplatonismu a Averroes směrem k aristotelismu. Avicenna vzal univerzální pojetí predikace v modu *per prius* a po vzoru neoplatonismu zrušil oddělený charakter první substance. Avicenna, latinský avicennismus a pozdější objektivita vytvořila nový model Jamblichovy analogie spojující první a druhou substanci do nového jsoucna třetího druhu. Na latinském Západě vytvořil tento synkretismus pravdy a hyparchického postavení první substance nový směr, pro něž volíme termín „druhý averroismus“. Druhý směr scholastiky inspirovaný Averroesem definuje pravdivost jako vztah podobnosti univerzálního myšlení vzhledem k individuální první substanci. První substance je pravdivá až v modu lidského poznání, protože to sice existuje *simpliciter* v mysli*,* ale ne *per se* jako první substance v realitě. Tento směr Abunaserovy filosofie obhájil Averroes proti Avicennovi a na latinském Západě jej aktualizoval tzv. „první averroismus“. Ambivalence pravdy napojená na dvojí impozici významu *per prius* a *per posterius* pro první a pro druhou substanci vytvořila nové *Lichtung* pro další směřování západní metafyziky. Aristotelik Averroes zásadně nemůže přijmout Avicennovu metafyziku v univočním a sofistickém modu *ens inquantum ens*, protože jí chybí hyparchická predikace vzhledem k první substanci. Abstraktní význam daný v pouze v mysli nemůže založit první vědu vztaženou k jednotě reálného jsoucna. Aristotelik Siger z Brabantu viděl základní omyl avicennistické metafyziky postavené na objektivní abstrakci, protože byl a je nejlepší komentátor Averroese na latinském Západě. Oba příklady dalšího kola gigantomachie o substanci ukazují, že určení substance a celé metafyziky se dostalo na zásadní dějinnou křižovatku hned na samém počátku samostatné západní filosofie, kterou ve falsafě založil Druhý mistr.

### 2.1.1 Vznik nového vidění světa

Zásadní rozlišení dvojí dráhy metafyzického náhledu později zvané *resolutio* produkovalo nové *Lichtung* pravdy a nepravdy dané v dějinách západní metafyziky. Základní událost nové metafyziky je založena na subjektivním *factum*. Reálná první substance zanikla, aby uvolnila místo metafyzickému myšlení, které vytvořil moderní subjekt. Dvojnásobně skryté bytí přisunuje subjektivně určené jsoucno jako „reálnou“ (tj. objektivní) substanci do metafyzického myšlení (*Ge-Stell*, kap. 1.2). Pole zjevování jsoucna vzniklo v poznávajícím subjektu Západu díky události bytí (*Ereignis*) spojené s myšlením autentického aristotelského proudu falsafy. Ale myšlení falsafy je determinováno novou podobou pravdy a nepravdy zakotvenou skrze antické neoplatoniky (*Irrtum*). Nová podoba myšlení odpovídajícího na výzvu bytí jsoucna je dána zapomenutím bytí (*Seinsvergessenheit*) již v pozdní antice (kap. 1.3.2). Tato cesta ke jsoucnu byla kodifikována ve falsafě, která nasměrovala Západ na cestu objektivní formy pochybení a iracionality (*Irre*). Hermeneutika musí v díle Druhého mistra najít místo a událost, kde se *Lichtung* objektivity dalo v nové podobě. Transformace poznání se týká definice intelektu v Aristelově díle *De anima*. Al-Fárábího spis je zásadně ovlivněn pojednáním o intelektu (*De intelellectu*) od aristotelika Alexandra Afrodisiase. Toto pojednání navazuje na jeho spis *De anima liber cum Mantissa,* v němž Afrodisias oddělil smyslové poznání od intelektuálního poznání. Výklad intelektu je zasazen do hierarchie kosmických oddělených inteligencí. Primární kauzalitu zajišťuje nikoliv materiální věc poznaná smysly, ale celková architektura kosmických inteligencí. Alexandr dal primát aktivní složce intelektu angažovaného ve výkonu lidského myšlení zvnějšku.[[80]](#footnote-80) Na prvním místě stojí kosmický činný intelekt. Materiální intelekt (νοῦς ὑλικός) je oddělený od smyslového poznání. Tento individuální intelekt je aktualizován skrze oddělený činný intelekt kosmických sfér (νοῦς ποιητικός), který v nás působí skrze individuální poznání takto získaného intelektu (νοῦςἐπίκτητος). Struktura porozumění má neoplatonský charakter a odděluje smyslovou a intelektuální složku poznání v duši skrze centrální postavení materiálního intelektu. Jeho receptivní charakter je v modu intelektuální iluminace primárně nasměrován k trvale aktuálnímu *intellectus agens* kosmických sfér. Proto je Alexandrův hylický intelekt zásadně oddělen od smyslového poznání. Citujme Afrodisiovu definici odděleného materiálního intelektu, která tvoří jádro dalších sporů.

„Materiální intelekt nepoznává věci, které existují skrze tělo (νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων), protože není ani schopnost těla (οὔτε σώματος δύναμις ὤν), ani na něj nelze materiálně působit skrze tělo, ani není nějaká věc existující v aktualitě, ani nemá potencialitu danou v rámci jednotliviny (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμνον). Je sám o sobě pouze čistá potence (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς) pro entelechické zaměření života a duše dané schopností přijmout formy a myšlenky.“ [[81]](#footnote-81)

Alexandrovu definici materiálního intelektu jako oddělené intelektuální potence dané v podobě hypostáze nebo substance převezmou všechny verze averroismu. Averroes ji naopak odmítl z naprosto zásadních důvodů, které vycházejí z výkladu Druhého mistra (kap. 2.4.2). Nasvícení materiálního intelektu zezadu od hypostázovaných inteligibilních forem pro něj bylo nepřijatelné. Aristotelik Al-Fárábí nemohl přijmout Alexandrovu definici materiálního intelektu jako intelektuální potence oddělené od smyslového poznání. Alexandrův model poznání je zásadně dualistický. Materiální intelekt produkuje nemateriální univerzální poznání tím, že je oddělený od smyslů, aby tím zajistil nemateriální poznání. Alexander není neoplatonik, proto neoddělí intelekt v člověku jako samostatnou substanci. Tento aristotelik uznává podle *De anima*, že koncepty existují pouze v potenci a jsou čisté nemateriální a potenciální stavy mysli (δύναμίς τις ἁπλῶς) dané mimo substanci (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμενον; *De intellectu* 107.17). To má Alexander v podobě čistě potenciálního intelektu, ale udělal z něj oddělenou substanci. Alexandrův částečný návrat k Aristotelovi vytvořil pro Západ novou figuru *intellectus materialis*, která zásadně ovlivní další vývoj sporu o průběh poznání.

Podívejme se na nové *Lichtung* západní metafyziky, které formuje spor o budoucí objektivitu. Alfarabius sleduje ve svém komentáři *De anima* aristotelskýscénář poznání podle *De anima* III.4‒8 daný nasvícením jsoucna zepředu od smyslově poznané první substance. Jeho komentář proto odmítne Alexandrův dualistický výklad daný v neoplatonském schématu. Kritický aristotelik se ptá na hermeneutický způsob, „jak“ (*Wie*) jsou v receptivní složce intelektu aktualizovány nemateriální poznané formy. Al-Fárábí klade sobě a nástupcům tuto zásadní výzvu.

„Vzhledem k tomuto způsobu je třeba si ujasnit, jak se formy existujících věcí dostanou do toho intelektu, který Aristoteles v knize *O duši* nazývá «možný intelekt».“ [[82]](#footnote-82)

Nová forma pasivního intelektu u Alfarábího se liší od Alexandrova materiálního intelektu odděleného od smyslů tím, že nasvícení poznání jde zepředu, od reálných věcí ve světě. Na rozdíl od Alexandra integroval Al-Fárábí celkové zaměření Aristotelovy metafyziky do procesu poznání. Alexandrův materiální intelekt se v učení Druhého mistra zásadně proměnil. Definice poznání přešla od popisu neoplatonské architektury inteligencí k aristotelské fenomenologické pozici zkoumající vznik nemateriálních forem v lidském intelektu. Bez poznání reálného světa by nevznikla kategoriální impozice významu. Díky nasvícení receptivního intelektu od smyslové zkušenosti vzniká nová definice poznání, které je oddělené od smyslů a je aktualizováno pomocí abstrakce. Postup nasvícení v Aristotelově spise *De anima* ukazuje, že nemateriální formy intelektu vznikají na základě smyslových forem. Smyslově založené poznání jde cestou aristotelské abstrakce produkované v rámci druhé intence (ma'qūl *ṭh*ānī, *intellectum secundum*). Tato forma recepce svou potencialitou zakládá proces abstrakce. Poznané formy v intelektu se díky abstrakci zásadně liší od vyššího typu poznání, které substanční *intellectus agens* provádí na úrovni nemateriálních kosmických inteligencí a forem. Receptivní poznání nejde primárně k aktuálním kosmickým formám v modu přímého náhledu skrze iluminaci. Poznání je podle Aristotela determinováno smysly a na intelektuální úrovni probíhá skrze abstrakci danou v receptivním intelektu.

Latinský překlad výše uvedené pasáže od Dominica Gundissalina (asi †1190) z Toledské překladatelské školy nazývá tuto receptivní složku intelektu termínem *intellectus in potencia*.[[83]](#footnote-83) Výklad Druhého mistra se proto ptá po podstatě Aristotelova pasivního intelektu (*intellectus in potencia*), ale neurčuje tuto podstatu jako neoplatonskou esenci. Druhý mistr ve shodě s logikou výkladu tří částí *O duši* postupující od smyslového poznání k inteligibilnímu (*De anima* II a III) se ptá, jak intelekt pracuje, když poznává. Al-Fárábího verze *De intellectu* zakládá nové pole zjevování jsoucna vázané na definici *intellectus possibilis* definovaném v rozporu s Alexandrem. Receptivní intelekt se stal potenciálním přímo v jednotlivém člověku, což citovaný Alexander výslovně odmítl (νοῦς οὔτε διὰ σώματος). Abunaserova definice receptivního intelektu jej chápe v souladu s *De anima* jako schopnost abstrakce esencí a forem z materiálních věcí (*abstrahere quiditates omnium que sunt, et formas eorum a suis materiis,* ed. Gilson, p. 117.86‒87). Abstrahované formy jsou nejprve receptivně přijaty do možného intelektu (*ponere omnes illas formam sibi ipsi*) a následně v aktivní části intelektu jsou formovány do inteligibilní formy poznání (*vel formas sibi ipsi*; ed. Gilson, p. 117.87–88). Smyslové formy přešly do intelektu skrze odpovídající recepci nemateriálních forem. Definice receptivní schopnosti duše určuje novou hermeneutickou perspektivu náhledu (*Vor‑blickbahn*) podle poznání daného nasvícením zepředu, od reálné věci vnímané smysly. Lidský intelekt se liší od aktivního intelektu hvězdných sfér (*intellectus agens*) tím, že je vázaný na proces abstrakce a na recepci smyslových forem skrze *intellectus in potencia*. Hlavní roli v definici receptivního intelektu už nehraje dedukce forem podle *Liber de causis*, ale reálný průběh poznání podle Aristotelovy *De anima*. Abunaserovo pojednání o intelektu zdůrazňuje podle *De anima* zásadní úlohu pasivního intelektu v procesu abstrakce. Smyslové poznání je nejprve recipováno v nemateriálním lidském intelektu a tato syntéza umožňuje poznání. Středovou pozici (*medium*) v procesu poznání získal lidský intelekt aktivizací zepředu, od existující materiální substance poznané skrze novou formu potenciálního intelektu. Jedině pasivní, potenciální a tím i plně receptivní schopnost intelektuální duše v existující osobě jako aktuální první substanci zajistí, že duše se stane plně otevřenou pro veškeré poznání. Latinská scholastika tuto tezi zná v termínu „duše je nějak vším“ (*anima est quodammodo omnia*) podle originálního tázání Aristotela (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Druhý mistr postupuje v případě výkladu *De anima* stejně prozíravě a pečlivě jako v případě výkladu *Kategorií*. Nejprve etabluje původní aristotelský výklad poznání, který vezme za svůj a pak se tento postoj snaží smířit s neoplatonskou školou. Aristotelská definice sleduje expozici poznávacího procesu prostřednictvím nasvícení zepředu. První krok poznání musí být proveden formou kategoriální impozice, jinak není korespondence intelektu a reality. První krok poznání musí být proveden formou kategoriální impozice. Následně Alfarabi nastiňuje dovršení poznání v podobě supozice, kdy platí neoplatonský scénář nasvícení intelektu od kosmických forem. Aristotelská definice poznání daná nasvícením zepředu byla ve druhém kroku doplněna neoplatonským scénářem nasvícení smyslu jsoucna zezadu. Proces poznání běží v tomto případě skrze efektivní působení vyšších nemateriálních forem daných jako plně aktivní kosmický intelekt (*intellectus agens*). Alfarabius s neoplatoniky tvrdí, že obecné formy existují potenciálně už v materiálních věcech. Ale jako aristotelik prohlašuje, že bez činnosti abstrahujícího intelektu založeného smyslově by tyto formy nebyly aktualizovány.

Nauka o intelektu sleduje logiku výše uvedené dvojí impozice a dvojího poznání, která smiřuje metafyziku Aristotela a Platona. Ale spojení obou metafyzik je možné jen tehdy, pokud se najde střední člen poznávacího soudu, který propojí materiální smyslové a nemateriální intelektuální poznání. Alexandrův výklad v tomto zásadně bodě selhal, což Al-Fárábí jasně viděl a opravil v nově zavedeném pojmu *intellectus in potencia*. V tomto klíčovém bodě pro vývoj objektivity se Alfarabius odděluje od platonizujícího Alexandra. Alfarabia správně pochopil jeho nejlepší žák a brilantně rozvedl mistrovu teorii. Averroes poznal epochální význam druhé části citované Afrodisiovy definice materiálního intelektu, totiž jeho čistou potencialitu danou nemateriálně (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς). Nové určení receptivního intelektu daného nemateriálně zavedl Alexandr, ale oddělil jej od těla. Jeho objev viděl Al-Fárábí jako klíčovou složku specificky lidského poznání, ale v souladu s Aristotelem tento nemateriální intelekt napojil na tělesné poznání. Druhá intence (*ma’qūl ṭhānī*, *intellectum secundum*) aktualizuje tuto receptivní složku intelektu. Nové pojetí receptivního intelektu odděluje Al-Fárábího a Averroese od neoplatonského schématu poznání, které charakterizuje avicennovskou modernu a současnou západní postmodernu. Exegeze *De anima* sleduje reálný a aktuální akt vidění místo neoplatonské mytopoetiky. Popis reálného aktu vidění oddělil Alfarabiovu exegezi spisu *De anima* od Alexandrova *De intellectu*. Spojení pasivního intelektu jak se smysly tak s aktivním intelektem popisuje klíčová část traktátu skrze analogii s procesem vnímání osvětlené barvy, kterou najdeme i v jiných Al-Fárábího traktátech (Geoffroy&Steel 2001, 39). Afrodisias oddělil materiální intelekt jako čistou potenci intelektu od smyslového poznání.[[84]](#footnote-84) Proto nepotřebuje žádnou mediaci mezi slunečním paprskem a ozářenými věcmi. Sluneční paprsek způsobuje poznání přímo a tím způsobuje i poznání barev. Tento způsob je vyjádřený v uvedené citaci Alexandrova *De intellectu*. Citát vyjadřuje plnou soběstačnost a nadřazenost světla dávajícího sebe i viděné barvy (αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ; *De anima liber cum Mantissa*, p. 111.32). Věci vidíme pouze skrze sluneční paprsek a přímo poznáváme v duši skrze hypostázovaný intelekt. Moderní poznání je dáno skrze intelekt, který v nás kauzálně produkuje poznání tím, že je oddělený od těla (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν; ibid, 111.34). Tento externí intelekt v těle pracuje na kartesiánský způsob (ὁ θύραθεν νοῦς, ibid). Poznání dává intelekt darovaný zvnějšku či karteziánsky oddělený od těla, který tvoří základní příčinu našeho poznání (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν; ibid. 111.34). Nasvícení smyslu jsoucna jde zezadu od darovaného intelektu (*intellectus adeptus*), proto nepotřebuje smysly poznanou věc k aktualizaci receptivního intelektu. Alexander zakládá epochální slepotu nové formy metafyziky způsobující zatmění první substance, kterou plně rozvine avicennistická škola latinských *Modernorum*. Alfarabius má aristotelské pojetí abstrakce zakládající intelektuální poznání skrze mediaci smyslového poznání. Proto nemůže přijmout mytopoetický model intelektu jako neoplatonského slunce, které přímo nasvěcuje materiální věci a nemateriální intelekt. Alfarabius vidí Alexandrův omyl jako typickou neoplatonskou zaslepenost intelektem-sluncem. Jeho žák Averroes kritizuje Avicenovu metafyziku kvůli tomuto zásadnímu omylu (*obscurity*). Averroes považuje projekt první filosofie Avicenny za zásadně chybný (kap. 2.4.1). Abunaser je první myslitel Západu, který pochopil, že Alexandrovo pojetí poznání je fundamentálně slepé k výskytu reálné hylemorfické substance, protože ji nemá jak poznat v jí vlastním způsobu hyparchické existence. Mysl iluminátů je oslepena zářením ideje a akademicky vzdělané Fúrie je vedou do intelektuální temnoty. Viz pohyby zajatce v Platonově mytopoetické jeskyni (kap. 1). Adaptovaný intelekt neoplatoniků falsafy (*intellectus adeptus*) je spojen s mytopoetickým diakosmem skrze analogický modus nemateriality a skrze subsistentní formy. Komentář Druhého mistra staví proti Alexandrovi aristotelský výklad *De anima*. Ten je založen na mediaci pomocí středního členu soudu, stejně jako to mají *Druhé analytiky* pro vědecké poznání skrze deduktivní soud. Nové schéma sleduje působení reálné kauzality na process poznání. Alfarábí zavedl do schématu poznání nutný střední člen (*medium*) zajišťující mediaci mezi smysly a intelektem, aby poznání mohlo proběhnout z materiálního do nemateriálního modu. Takto provedená impozice zajišťuje zprostředkování mezi smysly a intelektem a tím umožňuje přechod poznání z hmotného do nehmotného modu. Toto spojení sleduje skutečnou kauzalitu, která aktualizuje duši k získání adekvátního poznání skutečného světa.

První západní definice *intellectus possibilis* vzniká díky aristotelskému přechodu mezi smyslovým a intelektuálním procesem poznání. Protože se oba způsoby zásadně liší (individuálně-materiální, univerzálně-nemateriální) pak musí být mezi nimi nějaký prostředník, který tuto mediaci provede pomocí kauzálně daného působení. Spis *Druhé analytiky* postuluje pro pravdivé poznání mediaci pomocí středního členu soudu. Kauzalita existuje mezi věcmi v reálu a současně ji univočně vyjadřuje střední člen demonstrativního soudu (τὸ μέσον, *medium*).[[85]](#footnote-85) Možný (a tedy pasivní) intelekt stojí ve středové pozici tím, že medializuje poznání materiálních věcí poznaných smysly. Stejnou zprostředkovatelskou roli hraje v kosmu diafanum, které přenáší sluneční paprsek prostorem až k aktu vidění. Oko pasivně vnímá barvy, které jsou aktualizované na ploše těles. Poznání barvy tělesa je dané proto, že plochu osvítí slunce, jehož paprsek putuje průsvitným prostředím (*diaphanum*). Barva má potenciální charakter, protože sluneční paprsek aktualizuje potenci barvy na tělese skrze mediaci. Těleso samo od sebe existuje a my je poznáváme jako barevné. Spis *De anima* toto schéma zakládající smyslové poznání uplatňuje na nemateriální poznání prováděné skrze pasivní a aktivní schopnost intelektu v duši.[[86]](#footnote-86) Citovaná pasáž *De anima* o dvou složkách intelektu (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15) bude hrát zásadní roli v Averroesově díle CMDA. Poznání duše pasivně vnímá vnější věc a aktivně produkuje nemateriální koncept. Zavedení diafanum do schématu poznání má zásadní charakter, protože spojuje smysly a intelekt. Jedině za této podmínky je možná předešlá Aristotelova definice duše. Citujme brilantní výklad *De anima*, který ve falsafě plně rozvine Averroesův spis CMDA a na latinském Západě až Blundova škola. Al-Fárábí čte spis *De anima* podle intence Aristotela, tedy od druhé knihy ke třetí. Moderna jej čte zcela nekriticky, tedy od konce k začátku. Druhý mistr nepřeskočil analýzu smyslového poznání v *De anima* jako mytopoetičtí neoplatonikové a postmoderna. Proto přesně vidí roli diafanum v procesu poznání smyslů a intelektu.

„Principem se stává ona schopnost vidění (průzračnost), která pochází od slunce. Skrze diafanum se pohled oka stává aktuálně vidícím, zatímco předtím se vidělo jen potenciálně; a skrze diafanum se také viděné, které předtím bylo viděno jen potenciálně, stává skutečně viděným. Tímto způsobem se entitě nazývané „možný intelekt“ dostává podobné vlastnosti, jako má aktualizovaná schopnost vidění vzhledem k potenciálnímu vidění jako takovému.“ [[87]](#footnote-87)

Poznání je přirovnáno k procesu vidění, v němž se aktualizuje individuální schopnost vidět. Abunaser aristotelsky konstatuje, že kauzalita vidění je dána skrze vnější působení světla na oko (*wodurch der Blick actuell sehend ward*). Podobným způsobem dochází k aktualizaci poznání v intelektu. Ale intelekt je primárně nemateriální a pasivní schopnost duše a proto musí být poznání od smyslů nějak zprostředkováno. Abužnaser definuje proces abstrakce dané v receptivním intelektu na základě aktu vidění, kde běží dva procesy mediatizované skrze zvláštní formu této průzračnosti (*Durchsichtigkeit*, *diaphanum*). Jednak je nasvícena plocha tělesa směrem od kauzálně působícího slunce a jednak běží proces vidění barevné plochy v lidském oku a jeho obecné poznání v intelektu. Diafanum zprostředkuje aktualitu paprsku na plochu tělesa. Tím se stává z potenciálně barevné plochy aktuálně barevná věc. Ve druhém kroku umožňuje naše smyslové poznání této plochy jako nasvícené a barevné. Aktualizace vidění v oku má vzhledem k původnímu aktu ozáření pouze akcidentální charakter, protože je daná mimo nás na nasvíceném tělese. Následná signifikace barvy skrze mentální koncept vybaví tuto smyslovou akcidencialitu potřebnou univerzalitou. Tím je průběh poznání úplný, protože poznání plynule přejde od věci ke smyslům a pak k intelektu v modu aktuality a potence. Citát ukazuje nasvícení smyslu jsoucna v intelektu od reálné věci, což pochopil a brilantně obhájil Averroes proti Avicennovi. Latinský termín *diaphanum* označuje průsvitné prostředí, které zprostředkovává aktualitu paprsku do plochy aktuálního tělesa. Přechod je nutný, protože světlo je aktuální substance a barva je potenciální akcident daný na tělese jako aktuální první substanci. Diafanum také přenáší tuto aktualitu světla do našeho smyslového receptivního orgánu. Oko není světlem, ale vnímá světlo stejně jako plocha tělesa se stává barevnou, když je ozářena světlem. Abunaser objevil zásadní roli diafanum pro lidské poznání, které nesmí být slepé na způsob neoplatonismu oslepeného platonským intelektem-sluncem. Al-Fárábí provedl vzhledem Alexandrovi zásadně nový výklad pasáže *De anima* 430a16–17. Tato pasáž popisuje, jak světlo způsobuje (τὸ φῶς ποιεῖ), že barevné věci dané v potenci se stávají aktuálně barevnými (τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα). Světlo působí na potenciálně dané prostředí, v němž jsou vlastnosti reálných věcí prozatím dány v čisté potencialitě (τὰ δυνάμει ὄντα). Plně potenciální diafanum nemůže vytvořit hypostázovanou formu *hypodoché* jako jsoucna třetího druhu, což měl dialog *Timaios* a po něm neoplatonismus (kap. 1.3.3). Pravý a falešný význam diafanum v procesu poznání zakládá původní *Lichtung* západní objektivity v modu po‑odhalenosti múzické pravdy (*a/létheia*). Archaická hermeneutika musí jít s Pýthií do temné jeskyně, aby správně viděla reálné dění (*Ereignis*) slunečního paprsku. Tato epochální událost byla vytěsněna zapomenoutou mediací moderny (*Seinsvergessenheit*) a chybějící mediace byla nahrazena mytopoetickým simulákrem. Zavedení původní *epoché* zrušilo epochální omyl moderny. Archaický výklad *De anima* sleduje odkryté poznání dané jako metafyzická *alétheia* podle Aristotela. Výklad diafanum určuje průběh poznání podle *De anima* jinak podle Al-Fárábího a jinak podle Averroese. A nutně tím zjevuje epochálně manifestovanou nepravdu danou vytěsněním této mediace v Avicennově neoplatonismu a v budoucích formách objektivity. Definice možného intelektu napojená na diafanum nově zakládá poznání z hlediska fenomenologického způsobu, „jak“ (viz *Wie* Heideggera) vzniká nasvícení smyslu jsoucna. Po zhasnutí mýtu o intelektu-slunci je možné vidět začátek metafyzického pochybení (*Irrtum*), které charakterizuje modernu a postmodernu na latinském Západě.

Novou interpretaci zjevování jsoucna v intelektu převzal latinský Západ v postupných překladech spisu *De anima*.[[88]](#footnote-88) Al-Fárábího komentář k *De anima* spojený s pojednáním o intelektu přeložil do latiny nejspíše Dominik Gundissalinus z Toledské překladatelské školy ve druhé polovině 12. století pod názvem *De intellectu et intellecto*. Toledská škola při překladu uvedené pasáže na rozdíl od přeloženého originálu (ed. Dieterici) vůbec nezmiňuje prostředí, kterým aktualizovaný paprsek prochází.[[89]](#footnote-89) Aktivní intelekt zajišťuje kompletní průběh poznání svou vlastní aktualitou a proto představuje pro neoplatonské toletány jediný princip poznání (*ipsa est principium quod ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu*). Latinský překlad tvrdí, že Al-Fárábí dává primát aktivnímu intelektu, který aktualizuje potencialitu poznávacích forem. Tato věta je správná jen do jisté míry, protože je neúplná. Ze schématu poznání zmizela jakákoliv forma mediace, a dokonce z ní principiálně vypadla i poznávaná externí věc. V originále není účinný sluneční mýtus neoplatoniků, protože poznání vzniká skrze působení diafanum. Al-Farábí sleduje zprostředkování dané pořadím následujících dublet, které přenášejí hmotné a nehmotné poznání.

* Slunce působí v kosmu stejně jako božská *causa prima* působí na úrovni poznání v intelligibilní části kosmu.
* Sluneční paprsek v materiálním světě působí stejně jako kosmický hypostázovaný a plně aktuální *intellectus agens* v lidské duši.
* Fyzické diafanum1 působí ve světě jako *perspicuum*, které přenáší aktuální paprsek skrze prostor na tělesa. Kauzálním účinkem přenášeným skrze *perspicuum* je barva osvětleného tělesa.
* Sekundární proces probíhá na úrovni kognitivního diafanum2, které vnímá barevné těleso smysly a přenáší toto poznání na intelekt. Smyslově poznaná barva tělesa se mění v obecný pojem intelektuálně poznané barvy.
* Druhé zprostředkování probíhá v řadě: receptivní oko (smyslový orgán) – smyslová představivost – receptivní *intellectus in potencia* – lidský *intellectus agens*.

Latinský překlad *De intellectu et intellecto* z Toledské školy byl ovlivněn avicenismem. Překlad jen obecně konstatuje, že potencialita vidění je orientována na aktualitu slunce (*quod tribuit illi ab illo principio*). To není fenomenologický popis poznání, ale pouhé konstatování faktu, že poznáme věci, protože na ně svítí slunce. Klíčové hermeneutický způsob, „jak“ poznáváme, nahradil v překladu neoplatonských toletánů sluneční mýtus moderny. Atribuce světla jako jsoucna třetího druhu představuje zásadní omyl postavený mimo vědecký důkaz *Druhých analytik*. Světlo není univerzální pojem a nemůže přímo působit na intelekt, protože chybí reálná a aktuálně daná kauzalita, která by to mohla způsobit. A intelekt-slunce neexistuje, to je mytický nesmysl *Modernorum*. Světlo je fyzikální substance daná materiálně a poznání je univerzální forma daná nemateriálně, proto je třeba výše uvedený řetěz mediace. Přirozené děje hrají roli první substance a lidské poznání roli druhé substance. Kritické myšlení Druhého mistra vidí reálnou kauzalitu působení světla na poznání. Tuto kauzalitu danou slunečním paprskem a mediatizovanou skrze různorodé diafanum pak Al-Fárábí vezme do pojmové predikace středního členu vědeckého soudu.

Toledská škola vytěsnila diafanum z procesu poznání a změnila světlo na jsoucno třetího druhu. Světlo způsobující nemateriální poznání a intelekt-slunce fungují v toletánské moderně jako dvě jsoucna třetího druhu. Těmto dvěma neexistujícím entitám dala moderna eficientní kauzalitu v mytopoetickém poznávacím procesu a tak vytvořila dvojí zásadní omyl v modu epochálního *Irrtum*. V moderním výkladu poznání kompletně zmizela mediace daná v originálním schématu poznání Aristotela a Druhého mistra. Zásadní zprostředkující úloha diafanum v latinském překladu byla nahrazena vyzařováním paprsků od slunce (*comparacio irradiacionis*). Teorie poznání jako komparace daná v Toledské škole neobsahuje mediaci skrze diafanum, která má v originále Druhého mistra naprosto klíčový význam. Neoplatonské schéma poznání dané přímým nasvícením celku jsoucna nepotřebuje žádného prostředníka. Sluneční korpuskule jsou dané ve formě substance třetího druhu a díky jejich jasnosti a aktualitě přímo působní na intelekt. Paprsek je aktuální první substance a ta v nás způsobuje potenciální poznání dané univerzálně. To je z hlediska aristotelismu naprostý nesmysl, protože nemateriální intelekt nemá jak přijmout fyzikální paprsek slunce. Schéma přímého nasvícení intelektu v chybném překladu Toletánů patří neoplatonskému Avicennovi, ale ne aristotelskému Al-Fárábímu. Tímto způsobem vznikla v Toledu nová figura latinského Alfarabia. Pro hermeneutiku sledující tragické dějiny objektivně slepé moderny je zřejmé, že mytické schéma poznání Toledské školy skrytě vedou bohyně Pomsty . Sluneční mytopoetika platonské jeskyně a intelektu přešla na latinský Západ skrze Avicennu. Připomeňme původ řeckého slovesa „vědět“ jako dokonaného aktu vidění, což zakládá původní *Ereignis* západní metafyziky v Platonově podobenství o jeskyni (kap. 1). Moderní ilumináti se vůbec nestarají o to, jak vidí. Teoreticky zdatní troglodyté z platonské jeskyně jsou oslepeni intelektem-sluncem, který přímo manifestuje inteligibilia. Objektivní intelektuál-paranoik „vidí“ ve světě osvětleném intelektem-sluncem všechny nemateriální poznatky stejně jako reálné věci. Intelektuálně vědoucí a proto platonicky oslepený iluminát pak sestoupí do jeskyně a skrze akademické instituce zvěstuje tuto objektivní pravdu instrumentálně myslícím a technicky zdatným obyvatelům jeskyně. Ti instrumentalizují všechny nesmysly, které mají k dispozici (*Ge-Stell*), protože jsou k tomu technicky naprosto kompetentní. Věda podle výše citovaného Heideggera nemyslí, protože už nemusí nic vidět z reálného dění bytí (ch. 1.2). Tímto způsobem vznikla objektivní *Irre* západní civilizace v modu metafyzického *Bildung* v návaznosti na řecký výraz παιδεία podaný v Heideggerově výkladu platonského mýtu o jeskyni (kap. 1). Descartes a Arnauld potvrdí toto mytopoetické schéma toletánské moderny pro postmodernu (kap. 2.4.4). Tímto způsobem se začala předávat od druhé poloviny 12. století z falsafy do scholastiky nauka vedoucí k zatmění reálné první substance. Překlad Al-Fárábího *De intellectu* skrze Toledské scholastiky pokračuje v Alexandrově zatemnění procesu poznání skrze vytěsněné diafanum. Škola autentických komentátorů *De anima* založená Janem Blundem vrátila okolo roku 1200 diafanum do gigantomachie o substanci a učinila z něj základní prvek poznání. Tato škola po pečlivé četbě *De anima* obnovila mediaci skrze Al-Fárábího pojem *intellectus possibilis*, k němuž přidali *intellectus formalis*. Blundova škola přesněji odlišila v Abunaserově originálním výkladu abstrakce dva odlišné procesy, které Druhý mistr nerozlišeně připsal receptivnímu intelektu, tedy proces recepce a proces abstrakce (OBJ II, kap. 2.1.1). Následující kapitoly ukáží, že tento spor o dvojí výklad Al-Fárábího *De intellectu* pokračuje zásadním sporem o výklad Averroesova korpusu mezi Toledskou školou avicennistů a Sicilskou školou aristoteliků. Pochybení ohledně chybějícího mediátora poznání smyslů a intelektu plně napravil až příchod autentického Averroese na latinský Západ. Neoplatonskou interpretaci Toledské školy podanou avicennovskými překlady Averroese asi od roku 1220 změnil až Michael Scotus roku 1230 ve prospěch autentického aristotelismu Sicilské školy (OBJ II, kap. 2.1.3). Přítomnost či nepřítomnost diafanum a jeho pojetí obsahuje jádro všech pozdějších sporů o statut poznání.

Díky zavedení *intellectus in potencia* do neoplatonského schématu poznání dochází k nové události odkrytosti (*alétheia*) bytí jsoucna v západní metafyzice. Duše má vlastní schopnost poznání, která je ale vůči reálně existující věci jen druhotným případkem. Poznání je pasivně determinováno skrze aktuálně danou reálnou věc. Tu nejprve vnímáme skrze smysly, které přímo aktualizuje první substance. Tímto sekundárním vztahem k reálné věci se duše stává vším (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, *De anima* 430a14). Poznání se aktualizuje skrze aristotelsky formulovaný metafyzický dativ a je vypovídáno skrze categoriální impozici. Věc je daná v minulostním modu bytí reálného jsoucna vůči poznanému pojmu (τῷ τί ἦν, *quo est*; kap. 1.1). Poznání vzniká skrze individuální smyslovou představivost a skrze individuální *intellectus possibilis*, které představují dvojí formu mediace smyslově-intelektuálního poznání skrze dvojí diafanum dané v duši. Tato dvojí mediace přinese do intelektu první substanci v minulostním rázu, protože jedinečná věc aktuálně existuje jen v realitě. Slepá moderna tragicky myslící pod vlivem pomstychtivých Fúrií vidí skrze objektivní sluneční mýtus parousii eidetického významu. Tato vize vytváří mytopoetickou realitu, které nahradila Aristotelův vědecký deduktivní důkaz a kritické poznání světa. Nová simulákra se promítají na zeď platonké jeskyně. Role „vědoucích“ stážců západní civilizace usazených v akademických institucích je v této božské komedii naprosto nepostradatelná. Hra simuláker nahradila diafanum a mediálně i poeticky zakládá globálně potřebný platonismus pro objektivně formovavý lid. Averroes si plně uvědomí epochální význam Abunaserova zásadního posunu v chápání intelektu a završí tuto tradici výkladu poznání v CMDA. Nasvícení jsoucna v intelektu jinak upraví Avicenna a jinak Averroes a skrze tuto dvojí manifestací smyslu jsoucna vzniknou dvě epochální formy metafyziky. Latinský Západ obě verze přebírá skrze spor prvního nebo druhého averroismu. Aristotelská forma je z materie abstrahována skrze *intellectus possibilis*, který se díky smyslové receptivitě liší od kosmických inteligencí. Podle hyparchického primátu první substance jsou univerzální poznávací formy v materii obsaženy pouze potenciálně. Proto je pojetí pravdy dáno až v intelektu, díky procesu abstrakce poznaných forem z hylemorfické substance. Blundova škola pochopila, že tato aktivní činnost intelektu má jiný charakter než pasivní intencionální recepce. Hermeneutika nové formy *Lichtung* musí stanovit určit dvojí dráhu náhledu na smysl jsoucna (*Bezugssinn*), aby určila ontologický způsob, „jak“ (Heideggerovo *Wie*) ta či ona škola chápala nasvícení jsoucna v možném intelektu. Ten je místem, kde se mění potenciální obsahy poznání na poznané inteligibilní formy. Receptivní složka dušeumožňuje primárně pasivní poznání nemateriálních forem, které završuje aktivní intelekt. Druhá substance je vázaná na hyparchické postavení hylemorfické první substance poznané skrze smysly a skrze Alfarabiův *intellectus in potencia*. Druhá intence (ma'qūl *ṭh*ānī, *intellectum secundum*) se díky této specifické formě univerzálnosti a potenciality liší jak od aktuální formy v hylemorfické první substanci, tak i od nemateriální a aktuální kosmické formy jako reálné první substance. Vzhledem k hylemorfické struktuře reality a také vzhledem k působení metafyzického dativu je lidský *intellectus agens* činný skrze *intellectus possibilis*.

Al-Fárábí však sleduje ve výkladu poznání i neoplatonskou linii uvedenou výše (kap. 2.1). Pojetí pravdy dané v citované pasáži *Met*. VI.2 je určeno přímo vzhledem k bytí a nachází se na stejné úrovni jako kategoriální predikace. Pravdivé poznání proto musí provádět adekvaci také vzhledem k věčným kosmickým nemateriálním formám a inteligencím. Toto poznání podle dialogu *Theaitetos* připodobňuje člověka k božskému světu (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, *Theait*. 176b1‒2). Podle *Etiky Nikomachovy* završuje nesmrtelný božský potenciál v člověku to nejlepší co v něm bytuje (ἀθανατίζειν...πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ, E.N. 1177b33‒34). V tomto modelu poznání jsou poznávací formy dány ve schématu univoční či analogické podobnosti nižších forem, které participují na světě vyšších forem. Aktuální forma působící na poznání je v neoplatonismu dána skrze emanace. Vyšší forma klesá v procesu katabáze na nižší stupeň bytí a tím je degradována v kontingentní materii. Pak musí být adekvace intelektu a věci dána přímo a bez kateroriální predikace založené na abstrakci ze smyslů. Proces poznání subsistentních a oddělených intelligibilních forem v lidské duši zajišťuje Alexandrův darovaný intelekt (*intellectus adeptus*). Historie tohoto typu intelektu v arabštině se váže na překlad Alexandrova komentáře k *De anima*. Výše citovaný oddíl popisuje aktivní intelekt působící zvnějšku na lidské poznání (ὁ θύραθεν νοῦς, *De anima liber cum Mantissa* 110.4). Tento termín byl přeložen do arabštiny jako „přijatý intelekt“ (*ʿagl mustafād*) a posunul výklad intelektuálního poznání směrem k neoplatonismu (Geoffroy 2002). Al‑Fárábí považuje darovaný intelekt (*intellectus adeptus*) za poslední a nejvyšší sféru lidské intelektuální aktivity, jež hraničí s působením oddělených kosmických inteligencí. Spojením receptivního intelektu s darovaným intelektem vzniká figura aktualizovaného intelektu (*intellectus in effectu*). Tím je poznání oddělených inteligibilních kosmických forem dáno na lidský způsob i v přímém neoplatonském náhledu, který existuje paralelně s aristotelským poznáním skrze abstrakci. Lidský *intellectus adeptus* se liší od *intellectus agens* hvězdných sfér tím, že je receptivní a poznává pouze v potenci. Kosmické inteligence nemají receptivní intelekt, protože jsou nemateriální a plně aktuální. Kosmický činný intelekt působí přímo, protože díky své aktualitě vtiskuje poznávané formy do lidského darovaného intelektu. Stejným způsobem řemeslník aktivně formuje pasivní materii skrze vlastní ideu. Toto schéma poznání sleduje aktivní obtisk inteligibilní formy do duše skrze predikaci *in artificialibus*. Iluminační schéma se zásadně liší od procesu aristotelské abstrakce dané aktivací potenciálního intelektu směrem od aktuálního smyslového poznatku. Ve druhém patře poznání daném iluminací od odděleného kosmického *intellectus agens* hraje darovaný intelekt roli receptivního intelektu. Toto schéma tematizuje Avicennův výklad *De anima* a jeho výklad sleduje neoplatonskou linii Al-Fárábího danou nasvícením smyslu jsoucna zezadu. Forma se nazírá přímo díky výkonu *intellectus adeptus* soupodstatnému s odděleným kosmickým *intellectus agens*. Koncept pravdivého poznání vázaný na *intellectus adeptus* tvrdí v duchu neoplatonismu, že darovaný intelekt může abstrahovat tyto potenciální formy proto, že jej uschopní oddělený činný intelekt. Nasvícením od autonomních kosmických forem se aktivizuje darovaný intelekt na vyšší stupeň (*intellectus in effectu*). V případě přímého náhledu neoplatonských forem (*intellectum primum*) není intelekt aktualizovaný skrze proces abstrakce od reálné věci, ale skrze osvícení odděleným kosmickým *intellectus agens*. Al-Fárábí zdůrazňuje, že ani kosmický činný intelekt není nepřetržitě ve výkonu, protože není absolutně čisté bytí dané v aktualitě, což je pouze boží vlastnost.[[90]](#footnote-90) V návaznosti na kontingenci kosmického činného intelektu i darovaný intelekt v člověku někdy aktualizuje myšlenkové obsahy a jindy ne. Tuto naprosto klíčovou vlastnost Averroes aktualizuje v návaznosti na Themistiovo voluntaristické pojetí smyslově poznávajícího *intellectus materialis* a vezme ji jako důkaz pro volní vlastnosti individuální lidské duše. Proto úplně zrušil darovaný neoplatónský intelekt (kap. 2.4.2). Toot ale není pozice Abunasera. V jeho iluminační teorii rozbíhá úkon vyššího poznání nikoliv proces abstrakce, ale aktuální a zcela oddělený *intellectus agens*. Kosmický intelekt působí skrze formu individuální abstrakce, tj. jako darovaný intelekt (*intellectus adeptus*). Vědění dané zhůry tedy probíhá díky čtveré formě intelektu dané nejprve skrze aristotelskou abstrakcí ze smyslů (*intellectus* *possibilis* – *in effectu*/*adeptus* – *agens*). Aristotelská definice poznání znamená, že intelekt je aktualizovaný skrze smysly a abstrakci (*in effectu,* νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι). K tomuto přirozeně aktualizovanému poznání pak externě přistupuje dodatečně přidaný darovaný intelekt (*adeptus*), který je aktualizovaný ze světa kosmických inteligencí. Pasivní intelekt (*intellectus in potentia*) díky svému spojení s aktivním intelektem produkuje ambivalentní charakter poznání. Druhý mistr integroval neoplatonské schéma intelektu-slunce do aristotelského schématu tím, že zaměnil pořadí aktualizace (*possibilis* – *adeptus*/*in effectu* – *agens*). Nyní je schéma aktualizace dano nasvícením zezadu, protože darovaný intelekt je aktivovaný skrze kosmický intelekt, a tím aktivuje i možný intelekt. Toto schéma převezme neoplatonský Avicenna. Středové postavení aktualizovaného intelektu (*in effectu*) nasvícením zepředu nebo zezadu hraje klíčovou roli. Buď je poznatek aristotelskou druhou substancí v rámci kategoriální predikace vzniklé abstrakcí (*abstractio*), nebo je substancí třetího druhu v rámci demiurgického diakosmu, kdy poznání je přímým nazíráním kosmických forem (*illuminatio*). Darovaná forma intelektu hraje zásadní roli v procesu poznání-iluminace, protože aktualizuje darovaný intelekt směrem od kosmických inteligencí. Druhý mistr i ve druhé variantě pořád drží tezi *De anima*, že lidský intelekt provádí pasivně-aktivní abstrakci nemateriálních forem z materiálních věcí. Pak iluminace daná nasvícením darovaného intelektu od kosmického činného intelektu završuje proces aristotelské abstrakce od smyslově poznané první substance skrze možný intelekt. Tuto tezi Avicenna zrušil a oddělil intelekt od smyslů. Tím vytvořil nový proces abstrakce, kdy intelekt vnímá univerzální formy přímo i ve věcech (*denudatio*). V tomto případě vznikl intuitivní náhled substance třetího druhu, kterou konceptualizovala linie neoplatoniků po Porfyriovi (kap. 1.3.1). Abunaser je aristotelik a proti Al-Kindího škole tvrdí, že první substance se nevtělují do materie v procesu neoplatonské emanace, ale jsou v ní hylemorficky aktualizovány díky existenci jiných prvních substancí, materiálních a nemateriálních. Úkon abstrakce je proto výslovně vztažen k aktuální věci složené z formy a látky. Iluminace představuje druhý stupeň poznání, kdy je duše jako *tabula rasa* již aktualizovaná díky aristotelskému schématu poznání. Poznání je dané abstrakcí od reálné první substance směrem k formální esenci dané aktualizací poznání od smyslů. Hylemorfická substance dostává skrze lidské poznání završení v univerzálním poznání podle Aristotelovy verze pravdy dané v *Metafyzice* VI.2. Ve druhém stupni poznání skrze iluminaci je intelekt aktualizován přímo ze světa oddělených a subsistentních neoplatonských forem.

Tato zvláštní forma abstrakce (*al-muğarrad*), kterou latinské překlady Avicenny a pozdější tradice označují termínem *denudatio* nebo *spoliatio*, sehraje klíčovou roli při vzniku objektivity. Pak je pravda definována nikoliv jako adekvace intelektu a reálné věci, ale jako transcendentální rod jsoucna podle *Metafyziky* VI.2 postavený mimo kategoriální predikaci. Druhou variantu přímého poznání jako iluminace vezme Avicenna za základ poznání a vytvoří koncept objektivity skrze novou formu abstrakce. Tím je možné dvojí smíření Platona a Aristotela. Abunaserovo pojetí poznání se vyznačuje zásadní ambivalencí, stejně jako již zmíněný status nedělitelné substance v neoplatonismu.

„Pokud se myšlený obsah stane aktuálně poznaným (*intellecta in effectu*), pak se od něho odloučí mnoho jiných kategoriálních určení, takže se z něj stane jiné jsoucno (*esse igitur illorum fit aliud esse*), které se liší od onoho původního.“ [[91]](#footnote-91)

Latinská verze citátu říká, že v procesu abstrakce vznikne jiné jsoucno (*aliud esse*). Toto nové bytí jsoucna dané abstrakcí tvoří jednotu jsoucna na úrovni intelektuálního poznání. Otázka je stejná jako v případě Porfyriova výkladu *Kategorií* (kap. 1.3). Čím je toto *aliud esse*  v procesu signifikace a kategoriální predikace? Zakládá Al-Fárábí první abstrakci v klasickém aristotelském modu kategoriální predikace dané impozicí od reálné první substance? Nebo je tato abstrakce vzata v transcendentálním modu pravdy jako hypostatického platonského jsoucna podle výše uvedené pasáže *Metafyziky* VI.2? Nebo je to něco mezitím, ve stylu Jamblichova a Simplikiova demiurgického diakosmu podle dialogu *Timaios*, v němž se predikují významy a substance v modu jsoucen třetího druhu? Následující řádky hned po výše uvedené citaci tuto nejasnost ohledně nové substance ještě prohlubují, viz přidaný překlad Toledské školy.[[92]](#footnote-92) Univerzália mají ve světě nějaký způsob hypostázovaného bytí, což zdůrazňuje avicennistický překlad toletánů (*habent esse in mundo*). Toto místo zakládá původní *Lichtung* objektivity v epochálním modu *Irrtum*. Objektivita nevznikla až u Avicenny, ale u Al-Fárábího, kterého Toledská škola četla a tradovala v paradigmatu Avicennovy metafyziky. Toletáni zavedli avicennistickou denudaci tam, kde měl Alfarabius iluminační schéma naroubované na aristotelskou abstrakci. Denudace vytvoří při iluminaci jsoucno třetího druhu v darovaném intelektu. Alfarabius má iluminaci pouze v rámci aristotelské konceptualizace. To odpovídá abstrakci podle *De anima* a predikaci podle *Kategorií*, které vylučují jsoucno třetího druhu. Neoplatonské intepretace spisu *De anima* vytvořily další zmatek ve výkladu poznání podle Druhého mistra. Podle Aristotela se v duši poznává pouze mentální koncept v modu potence, a ne aktuální kosmická forma v modu objektivní pseudo-aktuality vytvořené neoplatoniky. Scholastikové William z Auvergne (Alvernus) a Albert Veliký přijali Alfarabiovu formu konceptuální iluminace. Oba aristotelikové hájili koncept nadpřirozené iluminace, ale odmítli avicennovské objektivní jsoucno třetího druhu. Tito zástupci prvního averroismu kritizovali avicennistickou formu objektivní iluminace danou jako intelektuální obtisk jsoucna třetího druhu v duši. Alfarabiovo *aliud esse* se stalo jsoucnem třetího druhu tím, že že přešlo od kosmického *intellectus agens* do darovaného intelektu. Nové bytí jsoucna vytvořené v iluminaci se zásadně liší jak od reálných prvních substancí, tak od druhých intencí daných pouze v mysli a pouze jako konceptuální potence. Darovaný intelekt modernistů je přímo aktualizován od odděleného kosmického *intellectus agens*, protože tvoří plnou jednotu poznaného obsahu a poznávajícího subjektu. Modernista přímo dostává nemateriální a aktuální substance jako neoplatonská a později objektivní species. Tato nová specifická jednota poznání vzniká na úrovni lidského darovaného a kosmického činného intelektu. Darovaný intelekt je nasvícen zezadu od odděleného činného intelektu a tím se stává aktuálním (*intellectus in effectu*). V aktu první pre-karteziánské reflexe poznává darovaný intelekt aktualizované noema v jeho esenciální povaze (*sunt intellecta in effectu et ipsa essencia*). Díky takto uchopené univerzální esenci se následně poznává intelekt ve své aktualitě (*sit intellectus in effectu et intelligat eciam*).[[93]](#footnote-93) Toledský překlad vidí jen aktuální poznání nemateriálních forem, které tvoří jednotu darovaného a nyní aktzualizovaného lidského intelektu ozářeného od aktuálního a odděleného činného intelektu. Tento nový druh species (*ipsa essencia*) je pro Avicennu dán aktuálně, protože lidský *intellectus adeptus* nazírá tyto objektivní esence přímo a bezprostředně. Kosmické formy produkované skrze *intellectus agens* jsou dány pro intelekt-slunce přímo jako *intellectum primum*, a navíc je iluminát poznává v jejich vlastní aktualitě. Avicenna etabluje tuto sféru jako základní model nové metafyziky a po něm ji převezme latinská moderna a postmoderna. Al-Fárábí ale není modernista na způsob Avicenny, což správně viděl Averroes. Druhý mistr určuje poznání podle klasického schématu Aristotelovy *De anima*, v němž je *intellectus in potencia* aktualizován ve své potenci skrze iluminaci až úplně nakonec. Moudrý člověk není přirozeně božský hned, ale až po kompletně završeném poznání. Tento drobný detail zásadně obhajovaný v teorii poznání Druhého mistra unikl nekritické moderně, která pod metodickým vedením Fúrií nazírá objektivní moudrost hned a přímo. Originální spis *De anima* má jiný typ poznání, než přímý náhled samostatně existujících forem a inteligencí v neoplatonském diakosmu. Možný intelekt vnímá poznávací formy pouze v jejich potenci, protože aktuálně jsou dány v reálné první substanci.[[94]](#footnote-94) Aktualizace poznání se děje skrze proces abstrakce daný recepcí abstrahovaných forem do potenciálního intelektu, který po materiálním smyslovém poznání produkuje druhý typ nemateriálního poznání (*intellectum secundum*). Tento způsob aktualizace formy v intelektu se liší od přímého náhledu již aktuální poznané formy, která je dána jako jsoucno třetího druhu (*intellectum primum*). Al-Farábí modifikoval Alexandrův neoplatonský výklad poznání podle *De anima* tím, že jej aplikoval na transcendentální pojetí pravdy podle *Met*. VII.2. Protože tato pravda je dána na úrovni aktuálních nemateriálních prvních substancí, pak musí aktualizovat *intellectus in potencia* mediací přes darovaný intelekt, který je přímo aktualizovaný kosmickými formami. Receptivní intelekt je nemateriální a potenciální, pravda jako přímé určení jsoucna podle *Met*. VII.2 je nemateriální a aktuální, takže je možné vytvořit schéma poznání jako přechodu od potence k aktualitě. Tím je vysvětleno, proč Al-Fárábí zavedl vedle aristotelské abstrakce také vlastní formu neoplatonského náhledu na poznávací formu (*illuminatio*). Tuto formu náhledu na poznanou formu neumístil podle Aristotela do čistě receptivního *intellectus in potencia*, protože ten je aktivovaný skrze abstrakci od smyslů. Iluminace působí na možný intelekt skrze mediaci darovaného intelektu, protože ten aktualizuje nasvícení poznání zezadu. Aktualizace darovaného intelektu je pak dvojí: od kosmické formy a od smyslové představy předané skrze *intellectus in potencia*. Jak první tak i druhá intence je schopna podle uvedené citace aktualizovat intelekt a vytvořit aktuální poznanou formu (*fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum*). Rozdíl mezi oběma druhy poznání v modu *intellectum primum* a *secundum* je zásadní a odpovídá uvedenému výkladu *Kategorií* 2a11–16 (kap. 2.1). Začněme nasvícením poznání zezadu v modu iluminace od univerzálních kosmických forem. První intence je dána přímým nazíráním aktuální formy v darovaném intelektu. Ten je aktualizován jako *intellectus adeptus* od odděleného kosmického *intellectus agens*. V tomto pořadí založeném na mystickém a nadpřirozeném osvícení skrze inteligibilní formu je poznání dané abstrakcí ze smyslů až na druhém místě. Ale přirozený průběh poznání je primární a musí odpovídat metafyzickému dativu danému impozicí významu z hyparchicky dané první substance. Pak je pořadí obou intencí přesně opačné. První intence zakládá smyslové poznání podle scénáře *De anima* daného nasvícením zepředu, od reálné hylemorfické substance. Poznání jde klasickým procesem abstrakce skrze pasivní a receptivní funkci intelektu. Možný intelekt přijme inteligibilní formu ze smyslů. Možný intelekt skrze tuto formu aktivuje poznání tak, že se intelekt stává aktuálním (*intellectus in effectu*). Pak je iluminace dána až v modu *intellectum secundum*, protože završuje lidskou přirozenost do božské podoby podle výše uvedených textů Platona a Aristotela. Aristotelova polemika proti odpůrcům principu non-kontradikce a principu vyloučeného třetího mluví o přímém apodiktickém náhledu prvních principů pomocí ryzího výkonu intelektu (*Anal. Post*. 100b11–12). Tento intuitivní výkon intelektu navíc dokazuje, že první principy jsou posledními důvody poznání (ἀνυπόθετον, *Met*. 1005b14–16). Z tohoto zásadního důvodu nejsou první principy poznání logicky dokazatelné a dají se hájit pouze dialekticky. Al-Fárábí a po něm Avicenna zakládají na tomto přímém náhledu prvních principů zvláštní formu abstrakce a intuice, která vychází z dvojí predikace *per prius* vztažené jak k Aristotelově substanci tak k Platonovu Jednomu. Tato abstrakce se vyznačuje zásadní ambivalencí, stejně jako již zmíněný status nedělitelné substance v neoplatonismu. Vyložené pasáže ukazují, že Abunaser se snaží harmonizovat neoplatonskou i aristotelskou variantu poznání do jednoho celku. Tuto snahu zásadně odmítne Averroes, který ji považuje za destrukci *Metafyziky* a způsobu poznání podle *De anima*. Druhý mistr ale v každém případě přišel k iluminaci nikoliv od neoplatonismu jako jeho žák Avicenna, ale aristotelským výkladem *Druhých analytik* a *Metafyziky*.

Vznik nového druhu náhledu na celek jsoucna (*Vor-blickbahn*) skrze *intellectum primum* a *secundum* zakládá místo pravdy a nepravdy charakterizující novou epochální po-odkrytost metafyziky. Avicenna vezme model poznání skrze iluminaci daný nasvícením smyslu jsoucna zezadu od první substance jako kosmické formy. Tím založí první vědu na manifestaci aktuální nemateriální formy (*primum intelligibile*). Ta je daná nasvícením zezadu a jde v sestupné řadě poznání *intellectus agens* ‒ *intellectus adeptus*. Toto pojetí vzala Toledská škola z Avicenny a použila je jako univerzální schéma poznání. Škola druhého averroismu požívá tuto perspektivu pro chybný výklad Averroesova spisu CMDA. Tento žák Druhého mistra zásadně odmítl neoplatonské řešení dané mytopoeticky, protože Avicennovu metafyziku považoval za chybně postavenou přímo v jejím základu. Averroes vezme z Al-Fárábího schématu poznání pro založení metafyziky pouze první patro dané přirozeně, tedy proces klasické aristotelské abstrakce od smyslů. Averroes sleduje proces vzestupné obecnosti formy, která vzniká v procesu poznání až sekundárně (*secundum intelligibile*). Obecný význam vzniká hyparchickou predikací založenou na poznání skrze smysly a skrze intelekt daný v potenci. Tato aktualizace intelektu vzniká nasvícením jsoucna zepředu podle vzestupné řady poznání *intellectus in potentia* ‒ *intellectus in effectu*. Tento postup vylučuje jakoukoli kognitivní formu definovanou jako hypostatické *tertium ens*. Neoplatonismus Druhého mistra však způsobil, že aktualizace formy v prostředí pasivního a aktivního intelektu vytvořila novou sféru bytí (*aliud esse*). Toto nové „bytí“ jsoucna není aristotelskou abstrakcí podle *De anima*. Ve schématu poznání podle impozice platí, že poznaná forma reálné věci přechází od smyslů k představivosti a pak do pasivního intelektu. Ambivalentní poznání je založené na dvojím pojetí abstrakce a intencionality. Pak bere aktualitu jak od smyslově poznané první sustance recipované v potenciálním intelektu, tak od světa autonomních forem vnímaných v darovaném intelektu. Al-Fárábí se ocitl před základní otázkou Porfyria, Simplikia a dalších danou ambivalentním statutem třetí substance (kap. 1.3). Hermeneutika konstatuje, že Alfarabius ve výkladu intelektu explicitně zavádí i druhý náhled na zjevování jsoucího daný nasvícením zezadu. Nové poznání jsoucna odpovídá primární aktualitě odděleného činného kosmického intelektu (*intellectus agens*). Ten povolal intelektuální formy do nového bytí v lidském intelektu skrze přímý náhled daný v získaném intelektu (*intellectus adeptus*). Činný intelekt hraje roli aktivního řemeslníka, který vtiskuje formy jak do materie tak do darovaného intelektu. Toto pojetí iluminace dané v neoplatonské formě abstrakce (*denudatio*) budeme potkávat ve scholastice jako formu objektivní predikace *in artificialibus*. Následující citát zakládá původní *Lichtung* pro novou formu metafyziky latinských *Modernorum*, kterou dokončí Duns Scotus.

„Darovaný intelekt (*intellectus adeptus*) je současně substrátem pro poznané formy a tím se sám stane formou pro intelekt daný aktuálně (*intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu*) a ten je substrátem a materií pro darovaný intelekt. Aktualizovaný intelekt je formou pro zmíněný možný intelekt (*intellectus uero in effectu est quasi materia et subiectum intellectui adepto*) a ten je dán jako materie pro aktualizovaný intelekt. Na této úrovni začínají formy klesat do tělesných materiálních forem (*incipiunt forme descendere usque at formam corporalem ylealem*), i když se předtím postupně zvedly až k tomu, že se oddělily od hmoty a tak zamířily až k nemateriálním formám.“[[95]](#footnote-95)

Citát začíná náhledem na svět nemateriálních forem, které získávají v lidské duši formu poznání zvanou darovaný intelekt (*der* *erworbene Intellect*, *intellectus adeptus*). Predikace intelektuálních forem vztažená k tomuto substrátu myšlení tvoří svět jiného bytí (*aliud esse*) za hylemorfickou první substancí. Citát pokračuje směrem dolů ke světu reálných materiálních substancí, protože v kategoriálním schématu aristotelismu je predikace možná jen vzhledem k aktuální první substanci poznané smyslově. První část citátu ukazuje dedukci vyšších poznávacích forem ze světa kosmických inteligencí a forem směrem dolů. Proto slouží darovaný intelekt díky své již dané aktualitě jako forma i pro aktualizaci potenciálního intelektu. Ten je „materiální“ či „receptivní“ díky své čisté potencialitě, viz Alexandrovu definici odděleného hylického intelektu. Tento materiální intelekt nyní tvoří kvazi-materii a subjekt pro aktuální formu darovaného intelektu (*est quasi materia et subiectum intellectui adepto*). Figura *intellectus in effectu* si zachovává centrální postavení, protože je aktualizována shora (první nehmotná substance) i zdola (první hmotná substance). Tím vznikla nová figura *intellectus in potencia*, která není dána v procesu abstrakce dané nasvícením intelektu od první substance. Nyní platí scénář aktualizace dané iluminací receptivní složky intelektu od oddělené aktuální formy jako nemateriální první substance. Moderní „receptivní intelekt“ (*intellectus in potentia*) osvícený tímto způsobem pak funguje jako hypostatický substrát (*subiectum, hoc aliquid*) schopný přijmout aktuální formy od již aktualizovaného *intellectus agens*. Formálně viděno, jde o scénář poznání podle *De anima*, kdy aktuální složka poznání v podobě kvazi-formy určuje receptivní složku danou v podobě kvazi-materie. Slůvko *quasi* má v celém schématu určování intelektu centrální význam, který správně pochopil a vyložil Averroes jak proti Themistiovi, tak proti Alexandrovi (kap. 2.4.3). Nové postavení *intellectus in effectu* aktualizovaného skrze iluminaci potvrzuje, že aktualizace *intellectus possibilis* pochází od původního náhledu ze světa autonomních forem. Tuto novou a přímou aktualizaci *intellectus possibilis* zprostředkovává *intellectus adeptus*. Pak platí, že individuální poznání duše je osvícené světlem odděleného kosmického *intellectus agens*, který působí skrze lidský *intellectus adeptus*. Ten je aktualizovaný jako hypostatická forma přímo od kosmického činného intelektu. Inteligibilní forma nejprve nazírána ve vyšších patrech lidského intelektu (*intellectus adeptus*) přímo napojeného na automní *intellectus agens*. Takto aktualizovaný *intellectus adeptus* funguje jako aktivní forma vzhledem k pasivnímu *intellectus possibilis*, který nemateriální formy poznal pouze ze smyslů a z materie skrze abstrakci. Receptivní *intellectus possibilis* v aktu osvícení poznává vyšší formy dané mimo materii a nasvícené primárně zezadu, tedy od světa autonomních forem. Al-Fárábí ale současně brání v modelu poznání jako iluminace i aristotelskou abstrakci. Oba směry poznání dané aristotelskou abstrakcí a neoplatonskou iluminací se setkají v jednom aktu aktualizace (*intellectus in effectu*). Aktualizace intelektu v modu *intellectus in effectu* může proběhnout dvojím způsobem. Jednak neoplatonskou iluminací danou skrze darovaný intelekt, který je aktualizován kosmickým intelektem a přímo nazírá inteligibilní formy. Nebo je *intellectus in effectu* aktualizovaný skrze aristotelskou abstrakci vzniklou nasvícením zepředu od smyslově poznané aktuální první substance, kterou recipuje pasivní a prázdný *intellectus in potencia*. Aristotelik Al-Fárábí drží primární nasvícení smyslu jsoucna zepředu, od aktuální první hylemorfické substance poznávané smyslově. Ale toto poznání existuje jen na nižší úrovni a má jen pomocný charakter. Jeho završení dává působení darovaného intelektu (*intellectus adeptus*) napojeného na oddělený *intellectus agens*. Ve druhém stupni poznání je intelekt aktualizován přímo ze světa oddělených a subsistentních neoplatonských forem. Tento akt poznání vyžaduje zvláštní formu náhledu na jsoucno, kterou latinské překlady Avicenny a pozdější tradice označují citovaným termínem *denudatio* nebo *spoliatio*. Neoplatonská jednota intelektuální formy se vztahuje k substrátu myšlení čistě intelektuálních forem, který latinský překlad uvedené Alfarabiovy pasáže nazývá *quasi subiectum*. Tento substrát, neboli nositel nového typu poznání, představuje *Lichtung* pravdy a nepravdy pro objektivní určení osoby na latinském Západě. Pokud tento subjekt moderně pochopíme jako substanci, pak slouží *intellectus in effectu* jako základ pro výkon poznání daného nasvícením zezadu. Nositel takového poznání vytváří v lidské osobě novou mytologickou „substanci–species“, která multiplikuje substance v moderním, a proto zcela schizofrenním subjektu. Druhý mistr nepřipustil pluralitu substancí v člověku, díky zavedení termínu *quasi* pro definici intelektu jako materie a formy. Pluralita hypostázovaných substancí v aktuální první substanci je filosoficky směšná, proto je nehumánní a stupidní.

Moderna založená Avicennou dala jako základ tezi, že činnou formou a kauzou intelektuálního poznání se stává přijatý intelekt (*intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu*). Metafyzický dativ skrytý v této formulaci označuje nové darování bytí, které určuje nový druh aktualizace intelektu (*intellectui in effectu*). Tento zcela moderní „intelekt“ se stal novým *tertium ens* jako kvazi-substance v člověku. Nový způsob donace jsoucna vytvořil novou formu aristotelské *quidditas* a vedl k první formě *dativus obiectivus* (OBJ III, kap. 4). Díky aktualizaci náhledu daného odděleným kosmickým intelektem je *intellectus adeptus* kvazi-substancí pro formy produkované kosmickým intelektem (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). A současně je *intellectus adeptus* účinnou kvazi-formou pro nižší intelekt aktualizovaný v procesu aristotelské abstrakce určené od materiální substance (*est quasi forma intellectui in effectu*). Tento nižší materiální intelekt aktualizuje potenciální formy ve věcech skrze *abstractio*, ale může se stát aktuálním také nasvícením od darovaného intelektu (*intellectus in effectu*). Pak tvoří receptivní intelekt kvazi-materii pro nadřazenou aktuální formu darovaného intelektu v aktu abstrakce jako *denudatio*. Abstrahovaná forma byla předtím aktualizovaná od hylemorfické substance (*intellectum secundum*); nyní se vyskytuje jako bezprostřední předmět eidetické vize hypostatického intelektu, kterým disponují blažení ilumináti. Smysl „takto“ (tj. objektivně) určeného jsoucna (*intellectum primum*) je vytvořen donací od konjunkce darovaného a aktivního intelektu (*Es gibt, Ereignis*). Tato donace jsoucna nahradilo klasický metafyzický dativ, protože *quidditas* není stejná jako u Aristotela. První patro aristotelského poznání v rámci *abstractio* dodá abstrahovanou formu od reálné věci poznané smyslově. Druhé patro poznání v rámci iluminace tuto formu poznává v přímém náhledu darovaného intelektu, který je osvícený a tím i aktualizovaný skrze kosmický *intellectus agens* fungující mimo smysly (*denudatio*). Stejnou formu intelektu najdeme v Al-Fárábího spise, který komentuje Aristotelovu Etiku Nikomachovu a Politiku.[[96]](#footnote-96) Abstrakce daná nasvícením poznání zezadu nese úplně jiný význam než u Aristotela, což ukáže Avicennovo pojetí abstrakce v modu *denudatio*. Buď je aktivita intelektu chápána aristotelsky jako determinace pasivního intelektu reálnou věcí (*abstrahere*). Pak jde o klasickou adekvační teorii pravdy v řádu aristotelské signifikace dané hyparchickým vztahem první a druhé substance. Nebo intelekt suverénním způsobem nazírá určitou formu esenciality, která existuje jako *tertium ens*. Pak je kognitivní náhled tvořený v *intellectus adeptus* a je daný nasvícením zezadu, protože tento získaný intelekt aktualizuje vnější *intellectus agens*. Modernisté přímo nazírají neexistující subsistentní a nemateriální kosmické formy ve formě *tertium ens*, které ve skutečnosti neexistují. Tím založili paranoickou predikaci *per prius*, která má jako základní impozici neexistující svět. Toto poznání prostřednictvím osvícení vzniká působením *intellectus adeptus*. Darovaný intelekt nasvícený činným intelektem poznává věci skrze novou formu abstrakce bez ohledu na aktuální první substanci vnímanou smysly. Pak ale mysl není *tabula rasa*, protože takto činný intelekt *Modernorum* si v sobě nese nějakou formu aktuality. Intelekt darovaný z vyšší sféry aktualizuje lidský intelekt tak, že vzniká nový subjekt poznání a nový objekt v modu jsoucna třetího druhu (aliud esse). Tím vzniká pojetí lidského intelektu aktualizovaného nikoliv od existující hylemorfické substance, ale ze světa oddělených nemateriálních kosmických forem. Pak dostane citovaný termín *aliud esse* jiný význam než Aristotelova formální abstrakce daná jako čistá univerzálie v intelektu. V procesu poznání dochází k manifestaci nové substance (*aliud esse*), která je nahlížena přímo a je viděna jako čistá aktuální forma. Tato forma aktualizuje poznání (*intellectus in effectu*) a to skrze přímý náhled aktální kosmické formy (*intellectum primum*), kterou kontempluje *intellectus adeptus*. Aktualizace poznání nejde od reality první substance, ale od odděleného kosmického *intellectus agens*. Tato kvazi-substance daná na úrovni druhé abstrakce skrze *intellectus adeptus* je odlišná od Aristotelovy abstrakce formy ze smyslových jednotlivin. Objektivně manifestované a přímo nazírané *primum intellectum* se liší od aristotelské abstrakce. Nový typ intelektu poznává objektivní formu vybavenou novým typem kvazi-aktuality (*aliud esse*).

Al-Fárábí stojí na počátku dvojího pojetí poznání, protože novým způsobem překročil metafyzický Rubikon aristotelismu. Aristotelská abstrakce se nedostane sama od sebe na úroveň myšlení kosmického činného intelektu, protože ten existuje na nižší úrovni hylemorfických forem pouze ve formě intelektuálního poznání jako potence (*intellectus possibilis*). V aristotelském scénáři abstrakce není možné poznat pravdu jako přímé určení jsoucna podle citované pasáže *Metafyziky*. Neoplatonské *illuminatio* skončí v emanačním scénáři forem, kde materie a hylemorfická substance hrají pouze druhé housle v primárním procesu autodeterminace oddělené formy. Emanace forem přímo od boha a spojené se stvořením je pro Druhého mistra jako věřícího muslima naprosto nepřijatelná. Al-Fárábí zrušil neoplatonismus zavedením dvojí kategoriální predikace do průběhu poznání. Jeho pojetí iluminace není neoplatonské, ale aristotelské, protože predikace kauzality jde skrze univerzální supozici významů (*Cat*. 2a15–16). Emanací a jejím přímým eidetickým poznáním by padlo pojetí pravdy jako aristotelské adekvace. Intelekt jako *tabula rasa* je aktualizován od smyslů a od hylemorfických prvních substancí. Abunaser dá nakonec gnoseologický primát božské iluminaci a v nižším patře poznání ubytuje aristotelskou formu empirického poznání. Tuto syntézu Platona a Aristotela převezme Avicenna, Grosseteste a Scotus, čímž vznikl objektivní náhled do autonomní formy vyšších substancí. Aktualizovaný intelekt (*intellectus in effectu*) se adaptuje novým způsobem na svět nemateriálních substancí jako čistých forem, protože jeho poznávací úkon je darován shůry (*intellectus adeptus*). Darovaný intelekt se stal hypostázovanou entitou a tím tvoří nový subjekt poznání. Jím determinovaná poznávací forma existuje v jiném ontologickém modu než předešlá forma abstrahovaná ze smyslů. Moderní intelekt poznává jsoucno na způsob Alexandrova odděleného intelektu a nepotřebuje nejistou smyslovou realitu k pravdivému poznání. Avicenna pochopí revoluční význam tohoto vidění a založí na něm novou metafyziku, kterou převezme latinská moderna. Tyto moderní alexandrovce zásadně odmítne Averroes a po něm latinská škola prvního averroismu. Objektivně poznané formy dané v přímém náhledu a skrze predikaci per prius vytvoří po roce 1230 novou verzi scholastického diakosmu daného v modu intellectum primum, které etablovala škola druhého averroismu. Filip Kancléř převezme neoplatonský náhled denudace od Avicenny a vytvoří první moderní náhled Latiníků na přímá transcendentální určení jsoucna a pravdy v pojmu *resolutio* (OBJ II, kap. 2.3.2). Moderní dědictví Druhého mistra bylo na latinském Západě skrze filosofii Dunse Scota. Ten adaptoval filosofii Avicenny na školu druhého averroismu, která byla v úpadku a nutně potřebovala další modernizaci.

Zavedení nové formy jsoucna třetího druhu v modu *aliud esse* mělo klíčový význam pro vývoj objektivity. Al-Fárábím popsaný intelekt abstrahuje od kategoriálních určení existující substance (Aristoteles, Porfyrius) a dívá se skrze esencialitu čistých forem směrem k transcendentálním vlastnostem Jednoho (Platon, Plotin). Druhý mistr ale odmítl neoplatónskou emanaci, čímž také zrušil univoční neoplatonismus zdvojeného Jednoho a Mnohého, který Porfýrius a další prosadili skrze aristotelskou kategoriální predikaci. Poprvé v západní filosofii vzniká kompletní náhled intelektu na celek jsoucna v unifikovaném modu poznání podle aristotelismu a neoplatonismu. Predikace *per prius* směrem k původní jednotě je vzata podle neoplatonismu. Darovaný intelekt provádí novou formu poznání skrze novou formu abstrakce, kterou Étienne Gilson a Jean Rohmer popsali jako avicennovské *denudatio* (OBJ II, ch. 2.3.1). Tato ambivalentní forma náhledu na smysl substance založila novou predikaci per prius, která vytvořila novou sérii transcendentálních určení substance. Intelekt darovaný zhůry se tak stává substrátem pro čistě nemateriální formy (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Tomuto intelektu, který plně etabloval Avicenna, se již zjevuje jsoucno třetího druhu v objektivně dané formě (*equinitas tantum*, kap. 2.3.2). Druhý mistr dal jsoucnu v modu aliud esseprvní objektivní význam, protože vytvořil nové bytí jsoucna v modu třetího druhu. Kategoriální predikace dostala díky novému náhledu na smysl jsoucna nový metafyzický statut. Syntéza denudace a abstrakce ukazuje, že intelektuální obsahy už nejsou abstrahované z reálných věcí vnímaných smysly. Moderní poznání se aktualizuje díky novému typu intelektu chápanému jako aktuální a substančně pojatý substrát (*quasi materia et subiectum*). Tento nový subjekt poznání pohrdá externí aktualitou a substancialitou a proces poznání je částečně definovaný mimo aristotelskou intelektuální duši. V aristotelismu tvoří duše jedinou a výlučnou entelechickou (a tím i jedinou aktuální) formu těla. Impozice významu od kosmických substancí jako intelektálních forem existujících *per se* vzniká o jedno patro výše než je běžná realita smyslově vnímané první substance. Darovaný intelekt se stává autonomním substrátem abstrahovaných obsahů myšlení (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Toto epochálně nové *quasi subiectum* Západu funguje jako kvazi-substance vedle duše a paralelně s ní, protože získaný intelekt a jeho poznání má vlastní aktualitu danou shůry. Následný vývoj scholastiky ovlivněné Avicennou nasměřoval vývoj intelektu jako substance třetího druhuk modernímu dualismu, v němž se osoba rozpadla na dvě a více substancí. Novou podobu tohoto intelektuálního subjektu třetího druhu vytvoří postmoderní Descartes působící již v epoše metafyzického nihilismu. Jeho obnovený neoplatonismus založí nový subjekt západního poznání a vědy (*res cogitans*), která je díky procesu reflexivní denudace vybavená vlastním typem aktuality dané mimo tělo (*res extensa*). Tím vznikl současný dualismus mezi dvěma oddělenými substancemi, tělesnou a intelektuální. Darovaný intelekt jako substance třetího druhu začíná fungovat jako aktuální substrát abstrahovaných obsahů myšlení (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Rozdělení člověka na několik substancí završí v epoše metafyzického nihilismu původní pochybení (*Irrtum*) západní metafyziky, které po vzoru avicennistické falsafy aktualizovala scholastická moderna na Oxfordu kolem 1240 (OBJ II, kap. 3.2). Moderní, postmoderní a nihilistické určení lidské osoby se rozpadlo na nesourodou sbírku substancí. Alfarabius ustavuje základní *Lichtung* dějinnosti známé skrze historickou figuru *via Modernorum*, která vede k moderní dehumanizaci člověka.

Ale aristotelská filosofie Abunasera našla v modu *alétheia* také univerzální lidskou přirozenost danou všem lidem skrze intellectus in potencia.[[97]](#footnote-97) Tento termín je klíčový pro nové určení člověka, protože popisuje univerzální specifikum lidského poznání odděleného od smyslového poznání zvířat a od čistě intelektuálního poznání nemateriálních kosmických inteligencí. Lidstvo se stalo jedním species humana, protože všichni lidé používají tuto specifickou formu intelektu. Dante v termínu *universitas humana* znovu najde pro latinský Západ tuto Al-Fárábím založenou jednotu lidstva skrze pravdivou formu *intellectus possibilis* (OBJ III, kap. 4.4.3). Tato společná schopnost lidského rodu umožňuje recipovat inteligibilní formy a představuje první stupeň přirozeně dané aktualizace inteligibilních forem. Tím je tematizována ve falsafě přirozená lidská schopnost (*fiṭra mushtarika*) společná pro všechny zdravé lidské bytosti, které jsou schopné normálního užívání rozumu.[[98]](#footnote-98) Obranou termínu *fiṭra*, tedy přirozené poznávací vlohy receptivního charakteru, Al-Fárábí kritizuje tehdejší islámské teology. Ti žili ve věku tehdejší jedné pravdy dané nikoliv Biblí, jako to postulovalo pařížské odsouzení 1277, ale postulované Koránem. Fundamentalističtí teologové popírali jakýkoliv význam termínu „přirozenost“ nebo „přirozené určení“ (*ṭab‘*) ve smyslu aristotelského přechodu od potence k aktualitě, protože toto metafyzické určení jsoucna by omezovalo boha v jeho všemohoucnosti (viz Griffel 2012, 8). Předešlá analýza ambivalence darovaného intelektu ukázala, že lidská přirozenost (*fiṭra*) se spojila s darovanou formou intelektu, jehož poznání je částečně aktualizováno ze světa nemateriálních forem. Avicenna prohloubil termín *fiṭra* o schopnost přímého intelektuálního náhledu do středního členu sylogismu, takže rozum tvoří závěry z předpokladů téměř intuitivně a okamžitě (Hasse 1999, 34–35). Lidská přirozenost je podána v duchu Aristotelovy filosofie jako schopnost přímého náhledu do prvních principů poznání. Avicenna drží tento přímý náhled prvních principů poznání v habituálním intelektu, který imanentně obsahuje primární inteligibilia (kap. 2.3.1). Darovaný intelekt (*intellectus adeptus*, *al-'aql al-mustafād*) určil přechod k novému náhledu bytí, protože se rozšířil přes koncept lidské přirozenosti na všechny lidské bytosti. Termín *fiṭra* následně dostal další význam u Al-Ghazálího. Člověk rozumově nahlédne do podstaty věcí díky přirozenému spojení s poznávajícím intelektem.[[99]](#footnote-99) Al-Ghazálí potvrdil po Druhém mistrovi přirozenou schopnost lidského intelektu poznávat svět, ale částečně použil moderní definici lidské přirozenosti danou od Avicenny. Ale tento brilantní teolog zásadně kritizoval již tehdy vládnoucí avicennismus jako zcela mylný náhled na svět a na boha (kap. 2.3.3). . Díky neoplatonské predikaci *per prius* zakládá darovaný intelekt moderních iluminátů falsafy novou jednotu jsoucího a novou jednotu lidského rodu.

Působení Al-Farábího zakládá *Lichtung* moderního určení člověka v jeho múzické a tragické dějinnosti dané původním děním pravdy a nepravdy. Tato *a/létheia* určuje počátek západního humanismu v jeho odkrytosti (Albert, Siger, Dante, Ockham). První zakrytost tohoto původního aristotelského humanismu ukazuje semi averroismus v rámci prvního averroismu (Tomáš Akvinský). Úplnou zakrytost (*léthe*) klasického humanismu lze nalézt v nihilistické a schizoidní podobě modernity (*via Modernorum*). Pravda osoby ve smyslu její jednoty jako první substance je dána v klasickém aristotelismu Západu skrze určení *species humana*, kdy je přirozená jednota lidstva determinovaná aristotelskou formou *intellectus possibilis* zavedenou Averroesem v linii Druhého mistra. Nepravda moderního subjektu je dána skrze specifickou jednotu lidstva skrze *intellectus adeptus*, kterou do lidské přirozenosti zavedli Alfarabius a Avicenna. Osoba se v moderně změnila na subjekt jako jsoucno třetího druhu, které díky intelektu aktualizovaného zhůry funguje jako schizofrenické *subiectum* (ὑποκείμενον) rozštěpené na několik aktuálních substancí a hypostází. Tyto neexistující jsoucna třetího druhu pak Západ statečně nese na svých bedrech (ὑπόκειται) v modu moderní dějinné nutnosti. Tato subjektivní forma řecké božské síly Ananké vznikla skrze epochální bloudění kritického myšlení (*Irre*) v modernistické falsafě. Siger, Dante a další aristotelští magistři v Paříži marně bránili pravdivou podobu humanismu jednotné osoby. Vítězní modernisté prosadili na latinském Západě linii současného nihilistického anti-humanismu, v němž subjekt funguje jako sofistické simulákrum. Druhý mistr v modu autentického humanismu ukazuje, jak se lidský *intellectus adeptus* přibližuje k oddělenému kosmickému *intellectus agens* a jak dochází k aktualizaci poznání v člověku.

„Poté co činný intelekt předá formy materii, snaží se je spojit také tím, že to, co je odděleno, dává do jednoty. Činný intelekt přichází k přijatému intelektu, v němž je obsažena lidská podstata, aby člověk stál co nejblíže činnému intelektu. V tomto spojení spočívá největší štěstí člověka, nebeská blaženost (*hic est finis ultimus*). Tím je dosažena nejvyšší dokonalost a završeno to nejvyšší, co je dáno v lidské přirozenosti (*acquiritur perfeccio eius ultima*).“ [[100]](#footnote-100)

Všichni myslitelé pozdní antiky a falsafy se shodují v tom, že setkání vyšších forem lidského intelektu s oddělenými kosmickými formami představuje vrchol lidské blaženosti. Al‑Fárábí citátem o konjunkci obou intelektů zakládá dějinnou figuru západního intelektuála a filosofickou jednotu lidské komunity o tři století dříve, než byly latinské spory v Paříži v letech 1270‒77. V bagdádské studovně zvané Dům moudrosti (*Bajt al-Hikma*) se pořádala pravidelná setkání intelektuálů všech směrů a vyznání. To dokazuje svědectví jednoho pohoršeného muslima ze Španělska někdy na sklonku 10. století. Vyznavač Koránu potkal v Bagdádu příslušníky různých náboženství při společné intelektuální práci, která vypadala následovně.

„Sál byl brzy plný lidí. Jakmile se naplnil, vzal si jeden z nich slovo a řekl toto: 'Shromáždili jsme se zde proto, abychom uvažovali. Všichni znáte pravidla. Vy muslimové nebudete přinášet žádné důkazy, které jsou vzaty z posvátné Knihy, a nebudete se opírat ani o slova Prorokova. Tady nebereme ani jedno ani druhé. Každý se musí dovolávat pouze těch argumentů, které platí na základě rozumu.'“ [[101]](#footnote-101)

Význam tohoto tvrzení je třeba spojit s předešlým tvrzením o společné receptivní přirozenosti dané všem lidem skrze *intellectus in potencia*. Pak máme všichni stejnou možnost tento jeden cíl lidstva poznávat, ale každý na svůj vlastní receptivní způsob a podle individuální formy rozumového osvícení. Nové pojetí možného a darovaného intelektu dostalo epochální určení také proto, že bylo navázáno na nově pojatou lidskou přirozenost definovanou striktně filosoficky, tedy v rámci receptivní složky intelektu. Nová forma intelektu určila základní scénu zjevování bytí jsoucna, v níž se manifestuje nový subjekt metafyziky. První věda v podání Druhého mistra zakládá druhý začátek metafyziky, který je nyní dán do Avicennovy filosofie.[[102]](#footnote-102) Hermeneutika ukázala, že tento počátek je dán přímo v myšlení Druhého mistra, které určilo další vývoj falsafy a latinského Západu. Původní *Lichtung* objektivní formy metafyziky vzniklo dávno před Scotem a před latinskou verzí *via moderna*, kterou založila Avicennova filosofie. Al-Fárábího *intellectus adeptus* má hypostázovanou schopnost aktualizovat již poznané obsahy dané na úrovni první abstrakce. Navíc je tento intelekt schopen extrahovat původní hypostatické formy skrze nasvícení poznání zezadu, od odděleného kosmického intellectus agens. Výkon abstrakce je dán na úrovni přijetí čistě nemateriálních forem emanovaných z aktivního kosmického intelektu do individuálního přijatého intelektu daného v lidské duši. Židovská a křesťanská mystika toto spojení lidského a kosmického intelektu recipuje skrze Avicennovo *coniunctio* (*ittiṣāl, ittiḥād*). Al-Fárábí otevřel Západu filosofickou možnost této mystické konjunkce. Jeho schéma poznání je možné vyložit jak aristotelsky, tak neoplatonsky. První možnost završí Averroes a druhou Avicenna. Z první formy poznání určeného skrze aristotelský *intellectus possibilis* vznikne figura západního intelektuála, jehož povoláním je kritické myšlení. Návaznost na Druhého mistra jde skrze aristotelské myšlení Sigera z Brabantu a skrze Danteho politickou filosofii. Druhá forma mystického spojení se světem je dána přímým nazíráním noemat skrze osvícený *intellectus adeptus*. Toto vidění světa založí figuru objektivního moderního ilumináta typu Rufuse z Cornwallu, Kilwardbyho, Bonaventury a po nich postmoderního Descarta, Leibnize a Husserla. Rozlišení mezi oběma druhy abstrakce založilo spor o averroismus daný mezi školou prvního a druhého averroismu. Grossetesteho výklad *Druhých analytik* psaný někdy roku 1230 postaví tohoto oxfordského učence do role latinského *Abunaserus redivivus* (OBJ II, kap. 3.1.1). V prostředí epochálně změněného *Lichtung* se aristotelské jsoucno jeví v nové formě metafyzické po-odkrytosti (*a/létheia*), protože je nazíráno dvěma odlišnými způsoby náhledu. Buď je zjevnost jsoucího dána tím, že jsoucno nasvíceno zezadu, tj. od intelektu darovaného ze světa čistých nemateriálních forem existujících *per se*. Nebo je jsoucno nasvíceno zepředu, tj. směrem od materiální substance. Její aktuální existence ve smyslově vnímané realitě umožňuje receptivnímu intelektu (*intellectus possibilis*), aby abstrahoval konceptuální formy ze smyslově vnímaných věcí. Chápeme-li aktualizaci abstrakce pouze od reálně existující věci vnímané smysly, pak dostaneme univerzální koncept jako poznanou formu reálné věci skrze hylický intelekt (částečně Alexander Afrodisias, plně Averroes). Nebo vztáhneme predikaci *per prius* k té části výše uvedeného citátu, která popisuje poznání odděleného eidetického substrátu v darovaném intelektu aktualizovaného od světa automních forem (*quasi subiectum*). Tím vznikne intelektuální forma pro následnou predikaci *per prius* vztaženou k říši oddělených kosmických forem, přičemž darovaný a předem aktualizovaný intelekt jako kvazi-substance hraje roli nového poznávajícího substrátu (*subiectum*) zajišťujícího toto iluminačně dané poznání. K těmto odděleným eidetickým kvazi-substancím se lidský intelekt vztahuje skrze darovaný intelekt definovaný jako samostatná hypostáze nebo substance (Themistius, Avicenna, latinská moderna, semiaverroismus, postmoderna). Receptivní intelekt aktualizovaný dvojím způsobem abstrakce a denudace se stává místem, kde dochází ke dvojímu zjevování smyslu jsoucího. Al-Fárábího pojednání o intelektu ukazuje, že pokud postupujeme ze světa hylemorfických substancí vzhůru, pak měníme směr predikace *per prius* od materiální formy k čistě inteligibilní formě náhledu determinované oddělenými nemateriálními substancemi. Pak přímo nazíráme pravdu na úrovni jsoucna jako jsoucího (*rectitudo*, *certitudo*). Tento náhled zakládá metafyziku na úrovni neoplatonské analogie bytí univočně vztaženého k bytí Jednoho, kterou poprvé definoval Porfyrius a po něm Jamblichus (kap. 1.3.1). V tomto případě „*aliud esse*“ jako substance-species, protože představuje *tertium ens*. Determinací poznání od aristotelské abstrakce je jiné *aliud esse* dané jako pouhé *ens rationis*, čili univerzálie exsistující pouze v intelektu. Al-Fárábího pojetí drží obě formy aktualizace intelektu dané nasvícením jsoucna zepředu i zezadu. Jeho náhled potvrzuje hraniční postavení člověka jako bytosti na rozhraní materiálního světa a světa oddělených nemateriálních inteligencí.

Druhý mistr korigoval Alexandrovo pojetí intelektu směrem k aristotelismu a vytvořil syntézu obou metafyzik pro epochálně nový výklad *De anima*, který zrušil neoplatonskou iluminaci a emanační metafyziku. Ambivalentní postavení formy v modu *primum* a *secundum intellectum* se vztahuje jak k mentálnímu obsahu abstrakce v možném intelektu, tak i k přímému transcendentálnímu náhledu na celek jsoucna v získaném intelektu. Al-Fárábí se nakonec v procesu poznání, ale nikoliv v neoplatonském určení substance, rozhodl pro cestu neoplatonské katabáze forem známou z díla *Liber de causis*. Pokud neoplatonik sestupuje ze světa nemateriálních sfér směrem dolů, pak používá kategoriální predikaci *per prius* analogicky vypovídanou vzhledem k hylemorfické substanci. Nebo může vystupovat již vyloženou cestou skrze proces první a druhé abstrakce až do světa oddělených kosmických forem, duší a intelektů. Avicenna a po něm celá moderna zavedli umírněnou podobu neoplatonismu, který nemá sestup forem do kontingentních substancí (kap. 1.3). Klíčové pasáže Avicennova komentáře k *De anima* (II.2; V.5) popisují toto nové vidění světa. Pak hraje *intellectus adeptus* centrální roli v určení poznání, metafyziky a přirozenosti člověka. Skrze tuto mytologickou hypostázi běží celý proces objektivní iluminace. Tento mýtus intelektu-slunce převzal prakticky celý Západ ubytovaný v globální platonské jeskyni plné bankovních derivátů a virtuálních dluhopisů. Na zeď jeskyně se musí pořád něco zajímavého či děsivého promítat, aby pilní troglodyté nepropadli životu nebepečnému *taedium vitae*. V tomto zoufalém stavu ducha už totiž nejsou manipulovatelní. Technici manipulující simulákra nemohou myslet v modu původní *vita contemplativa*. Věda takto nemyslí z principu. Postomoderní a nihilistické vědy o člověku mají pouze objektivní vědění o sbírce neexistujících substancí třetího druhu. Avicenna poprvé uvádí na Západ tento typ poznání v metafyzickém modelu nasvícení jsoucna zezadu, které váže po vzoru Alfarabia na kategoriální predikaci. Avicennistická predikace definuje darovaný intelekt nikoliv jako *quasi subiectum* po vzoru Alfarabia, ale jako aktuálního nosiče objektivních intelektuálních forem. Tyto formy tvoří diakosmos jiného jsoucna (*aliud esse*) postaveného za druhou substancí a tím také za původní jednotou aristotelské kategoriální predikace. Po vzoru Jamblicha a Simplikia je intelekt iluminátů určen jako materie a substance třetího druhu, protože přijímá vyšší formy poznání dané nasvícením od odděleného kosmického *intellectus agens*. Tuto moderní linii završila okolo roku 1240 na latinském Západě škola oxfordských a pařížských iluminátů zavedením univerzálního hylemorfismu (OBJ II, kap. 3.2). Nasvícením od odděleného kosmického intelektu dostane darovaný intelekt novou funkci vzhledem ke smyslově abstrahovaným obsahům. Zatmění první substance dané skrze *intellectus adeptus* osvícený shůry tvoří původní *subiectum* metafyziky nazvané „cesta současníků“ (*via Modernorum*). Pro *intellectus adeptus* moderních a postmoderních iluminátů je smysl světa dán ve formě objektivně dané jsoucnosti. V této zvláštní formě poznání dochází k průniku dvou náhledů na jsoucno, jehož *intellectum* je určeno ze dvou směrů nasvícení celku jsoucna. Striktní aristotelik Averroes naopak pochopí centrální postavení *intellectus possibilis* v procesu poznání podle Al-Fárábího důrazu na čistou potenci intelektu definovanou již Alexandrem. Averroes zavrhne základní principy Avicennovy metafyziky jako falešnou revoluci metafyziky, protože zůstal věrný pravdivé a proto revoluční linii svého učitele. Alfarabius vyložil spis *De anima* proti neoplatonským Alexandrovcům tak, že vrátil poznání na samý počátek (*revolutio*) cesty vědění, tedy k původní metafyzické intenci Aristotela. Averroes dává v poznání centrální roli *intellectus possibilis*, který dostane úplně jiný status než u Avicenny. Aktuální smysl *aliud esse* daný ve formě substance třetího druhu v procesu neoplatonské abstrakce (*denudatio*) je pro Averroese nepřijatelný. Novou formu syntézy čistě aristotelského podání najdeme v Averroesově určení intelektu (kap. 2.4.3). Oba náhledy na jsoucno (*abstractio*, *denudatio*) se protínají u Al-Fárábího v jednom poli *Lichtung* pravdy a nepravdy. Tato zakládající událost tragické dějinnosti moderny je daná dvojí figurou receptivního intelektu. Dvojí náhled světa (moderní a antimoderní) je daný vůči dvojímu nasvícení smyslu jsoucna. První forma nasvícení zepředu od první substance dává obecninu ve formě aristotelské abstrakce existující jako *aliud esse* pouze v mysli (*intellectus in potencia/in effectu*)*.* Druhá forma nasvícení zezadu je založena na katabázi kosmických forem. Tím se vytváří jako *aliud esse* nové jsoucno třetího druhu, protože tento význam hypostázované formy generuje aktualizovaný darovaný intelekt (*intellectus adeptus/agens*). Dvojí pole pravdy a nepravdy vytvořené metafyzikou Druhého mistra je klíčové pro další vývoj objektivity, protože založilo objektivní dějiny metafyziky v modu epochálního pochybení (*Irre*). Vytvořením dvojí perspektivy na smysl jsoucna (*Bezugssinn*) vznikla základní dějinná událost (*Ereignis*) ustavující druhý začátek metafyziky v modu Heideggerova *Beginn*. V pojetí pravdy jako odhalenosti jsoucna (*alétheia*) dané poli po-odhalenosti (*Lichtung*) pravdy a nepravdy dané dvojím nasvícením smyslu jsoucna (*a/léthia*) se budou objektivně manifestovat dějiny západního vědění jako zásadní metafyzický omyl (*Irrtum*). Hermeneutický výklad nezastřeně ukázal původní epochální konfiguraci objektivity v její múzické pravdě a nepravdě.

Zakladatel moderní objektivity vytvořil dvojí hermeneutické „Jak“ (*Wie*) mohou být všechny potenciální poznávací formy manifestovány v intelektu. Celek takto poznaného jsoucna je opravdu vzat v jeho totalitě, protože zahrnuje i objektivně určený mytologický scénář poznání. Moderní noemata, formy, inteligibilia, matematické a filosofické pojmy atd. jsou dané a zjevené skrze myšlení determinované nasvícením zezadu. V kategoriální predikaci jednoty materiálních forem daných impozicí významu směrem od primátu první substance existující *per se* naopak nemá neoplatonský *intellectus adeptus* žádnou funkci. Poznání vzniká pouze v rámci čistě lidského *intellectus agens*, který funguje jako následná poznávací forma pro receptivní *intellectus in potentia*, jenž je aktualizovaný ze smyslového poznání. Spojením obou čistě lidských intelektů (*possibilis*, *agens*) vzniká výsledný poznatek daný v plně aktualizovaném intelektu (*intellectus in effectu*). V aristotelismu platí, že všechny subsistentní formy a jsoucna třetího druhu jsou pro autonomní lidské poznání naprosto a úplně zbytečná. Podle již uvedené argumentace typu *destructio primis* (kap. 1.3) jsoucno třetího druhu nemá jak existovat. Tento postup argumentace známý jako „Ockhamova břitva“ (OBJ III, kap. 5.4.2) poprvé použije Averroes proti Avicennově projektu objektivního diakosmu. Jsoucna třetího druhu patří do ontoteologie nebo do objektivní mytologie dané mytopoetickým výkladem diakosmu podle dialogu *Timaios*. Aristoteles a jeho kritičtí nástupci ve falsafě a v prvním averroismu nevěřili na filosofické pohádky, i když uznávali jejich pedagogickou hodnotu. Jejich nekritiční a dogmatičtí současníci (*Moderni*) naopak dělali z filosofických mýtů novou formu objektivní metafyziky. Klíčový rozdíl je dán tím či oním výkladem receptivity intelektu podle *De anima*, který hermeneutika charakterizuje nasvícením zepředu nebo zezadu. Klasický aristotelismus tvrdí, že proces determinace poznání běží od aktuality první substance dané hylemorficky. První substance je daná *per se* a je absolutně jednoduchá, druhá substance je daná *per posterius* vzhledem k první a její význam je složený z rodu, druhu a diference (kap. 1.3). Aristotelská inteligibilia jsou daná pouze v mysli. Proto nemají statut ani autonomních platonských forem ani neoplatonských objektivních jsoucen třetího druhu. Lidská duše nejprve provádí aktualizaci možného (tj. materiálního) intelektu tím, že provede recepci smyslových poznatků v tzv. „materiálním“ neboli „možném“ či „potenciálním“ intelektu. Tímto způsobem se přivede inteligibilní intence k činnému neboli abstrahujícímu intelektu. Výsledný pojem signifikuje první a proto oddělenou a reálnou první substanci v modu završení, tedy skrze metafyzický dativ. Poznání vznikne v aktu intelektuální donace a výsledná poznaná forma je přiřazena k aktivitě efektivně završeného intelektu (*quasi forma intellectui in effectu*). Výsledný pojem signifikuje v řádu poznání ontologický primát první substance. Proto je klíčové slůvko *quasi* přidané k intelektu jako aktualizované formě. Pro aristotelika Abunasera *intellectus in potencia* není ani substancí ani aktuální hypostází. Tento problematický status mají *intellectus adeptus* a *intellectus agens*. Receptovní intelekt představuje poznávací potenci reálné osoby, protože jen osoba je první substance daná *per se*. Pojetí intelektu jako substance není v aristotelismu možné, protože realita první substance je ontologicky něco úplně jiného než univerzální význam daný pouze potenciálně. Spor o povahu intelektu v závislosti na tom či onom způsobu zjevování bytí jsoucího určil povahu západní objektivity. Hermeneutika vykládá objektivitu v modu *a/létheia*. Pak platí, že Abunaser založil počátek nové metafyziky. Kompletní figuru objektivní metafyziky na latinském Západě vytvoří Duns Scotus v závislosti na cestě myšlení, kterou se vydal Avicenna. Druhý mistr udělal první důležitý krok na této cestě tím, že vytvořil první strukturu zdvojeného poznání.

### 2.1.2 Ontoteologický rozvrh metafyziky

Eliasův komentář *Isagogé* ze 6. století založil nový směr kategoriální predikace spojující nauku neoplatonismu s aristotelskou metafyzikou. Klíčový passus vzal neoplatonskou univoční predikaci k Jednomu jako nejvyššímu rodu bytí (ταῦτα δὲ τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν, *Eliae in* *Isag*. 71.2‒3) a spojil ji s predikaci Aristotelových kategorií. Kategoriální predikace ztratila původní význam spojený s první hyparchickou substancí. Toto „kategoriální“ predikace měla nevyhnutelně za následek ztrátu univocity. Po modernizaci *Isagogé* se z univočních kategorií stala pouhá homonyma (μέσα ἐστὶν ὁμωνύμων καὶ γενῶν, ibid). Rodový význam kategorií je sice univerzální, ale přichází prostřednictvím impozice významu od smyslových věcí. Tato neblahá skutečnost odděluje aristotelskou predikaci jsoucna od vyššího světa tvořeného neoplatónskými rody jsoucna. Zakladatelé falsafy pochopili zásadní význam onoho „mezibytí“ (μέσα ἐστὶν), o němž mluví Eliasova kategoriální predikace. Tento pojem fundamentálně umožnil predikaci všech druhů *tertium ens*. Jsoucna třetího druhu se stala „substancemi–species“ a přešla do kategorických výpovědí v podobě neoplatónských hypostází. Falsafa použila Eliasovo „mezibytí“ (μέσα ἐστὶν) jako oslí můstek pro predikaci spojující metafyziku Platona a Aristotela. Eliasův metafyzický mezistupeň se dostal do filosofie Al-Fárábího a Avicenny prostřednictvím nového typu homonymie (*asmāʿ mušakika, amphibola*). Amfibolně predikované významy jsoucna indikují zvláštní druh jednoty, která stojí jak mimo univoční rod predikovaný kategoriálně, tak i mimo ekvivoční predikaci danou pouze nominálně. Al-Fárábí v díle *Kitāb al-Ḥurūf* (§ 19) používá amfibola ve středním členu soudu (*ismʿ mušakik*), aby zavedl nový druh predikace jako zlatou střední cestu mezi aristotelismem a neoplatonismem. Citovaný paragraf díla *Kitāb al-Ḥurūf* zavádí vedle univoční a ekvivoční predikace zvláštní mezistupeň predikátů nazvaných „*modulated terms*“ (Treiger 2012, 346‒47). Al-Fárábí zařazuje do této zvláštní skupiny predikace termíny jako bytí, jedno a věc.[[103]](#footnote-103) Nově vytvořená transcendentália vztažená přímo ke jsoucnu v jeho čisté jsoucnosti založí nový druh predikace, která umožnila přímý náhled na smysl jsoucna daný mimo aktualitu reálné první substance. Základní významy jsoucna (*passio entis*) lze kategoriálně predikovat skrze amfibolia. Tato predikace se provádí v modu analogie, která se týká úrovně jsoucna jako takového, a tím je vztahuje k nejvyšším neoplatónským rodům bytí. Osvícený *intellectus adeptus* přímo nahlíží onu střední vrstvu jsoucen (μέσα ἐστὶν*, ismʿ mušakik*), v níž vzniká nový druh jednoty jsoucího predikovaný mimo druhou substanci. Latinská scholastika převezme predikát *mušakik* skrze termín *analogicus* nebo *ambiguus* (Wolfson 1938, 171). Celý model predikace navazuje na výše podaný spor o univerzália (kap. 1.3). Falsafa hledala stejně jako pozdní antika oslí můstek mezi Aristotelem a Platonem, viz výše citované dvojí určení jsoucna jako aktuálního a pravdivého (*Met*. 1026a33–b2). Zavedení amfibolní predikace do aristotelského platonismu způsobilo, že existují tři možné odpovědi, jak lze predikovat výše uvedené *aliud esse* zavedené Alfarabiem vzhledem k substanci (kap. 2.1.1).

1. Predikace „jiného jsoucna“ než v první substanci je míněna aristotelsky-kategoriálně. Hylemorfická substance je vnímaná nejprve skrze smyslově danou intencionalitu a poznání (*intellectum primum*). Poznaná forma jako *aliud esse* není nic jiného než univerzální význam existující pouze v naší mysli (*intellectum secundum*). Pak má univerzálie jako druhá substance pouze potenciální bytí na rozdíl od plně aktuálního bytí první substance. A tomuto pojetí inteligibilní formy dané nasvícením zepředu odpovídá schéma poznání v *De anima* a hyparchická struktura výpovědí v *Kategoriích* skrze impozici.
2. Predikace chápe *aliud esse* jako plně samostatné bytí rovnocenné Aristotelově první hyparchické substanci. Toto bytí existuje jako oddělená platonská forma *per se*, *simpliciter* a *universaliter*. Tato forma je poznaná přímo, protože je hypostázovaná inteligibilní substance (*intellectum primum*). Ostatní druhotná jsoucna participují na bytí primárních emanovaných idejí v modu analogické podobnosti nebo sdílení (viz platonská *méthexis*) dané geometrickou a matematickou úměrou (*intellectum secundum*). Poznání těchto forem je determinováno zcela odděleným *intellectus agens*, který zezadu nasvítí individuální *intellectus adeptus*. Takto nazřené Simplikiovy a Jamblichovy hypostáze vstoupí do predikace *per prius* skrze neoplatonské určování v modu „Omezené‒Neomezené“ (kap. 1.3.1). Původní bytí zakládá predikaci *pros hen* a existuje jako emanace Platonovy ideje Dobra, nebo jde sestupně od Porfyriova zdvojeného bytí Jednoho (kap. 1.3.1). Tento model dedukce a poznání hypostázovaných forem jako zcela samostatných substancí určujících nižší materiální svět podává dílo *Liber de causis*. Jde o neoplatonismus daný v modu Plotinových emanací, v němž inteligibilní forma vystupuje jako aristotelská první hyparchická substance. Iluminát poznává tento diakosmos tím, že je přímo osvícen od odděleného kosmického *intellectus agens*. Oddělený činný intelekt aktualizuje individuální lidský *intellectus adeptus* jako jedinou složku našeho poznání, která je schopna vidět subsistentní inteligibilní formy v přímém náhledu.
3. Amfibolní predikace v analogickém modu *aliud esse* determinuje nové *tertium ens*, které je dáno v ontoteologické struktuře metafyziky podle Druhého mistra. Tento výklad ruší původní verzi neoplatonského diakosmu, protože odmítá hypostázovat univerzália jako neoplatonské první substance vytvořené v emanačním scénáři. Kategoriální amfibolní predikace zavádí pojetí pravdy o sobě a transcendentání určení jsoucna, které existují mimo první substanci (*primum intellectum*). Bytí jsoucna dostane nové ontologické určení v rámci zvláštní formy, kterou nazírá darovaný intelekt daný v modu aktuální substance–species podle Simplikia (kap. 1.3.2). Subjekt a objektvznikne skrze abstrakci druhého řádu danou jako přímé nazírání čisté formy. Tento intelekt je substance třetího druhu, která má za úkol podržet hypostázované formy (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis,* kap. 2.1.1). Tato forma ale není neoplatonskou hyparchickou substancí, protože je aktualizována v modu *per prius* skrze poznání vycházející z Aristotelova pojetí abstrakce a kategoriální predikace (*secundum intellectum*).

Amfibolní predikace Druhého mistra je vztažená k transcendentálnímu bytí pravdy. Tím založila ontoteologickou strukturu moderní metafyziky, protože umožnila první koexistenci všech tří významů jsoucího. Ty jsou dány skrze: 1) aristotelskou kategoriální predikaci; 2) neoplatonské ideální bytí jako Plotinoých nejvyšších rodů; 3) amfibolní povahu jsoucna (později zvanou „objektivně nazírané jsoucno“), která tvoří novou formu *tertium ens*. Poznávací schéma nové amfibolické substance je stejné jako ve druhém případě dané neoplatónskou iluminací. Objektivní poznání je vytvořeno skrze iluminaci kosmickým intelektem. Činný intelekt existuje jako oddělená substance kosmických inteligencí a sdílí se lidskému intelektu v aktu mystického spojení (*ittiṣāl, ittiḥād*). Druhý mistr vytvořil originálním spojením platonské a aristotelské metafyziky nové pojetí abstrakce a predikace. Potenciální intelekt je třeba pouze na prvním stupni abstrakce, protože musí aktualizovat *intellectus in potencia* na *intellectus in effectu*. Ale na dalším stupni poznání již *intellectus adeptus* přijímá oddělenou, aktuální a hypostázovanou formu danou ve formě *tertium ens* od odděleného kosmického *intellectus agens*. Predikace pak běží v modu amfibolií, které podle hypostázovaného pojetí pravdy představují nová rodová určení jsoucna. Ve třetím způsobu poznání platí modifikovaný neoplatonský scénář, v němž se aristotelské akcidenty změní na nové hypostáze dané v ontoteologické struktuře metafyziky. Rozdíl proti druhé formě *aliud esse* je v tom, že nazíraná forma představuje mix potenciality a aktuality daný dvojím pojetím poznání skrze abstrakci a denudaci. Proto poznání začíná skrze aristotelskou predikaci v modu univocity determinované smyslově poznanou první substancí a nejde cestou mystické analogie v rámci Plotinových nejvyšších rodů jsoucna.

Al-Fárábí se stal otcem západní objektivity zavedením nové formy diakosmu ve formě ontoteologické struktury metafyziky. Pomocí amfibolní predikace vzniklo nové patro signifikace dané přímým nazíráním forem v rámci *intellectus adeptus*. Predikace transcendentálií vytvořila nové jsoucno třetího druhu, které scholastika převezme pod různými názvy do nových forem kategoriální predikace (*passio entis, transpraedicamenta*, *passiones per se*, *modi entis*). První latinský model amfibolní predikace pro první tři transcendentálie (*ens*, *unum*, *verum*) ze známé řady určení jsoucna najdeme u Filipa Kancléře (OBJ II, kap. 2.3.2). Kategoriální predikace skrze amfibolia bere smyslové poznání odvozené od první substance jen jako akcident potvrzující již danou autonomní činnost intelektu. Přímý náhled formy v darovaném intelektu existuje odděleně od Aristotelovy kategoriální signifikace určující vztah mezi první a druhou substancí. Pokud se absolutizuje potence poznání skrze amfibolia v neoplatonské predikaci *per prius*, pak je aristotelský *intellectus possibilis* zcela zbytečný. Receptivní intelekt determinovaný smyslovým poznáním skrze abstrakci už není třeba pro primární zaměření transcendentálně orientované mysli *Modernorum*. Ilumináti jsou osvíceni novou formou kategoriálně predikovaného diakosmu. Amfibolní predikaci obhajuje dílo *De intellectu* v pasáži, která signifikuje jednotu jsoucna vzhledem ke světu oddělených intelligibilních forem. Dietericiho překlad rozlišuje jednotlivé formy buď abstrahujícího nebo nazírajícího intelektu a přesně určuje jejich pořadí v predikaci *per prius* a *per posterius*. Překlad Toledské školy toto místo podává podle Avicennny a v tomto případě správně.

„Jestliže aktualizovaný intelekt (*intellectus in effectu*) myslí intelektuální obsahy, které pro něj existují již jako čisté formy (*res quae non sunt in materiis*) a chápe je jako aktuální formy, pak se tento aktualizovaný intelekt stává darovaným intelektem (*intellectus adeptus*).“ [[104]](#footnote-104)

Proces abstrakce začíná od reálné substance a intelekt se stává aktuálním skrze nasvícení zepředu od reálné věci. Aristotelská abstrakce produkuje v intelektu poznanou formu jako species *intelligibilis*. Citát pokračuje tím, že abstrahované formy aktualizují intelekt (*intellectus in effectu*) pro další stupeň poznání daný mimo abstrakci. Další poznané formy už nejsou označeny stejným termínem, protože mají vlastní aktualitu na způsob inteligibilních kosmických substancí. Toledský překlad správně označuje tyto formy jiným termínem, aby zdůraznil jejich bytí jako nemateriální substance (*res quae non sunt in materiis*). Tento druh nazírání je schopen vidět amfibola v přímém náhledu daném mimo aristotelskou abstrakci. Iluminát pak následně provádí jejich predikaci v amfibolním modu daném mimo klasické kategorie určené druhé substancí v mysli. Nyní jsou univoční významy jsoucna determinovány vzhledem ke druhé „substanci–species“ dané jako amfibolní hypostáze. Proto Blundova škola a následně i první averroismus zavrhly *intellectus adeptus* jako součást přirozeného lidského poznání. Aristotelikové správně pochopili podle citovaného textu *De intellectu*, že poznané aktuální formy na úrovni darovaného intelektu nemohou vzniknout v procesu aristotelské abstrakce od možného intelektu, ale pouze přímým nazíráním kosmických inteligibilních forem v procesu iluminace. To ale není přirozené poznání, ale mystické. Proto Blundova aristotelská škola vytvořila definici formálního intelektu z Alfarabiovy definice možného intelektu a ne z Avicennova darovaného intelektu (OBJ II, kap. 2.1.1). Dvojí směr náhledu *per prius* je dán buď zepředu od hylemorfické první substance, nebo zezadu od nemateriální kosmické formy. Druhý směr náhledu (*Vor-blickbahn*) na smysl jsoucna vytvořil nový ontologický smysl jsoucna. Mystická vize formálně dodržuje predikaci *per prius* a *per posterius* podle citované části *Kategorií* (kap. 1.3), ale zásadně mění její smysl. Predikace *per prius* a *per posterius* staví na citované dvojí impozice podle *Kategorií*, protože Al-Fárábí přesně odlišuje oba směry predikace podle Aristotela (kap. 2.1). Zavedení druhého patra poznání umožnilo dvojí poznání forem podle různě určené impozice, která zakládá univoční kategoriální význam. Buď vezmeme impozici v kategoriálním aristotelském smyslu od reálného světa hyparchických substancí, což je původní pozice Alfarábího. Nebo v mystickém a později objektivním náhledu bereme impozici významu v amfibolní predikaci určené novým náhledem hypostatických inteligibilních forem. Hermenetika bere vážně tvrzení o šíitském původu Alfarábího (Henri Corbin, Najjar Fauzi), včetně politicko-mystických teorií vázaných na spirituální smysl Mohamedových nástupců. Alfarábí vytvořil prorockou filosofi, kterou chápal jako druhé patro mystického osvícení umožňující přímý náhled na spirituální smysl světa. Tento spirituální smysl „světa podle Mahdího“ byl velmi rozšířený v šíitském súfismu a Alfarabius jej převedl do amfibolní a hypostatické predikace. Pak je jasné, že smysl jsoucna (*Bezugssinn*) má různý ontický význam podle toho, jaký směr predikace zvolíme. Buď provádíme impozici kategoriálního významu z hlediska abstrakce od smyslů nebo skrze iluminaci od kosmických forem. Pak je jasné, že termíny *primum* a *secundum intelligibile* nemají stejný význam, protože jsou určeny skrze odlišnou dráhy náhledu na smysl jsoucna (*Vor-blickbahn*). Predikace *per prius* a *per posterius* se v obou případech zásadně liší, protože statut poznané formy (*intellectum*) není stejný. Jednota poznání *pros hen* je dána buď vzhledem ke druhé substanci, nebo vzhledem k amfibolní predikaci jednoty jsoucna za substancí. Ta či ona perspektiva určuje, který intelekt (*possibilis, adeptus*) hraje roli subjektu poznání a tím stanovuje, který druh forem je dán primárně a který sekundárně. Oba mody poznání pokrývají svět materiálních i nemateriálních substancí, ale pokaždé v jiné formě metafyzického náhledu. Buď postupujeme nasvícením druhé substance zepředu nebo zezadu, což určuje pořadí jedné nebo druhé predikace. Při nasvícení zepředu platí, že intelekt recipuje potencialitu poznávacích forem z reálných věcí, viz výše uvedený citát Al-Fárábího (*ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu*, kap. 2.1.1). Pak poznáváme celek jsoucna z pozice Aristotelovy *De anima*, kdy abstrahujeme poznanou formu ze smyslové látky v podobě nemateriálního species *intelligibilis*. Nasvícení zezadu jde od trvale aktuálního a vnějšího *intellectus agens*, jehož nemateriální, aktuální a čistě inteligibilní formy přijímáme přímo skrze darovaný intelekt. Dvojím pojetím náhledu vznikla nová architektura významů jsoucna daná buď kategoriální nebo amfibolní predikací.

Spojení mezi božskou vševědoucností a lidskou svobodou je klasickým příkladem záměny, která směšovala ontologickou perspektivu danopu nasvícením zepředu nebo zezadu. Alfarabius potvrzuje pojetí budoucí námořní bitvy v *De interpretione* 9 jako principiálně neurčitelné, což je autentická aristotelská pozice. Jenže moderní mix boží prozřetelnosti a lidské svobody podává první příklad objektivního vidění světa od moderního boha (tj. nasvícením zezadu) i od aristoteloského poznání (nasvícení zepředu). Mytopoetický bůh modernistů tyto budoucí stavy poznává ze své strany v jejich nutnosti dané o sobě, takže je vidí jako logicky určené. V tomto případě jsou budoucí stavy viděny jako logicky určité z boží strany. Ale tím není vyloučena možnost jejich změny, která je zapříčiněná kauzální nutností v realitě.[[105]](#footnote-105) Ale mohou být v realitě dány jinak skrze působení reálné kauzy, protože vzaty o sobě jsou tyto budoucí stavy jen čistá potence. Tato boží možnost však dostává logickou a objektivní hodnotu sama o sobě, což bylo v aristotelské logice nemyslitelné. Moderní filosof se dívá na svět z pohledu boží vševědoucnosti, což je pozice Avicenny a pozdějších avicennistů v Oxfordu (OBJ II, kap. 3.1.2). Projekt metafyziky v rámci takto dané paranoické ontoteologie je poznamenán trojí fundamentální ambivalencí. První se týká bytí jsoucna daného buď reálně nebo amfibolicky. Druhá se týká ontologické dráhy poznání určené buď nasvícením zepředu nebo zezadu. Třetí a finální ambivalence se týká metafyzického určení substance daného buď skrze kategoriální predikaci (aristotelismus) nebo skrze transcendentální analogickou predikaci (moderna). Amfibolní substance manifestovaná skrze *Lichtung* klasické metafyziky současně existuje a neexistuje. Není ani Aristotelova hyparchická první substance daná reálně, ani kategoriálně predikovaná druhá substance daná v mysli. Substance existuje reálně ve světě a současně kvazi-reálně v darovaném intelektu. Tyto objektivní formy mají hypostázovanou „exsistenci“ (*exsistere*) v mysli iluminátů, kam se dostaly skrze mytopoetický *imprinting* daný vyšší formou intelektu. Předávání *tertium ens* běží skrze přesah inteligibilních forem ze sféry kosmického *intellectus agens* do lidského intelektu.

Nová forma intencionality musí odpovídat ambivalentní substanci dané v objektivním modu *aliud esse*. Al-Fárábího pojetí intencionality završilo výstavbu nové ontoteologie tím, že spojilo konstituci intencionálního předmětu ve schématu nasvícení jsoucna zepředu i zezadu. Jeho komentář k *De Interpretatione* překládá řecký termín νόημα ve smyslu mentálního konceptu (*ma'gūl*), který vyjadřuje logický a sématický význam daný pouze v mysli (Gyekye 1971). Poznání skrze intenci danou od smyslově poznané první substance začíná recepcí smyslové species skrze *intellectus in potentia*. Tento intelekt se přijetím noematu daného abstrakcí ze smyslů změní na *intellectus in effectu*. Aristotelskou abstrakcí od materiálních určení substance vznikne aktuální jednota inteligibilních forem-species v aktualizovaném intelektu daném na úrovni tělesné duše.[[106]](#footnote-106) Termín *aliud esse* v takto pojaté intencionalitě ukazuje nasvícení jsoucna od reálné první substance a v modu *per prius* definuje výše citovanou druhou intenci (ma'qūl *ṭh*ānī) obsaženou pouze v mysli. Duše je nehmotnou formou těla a její vlastní činnost má nutně čistě formální kauzalitu. Toto pojetí intencionality a univerzálií převezme Averroes a kritická scholastika skrze pojetí aristotelské abstrakce. Druhý směr intencionality je dán v rámci Eliasovy analogické predikace (μέσα ἐστὶν) převzaté do Al‑Fárábího amfibolie (*ismʿ mušakik*). Intencionalita jde přímo k hypostázované substanci-formě dané skrze amfibolní predikaci. Tento náhled kosmických substancí a subsistentních forem v diakosmu odpovídá Simplikiovu postavení hypostázovaného species jako atomární substance třetího druhu (kap. 1.3.2). Nově predikovaná amfibolia převzala v systému kategoriální predikace roli bývalé Simplikiovy substance-species. Náhled ilumináta daný amfibolní predikací a spojením se světem kosmických forem skrze darovaný intelekt nepotřebuje smyslové poznání, ani aristotelskou abstrakci danou skrze receptivní složku intelektu. Predikace amfibolií se provádí jiným způsobem. V transcendentální predikaci posledních či prvních významů jsoucna v modu *ens inquantum ens* zmizel rozdíl mezi druhou substancí a jejím akcidentem. Poslední nedělitelný význam je dán v modu Porfyriovy atomární substance (ἄτομος οὐσία, *individuum*) dané posledním dělením univerzálního významu. Toto individuum Porfýria předělané Simplikiem dostalo v transcendentální predikaci nové ontoteologie význam objektivně poznané formy (*aliud esse*) a tím se stalo substancí třetího druhu (*quasi subiectum*). Třídění univerzálií probíhá v modu platonského dělení (διαίρεσις) od nejvyššího rodu směrem dolů podle Porfýriova stromu (kap. 1.3). Avicenna podrží toto pojetí intencionality na základě abstrakce dané jako *denudatio*. Avicenna nazírá tento intencionální předmět přímo jako esenci, například ve formě koňovitosti jako takové (*equinitas tantum*). Poznání aktualizované zezadu skrze *intellectus adeptus* je dáno v lidské duši tím, že oddělený kosmický *intellectus agens* daruje lidské duši schopnost přímého intelektuálního náhledu do již existující aktuální a plně nemateriální formy. Tento typ poznání daný nasvícením jsoucna zezadu tvrdí, že inteligibilní forma je dána v intelektu objektivně jako *tertium ens*. Tato forma se nazírá v přímém náhledu čistého mysticismu. Tímto způsobem založil súfismus šíitské školy myšlení moderní objektivitu na Západě. Nazírání hypostázované formy–species zakládá jiné pojetí predikace, protože *per prius* začíná u hypostázované formy a jde *per posterius* k reálné věci. Pokud poznání v modu *per prius* je dané nasvícením zezadu, pak termín *aliud esse* vyložený v minulé kapitole znamená atomární substanci definovanou jako jsoucno třetího druhu podle Porfyria a pak Simplikia a dalších neoplatoniků. Recepce subsistentní formy je možná díky oddělenému aktivnímu intelektu, který aktualizuje individuální darovaný intelekt činný v jednotlivci. Touto cestou šel Avicenna, po něm škola druhého averroismu a celá moderna, kteří založili západní vědu tímto pozoruhodným způsobem. Nasvícením poznání od hypostázovaného intelektu vznikla intencionalita moderny a postmoderny typu Descarta a Husserla, která nepotřebuje mediaci ze smyslů a tím ani diafanum. Aristotelikové jako Johannes Blund odmítnou toto pojetí intencionality, v níž je nazírané species univočně spojené s první substancí. Blundova škola a první averroismus vytvoří rozdíl mezi smyslovým *intentio prima* a čistě intelektuálním *intentio secunda* (OBJ II, kap. 2.1.2). Tím se přihlásí k aristotelskému pojetí pravdy a poznání danému v *De anima* a ve *Druhých analytikách*. Pojetí aristotelské abstrakce hájí Averroesova exegeze spisu De anima a následně i první averroismus. Pasivní intelekt (*intellectus in potencia*) představuje intelektuální formu diafanum. Mediace je nutná k tomu, aby aktuální smyslový species mohl aktualizovat nemateriální intelekt skrze intencionální zeměření receptivního intelektu na tuto aktuální smyslovou formu. Možný intelekt recipuje intelektuální formu, která je potenciálně daná ve smyslovém poznání a předtím v existující materiální substanci. Tyto dva scénáře nasvícení smyslu jsoucna a s nimi spojená predikace *per prius* a *per posterius* vytvořily základní *Lichtung* pro všechny další verze západní metafyziky.

Druhý mistr hledal novou podobu první filosofie. Tento kritický filosofický mystik založil novou kapitolu dějinného působení objektivní metafyziky a vědy (*Wirkungsgeschichte*), v níž se bytí jsoucího zjevuje a skrývá novým způsobem (*das Offene*, kap. 1.2). Na rozhraní lidského a kosmického činného intelektu vznikla nová sféra *tertium ens*, v níž je dán první koncept objektivního jsoucna. Aristotelik Al-Fárábí vztáhl určení jsoucna primárně k reálné substanci a sekundárně ke kategoriální a k akcidentální predikaci. Ale současně postuluje v upraveném neoplatonském modu zvláštní druh amfibolní predikace, jež překračuje kategoriální určení substance. Spojením těchto různých rovin výskytu substance (první a druhá substance, amfibolická species, objektivní individuum) vznikla nová adekvace myšlení a věci, která epochálně změnila smysl jsoucna. Formy obsažené v materiálním intelektu aktualizovaném smysly fungují vzhledem k nemateriálním a plně aktuálním formám kosmických inteligencí. Tím vytvářejí nový kategoriální základ (ὑποκείμενον, *subiectum*) pro následnou predikaci metafyzické jednoty dané na úrovni posledních určení jsoucna. Predikace buď skrze amfibola nebo skrze první substance vytvoří pokaždé úplně jiný typ jednoty jsoucna. Manifestace *tertium ens* je afirmovaná v rozvrhu jsoucna daného novým pojetím existence dané spojením kategoriální impozice a neoplatonské supozice. Druhý mistr zakládá pojetí objektivní existence v Heideggerově modu *Irrtum*, protože vytvořil původní událost ontoteologické metafyziky (*Ereignis*). Averroes kritizoval Al-Fárábího za první formu *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, kap. 3.1.1), kterou vytvořil tím, že chybně vyložil střední člen vědeckého soudu podle *Druhých analytik*.[[107]](#footnote-107) Jsoucno třetího druhu existuje diakosmu kosmických inteligencí a odtud sestupuje do lidské duše. Hermeneutika dává vznik objektivně pojaté existence do třetího modelu *aliud esse*. Nové jsoucno „povstává“ (*exsistit*) v procesu eidetického vidění. Nauka Alfarabího generuje tyto specifické formy na základě mystické zkušenosti. Avicenna tuto elitní mystickou zkušenost konceptuálně generalizoval pro *vulgus philosophicus* a tím založil mytologickou objektivitu moderny. Akademičtí ilumináti nejsou mystikové, jen si ně hrají. Podle Avicennova receptu přímo nazírají jeho neexistující jsoucno, přebývají v objektivně založené platónské jeskyní a interpretují svět pod vlivem akademicky vzdělaných Fúrií. Objektivní *furor interpretandi* moderny stojí a padá s novou formou intencionality. Ta metodicky uzávorkovala normální svět, aby iluminát lépe viděl v platonské jeskyni ducha. Znovu je vidět šalebné působení Fúrií skrytě řídících návrat ilumináta do jeskyně. Jenže to už není místo zjevování původních mystérií, nýbrž platonského mýtu. Pro určení epochálního *Irrtum* spojeného s objektivní formou „exsistence“ je třeba navázat novou událost metafyziky na původní dění bytí vztažené pobytu smrtelníka (*Ek-sistenz*).[[108]](#footnote-108) Hermeneutický termín „exsistence“ (*exsistere*) užitý pro popis objektivních forem jsoucna v následujících analýzách se zásadně liší od původního Heideggerova tázání po bytí, v němž myšlení dané skrze *Ek-sistenz* smrtelníka odpovídá na epochální výzvu bytí. Setrváním v této základní otázce myšlení zůstává Heideggerovo „ek-sistenciální“ myšlení hermeneuticky bdělé a tím je bytostně vstřícné k původní události bytí v citovaném modu *Andenken* (kap. 1.2). Zavedením ontoteologické predikace do metafyziky začala existence člověka a jím vytvořeného smyslu jsoucna odpovídat epochální výzvě simulákra daného jako nová forma jsoucna třetího druhu. Hermeneutika objektivity proto převádí termín „*Ek-sistenz des Menschen*“ do metafyziky Moderních. Simulakrum existence tvoří základ nové metafyziky dané v modu *Seinsvergessenheit* a *Irrtum*. Nová forma „ek-sistence“ se týká změn ve scholastice produkující objektivitu ve věku začínajícího metafyzického nihilismu. V novém rozvrhu ontoteologie dostalo jsoucno třetího druhu novou formu „exsistence“, kterou Rufus z Cornwallu traktuje v modu *exsistere* (OBJ II, kap. 3.3.2). Al-Fárábího změněný status existence jsoucna založil první formu transcendentální filosofie, bez které by Kant nemohl udělat postmoderní výměr objektivity podaný v jeho první a druhé Kritice (kap. 1). Nový diakosmos je postavený na rozdíl od předešlého neoplatonismu již čistě monoteisticky a nemá emanační model daný sestupem neoplatonských hypostází od Jednoho. Druhý mistr jako věrný vyznavač islámu respektuje ve své filosofii absolutní a nepřekročitelný rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením. Falsafa spojila myšlení obou antických velikánů v prostředí přísného islámského monoteismu, a nikoliv bezbřehého synkretismu pozdní antiky. Alfarábí proto použil Aristotelovu kategoriální predikaci první materiální substance, která nemá henologický, theurgický a mystický charakter přímo napojený na bytí Jednoho. To byl zásadní důvod, proč odmítl Jamblichův diakosmos nižších theurgických božstev. Objektivní formu západní monoteistické onteotelogie najdeme v Al‑Fárábího spisu, jenž harmonizuje učení Platona a Aristotela. Spis o harmonii mezi Platonem a Aristotelem umísťuje do boha všechny stvořitelské formy, což Avicenna později podává v konceptu činného kosmického intelektu jako dárce stvořených forem (*Dator formarum*). Následující pasáž popisuje jednoduché a oddělené boží bytí, které v sobě obsahuje virtuální mnohost forem. Tato forma mytopoetické ontoteologie zakládá původní *Lichtung* západní objektivity (*ortus scientiarum*).

„Bůh, budiž mu vzdána chvála, je živoucí a povolal do bytí tento svět se vším, co na něm existuje; pak je nutné, aby v jeho vznešeném a nejvyšším bytí existovaly formy všeho, co zamýšlel stvořit.“ [[109]](#footnote-109)

Al-Fárábí zmiňuje preexistenci forem v boží mysli, ale nerozbírá jejich metafyzický status. Lze jej chápat jak v emanační teorii neoplatonismu, tak i v aristotelském myšlení nehybného Hybatele, který kontempluje vlastní aktualitu a dokonalost. Tuto nejasnost vyřeší Abunaserův současník Ibn Ádí a později i Avicenna, kteří dokončí ontoteologickou strukturu metafyziky načrtnutou v citované preexistenci forem v boží mysli. Vzor nové syntézy se nachází u Jamblicha, viz jeho trinitární strukturu diakosmických inteligencí (kap. 1.3.1). Toto paradoxní spojení Mnohého a Jednoho je možné jen na úrovni věčné boží mysli, kam nová forma lidského intelektu dohlédne skrze analogii danou na úrovni formální a transcendentální predikace jsoucen třetího druhu. Boží vědění jako reflexivní sebevědomí charakterizuje výše citovaný komentář k Aristotelově filosofii, v němž Al-Fárábí formou otázek a odpovědí prochází základní filosofické termíny a klíčové problémy metafyziky.[[110]](#footnote-110) Díky nově podané ontoteologii je možné nové určení substance a esence vytvořené na základě nového smyslu bytí jsoucna. Smysl idejí a forem skrytých v bohu jako *tertium ens* je v ontologicky nelišný ve smyslu latinského slova *neutrum* vzhledem k bytí a nebytí hyparchické první substance. Ta preexistuje v boží mysli jako zvláštní druh archetypické potence. Zavedení objektivity je nerozlučně spojeno s tímto typem moderní metafyzické neutrality. Filosofie aktualizovala Platonův paradoxní okamžik (τὸ ἐξαίφνης, 156d3) v dialogu *Parmenides* (kap. 1.3.1), v němž se poprvé zjevuje původní múzická po-odkrytost (*a/létheia*) objektivního smyslu jsoucna. Toto jsoucno třetího druhu je v boží mysli dáno jako samostatný a prvotní substrát pro všechna možná určení jsoucna, která Bůh může reflektovat sám v sobě. Původní vzor této ontologicky neutrální sféry jsme analyzovali skrze zdvojené Jedno–Bytí u Porfyria, v němž prohyparchické bytí předchází Aristotelovo hyparchické pojetí predikace (kap. 1.3.1). Tyto moderním bohem myšlené možnosti jsoucna tvoří základní ontoteologické určení objektivní metafyziky. Stvořené jsoucno přijímá tato určení proto, že jsou dána v moderním bohu nutně, neutrálně a zcela odděleně od stvoření (*absolute*). Zavedením potenciálního absolutna vznikla přímo v bohu neutrální verze jsoucna, která založila moderní objektivitu. Filosofie německého idealismu v 19. století napadla tuto neutrální absolutnost moderního boha. Postmoderní filosofové definitivně (*de fine*) odstranili objektivně neutralizovaného boha *Modernorum*, aby nastolili současný věk nihilistické metafyziky (*novissimum*). Druhý mistr založil novou formu západní ontoteologie skrze amfibolní predikaci a přímý náhled esencí daných v bohu. Al-Fárábího spis o cíli a zaměření Aristotelovy metafyziky zkoumá vlastnosti jsoucna nejen vůči substanci, ale také v rámci neoplatonských určení typu „dříve–později“, „potencialita–aktualita“, „dokonalé–částečné“ (Dieterici II.35; p. 56.1–14). Skrze novou formu amfibolní predikace určené podle Porfyriova stromu vznikla na Západě první harmonie Platonovy a Aristotelovy metafyziky.[[111]](#footnote-111) Zavedení kategoriální predikace amfibolií zrušilo neoplatonské schéma emanací a vytvořilo základ pro pozdější *metaphysica generalis*. Pravdu nového spojení Platona a Aristotela skrze „meta-fyziku“ danou predikací první substance ukáže Averroes a první averroismus. Nepravdu tohoto spojení ukáže Avicenna skrze esenciální metafyziku založenou na generickém konceptu jsoucnosti v modu *ens inquantum ens*. Toto amfibolní a esenciální určení jsoucna jako *tertium ens* převezme druhý averroismus a celá moderna. Druhý mistr zakládá první ontoteologickou možnost objektivního diakosmu, který ve druhé polovině 13. století zakládá koncept objektivního jsoucna (Jindřich z Gentu, Scotus, Leibniz). Neutrální sféra boží mnohosti a jednoduchosti tvoří primární ontoteologickou strukturu u Avicenny. Duns Scotus upravil jednotu jsoucna v modu absolutní jednoduchosti pro novou metafyziku skrze Avicennovo objektivní určení *ens inquantum ens*. Výsledná definice první vědy integruje Aristotelovu metafyziku do transcendentálního schématu pravdy dané v mysli poznávajícího subjektu. Moderní subjekt odtržený od reality prvních substancí proto tvoří základní podmínku pro vznik objektivity.

Předešlá část ukázala, že Al-Fárábí provádí vlastní a epochálně novou aristotelskou syntézu jemu známých komentátorů Metafyziky. Abunaser odmítl čistý neoplatonismus a přijal Aristotelovu kategoriální signifikaci danou od aktuálních prvních substancí. To je vidět zejména na postavení matematické analogie, kterou neoplatonismus povýšil na úroveň metafyzické abstrakce. Al‑Fáfábí se zásadně staví proti povýšení matematiky na úroveň metafyziky. První věda musí abstrahovat od kvantity dané v matematice a v geometrii, proto je matematika vyřazena z nároku na první vědění. Její předmět má pouze ideální charakter a nikoliv esenciální, protože esence existují pouze v reálných věcech (Dieterichi II.35, p. 57.3‒9). Jednota jsoucna není analogická, ale kategoriální, protože je daná vzhledem k substanci. Matematika je vědou založenou na abstrakci, proto nemá ontologický statut jako u výše zmiňovaných neoplatoniků (Jamblichus, Simplikius). Predikace první vědy se vztahuje jednotě reálného světa, proto je dána na úrovni metafyzické abstrakce založené univočně, a ne na úrovni pouhé analogie dané ekvivočně. Předmět hledané první vědy je identifikován jednotou danou vzhledem k poslednímu určení kategoriálně predikované jednoty jsoucna na úrovni druhé substance. Její metafyzické určení determinuje metafyzický dativ směrem od reálného bytí první substance. Do první vědy zkoumající oddělené první substance výslovně patří i teologie, protože bůh jako Stvořitel je počátkem každého stvořeného bytí (Dieterichi II.35, p. 56.23–25). Kategoriální i transcendendální určení jednoty jsoucího má pouze jeden finální objekt poznání, jinak by vzniklo dvojí vědění první filosofie. Tuto jednotu ovšem nejznámější Platonův dialog klade až za esenci (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). Hledání poslední jednoty za bytím první substance proto nakonec popírá metafyzickou jednotu založenou na prioritě existujících věcí.[[112]](#footnote-112) Al‑Fárábí dává tuto poslední jednotu jsoucna vzhledem k bohu do transcendentálního pojetí metafyziky. Al-Fárábí je první protagonista teorie jedné pravdy, kterou vehementně hájila skupina druhého averroismu a modernistů skrze pařížská a oxfordská odsouzení v březnu 1277. Ale to mu nebránilo v tom, aby respektoval specifické postavení teologie vůči filosofii chápané spíše jako aristotelismus pro lid.[[113]](#footnote-113) Dvojznačnost substance zakládá ambivalenci první vědy, která je definovaná jak zkoumáním substance, tak i ontoteologickým určením Prvního bytí jako absolutně jednoduchého a odděleného Jednoho a Pravdy. Toto zdůvodnění legitimuje výše citovaná pasáž *Metafyziky* tím, žespojuje v modu *simpliciter* bytí jsoucna i stejně danou pravdu (*Met*. 1026a33‒35). Jednota pravdy daná za bytím substance signifikuje jsoucno (τὸ ὂν) podle uvedené citace v *Metafyzice* v modu původní jednoduchosti (ἁπλῶς λεγόμενον). Druhý mistr hledá první a poslední pravdu v transcendentální predikaci, protože Stvořitel je tato pravda. Nová predikace pravdy a jsoucna transcenduje aristotelská kategoriální určení. Neoplatonské Jedno mimo substanci nebo aristotelské Jedno jako substance je tak či onak oddělené od podřízených nebeských sfér a zároveň je determinuje. Predikace *per prius* determinuje jak amfibolické určení jsoucna, tak aristotelské určení substance.

Metafyzika se po odchodu Druhého mistra nutně začala ubírat dvěma zásadně odlišnými směry. Aristotelské určení substance běží v rámci kategoriální predikace dané v modu metafyzického dativu. První substance tvoří zdroj pohybu a kauzality vztažených až k bytí Prvního hybatele daného fyzikálně jako *Primum mobile* a metafyzicky jako *Prima causa*. Platonismus naopak trvá na absolutně odděleném Jednom, jehož bytí je za esencí a jsoucnem. Primární spojení Jednoho se světem původních forem se děje skrze ontoteologické určení jsoucna třetího druhu jako neutrální Mnohosti myšlené a přechovávané v neoplatonském Jednom. Oddělené Jedno je v Porfýriově zdvojení bytí také Mnohým, takže obsahuje všechna potenciální určení jsoucna v původní podobě *tertium ens*. Spojení Jednoho a Mnohého je dáno kauzálně, formálně, finálně a je tvořeno mystickou a objektivní participací. Takto osvícený pohled modernistů sestupuje od Jednoho směrem dolů k mnohosti forem a substancí. Stejně může vystoupit pomocí aristotelské abstrakce od hylemorfické první substance až k Jednomu. Spojením obou forem vidění vzniklo unitární vědění moderní ontoteologické metafyziky. Pohled vedený z hlediska katabáze směrem od Jednoho do stvoření se ptá, jak v lidském intelektu dochází k poznání hypostatické formy, jejíž první signifikace je daná vzhledem k Jednomu. Moderní forma abstrakce (*denudatio*) představuje přímý a evidentní náhled ilumináta do hypostatické formy. Ta je daná ve formě ontoteologického *neutrum* v boží mysli nebo jako *tertium ens* ve světě hypostatických forem. Mystická konjunkce darovaného intelektu (*intellectus adeptus*) s myšlením Jednoho dovoluje iluminátům, aby „viděli“ pod vlivem Fúrií tuto neutrální objektivní formu. Objektivní šílenství moderny (*Irre*) je v tom, že oba subjekty (iluminát a jím poznávaná forma) tvoří mytopoetickou jednotu s kosmickým *intellectus agens*. Určující silou iluminace jsou autonomní formy a amfibola sdílená skrze darovaný intelekt, který je osvícený odděleným činným intelektem. Anabázi k bohu zakládá aristotelská abstrakce daná směrem od smyslových vjemů k poznaným formám v aktualizovaném materiálním intelektu (*intellectus in potentia*). Aristotelský intelekt pak sleduje cestu kauzálně způsobeného poznání daného přirozeně a skončí u přirozeně poznaného boha jako *causa prima*. Křižovatkou obou pohledů, jejichž předchůdná dráha náhledu (*Vor-blickbahn*) je determinována modu anabáze a katabáze, se stává darovaný intelekt (*intellectus adeptus*). Gnosticky a mysticky osvícený náhled darovaného intelektu jde od kosmických forem k celku jsoucna. Jednota jsoucna je ontoteologicky a katabasicky dána přechodem od Jednoho k Mnohému. Osvícený intelekt daný v Mnohém jej nazírá a vykládá v opačném směru, protože anabasicky vystupuje k Jednomu skrze objektivně, neutrálně a mysticky nazíraný smysl jsoucna. Toto druhé patro poznání představuje typicky neoplatonský produkt, protože pozdně antičtí ilumináti jako Simplikius tímto způsobem transcendovali kategoriální jednotu danou v *Isagoge* (kap. 1.3.1). Jednota predikace daná na úrovni kategorií vztažených ke smysly poznané substanci má dosáhnout neoplatonské jednoty dané na úrovni čistých forem a činných inteligencí. A tuto rovinu bytí jsoucna přímo vnímá pouze náhled daný skrze *intellectus adeptus* napojený na nebeský, nemateriální a oddělený *intellectus agens*. Tento typ teoretického a mystického nazírání završí poznání lidského intelektu. Jeho smyslová aktualizace je daná na úrovni první intence vzniklé intelektuální recepcí (*intellectus in potencia*). Tuto recepci pak završí poznání dané aktivní abstrakcí hylemorfických forem (*intellectus in effectu*). Tento typ aristotelského intelektu aktualizovaného ze smyslů tvoří první patro poznání. Na úrovni druhé intence pak vzniká mystická neoplatonská iluminace (*intellectus adeptus*), která je napojena na činnost již aktualizovaného aristotelského intelektu ponořeného do hylemorfické reality. Nové vidění jsoucna přímo kontempluje aktuální formy dané činností odděleného kosmického *intellectus agens*. Abunaser vytvořil souběh dvou aktualizací intelektu, které přijal Avicenna a odmítl Averroes. Metafyzika založená na iluminaci získala v následujících generacích křesťansko-arabských myslitelů nečekanou dynamiku a dodnes funguje jako skrytý základ objektivity. Aristotelská abstrakce a výklad poznání podle *De anima* byl v nové ontoteologii překonaný tím, že Druhý mistr zavedl další stupeň poznání. Nové určování forem probíhá na úrovni darovaného intelektu, který staví na již daném poznání skrze *intellectus in effectu* aktualizovaném díky svícení zepředu od aristotelské abstrakce dané skrze *intellectus in potencia*. Darovaný intelekt je aktualizovaný skrze přirozené poznání. Pak se tento intelekt změní na hypostázovanou substanci třetího druhu a ta přímo komunikuje skrze iluminaci s odděleným činným intelektem kosmických inteligencí. První náhled nové metafyziky jde k substanci a k jejím vlastnostem; druhý náhled sleduje amfibolní vlastnosti jsoucna transcendující kauzalitu první substance.

Díky trojí nejasnosti dané novým postavením substance, esence a intelektu je bytí jsoucího dáno v prostoru nové ontoteologie jako A, a zároveň jako non-A. Hermeneutická archeologie našla původní událost vzniku jsoucna třetího druhu, které založilo západní objektivitu v modu původního *Ereignis* vztaženému k archaicky pojatému bytí jsoucna. Odkaz Druhého mistra vytvořil *Lichtung* západní metafyziky po vzoru Prvního mistra. V dějinném prostoru nově určené metafyziky koexistují všechny budoucí formy západní metafyziky v jejich pravdě i nepravdě. Tato skrytá dějinnost bytí jsoucna určuje dějiny západní metafyziky v následné odkrytosti pravdy a nepravdy vázané na dvojí cestu metafyziky v modu její epochální odkrytosti (*alétheia*). Hledaná první věda se v perské falsafě po smrti Druhého mistra začala ubírat dvěma směry, které od Platona a Aristotela determinují dvojí určení první vědy. Metafyzika v lini Aristotela zkoumá „τὰ μετὰ τὰ φυσικά“, tj. první substanci jako primární kauzu vzniku a zániku těles a jejich pohybu (*primum mobile*). Tento směr „meta-fyziky“ nastoupil Averroes, který se stal dosud nepřekonaným aristotelikem Západu známým skrze jedinečný titul Komentátor. Nebo metafyzika zkoumá v linii Plotina transcendentální určení jsoucna daná za fyzikou a vztažená k původní henologické jednotě bytí mimo první substanci (*passiones entis*). Tento směr metafyziky jako náhledu transcendentální jednoty jsoucna v jeho čisté jsoucnosti nastoupil Avicenna. Tento směr postavil metafyziku jako zkoumání posledních určení jsoucna daného o sobě (*ens inquantum ens*). Tato určení jsou mimo kategoriální nauku Aristotela založenou na impozici významu od smyslově poznané první substance (substance *qua* substance). Pro další generace vykladačů Druhého mistra jako byl Avicenna a Averroes vznikla další gigantomachie o substanci mezi platonským primátem zcela odděleného Jednoho a aristotelským poznáním příčin pohybu vázaných na První substanci a První kauzu. Druhý mistr stojí na křižovatce obou cest, což ukázalo jeho pojetí abstrakce a intelektu. Jeho projekt metafyziky integrující Platona a Aristotela začíná nasvícení smyslu jsoucna zepředu a napojuje se na proces iluminace. Výsledný náhled forem vzniká v lidské duši díky působení nadřazeného intelektu (*intellectus agens*), který odděleně existuje ve světě plně aktuálních neoplatonských forem. Tato forma náhledu zakládá logiku světa *more geometrico* podle Proklova díla *Stoicheiósis theologiké* adaptovanédo scholastické podoby v knize *De causis*. Západní tradice překladu *Elementa theologica* začala na gruzínské akademii Gelati (12.–13. stol.), která byla analogem císařské univerzity v Konstantinopoli (Πανδιδακτήριον τῆς Μαγναύρας) vyučující od 5. století medicínu, filosofii a práva. Gelatský teolog a filosof Ioane Petritsi (asi †1125) uvedl studium Proklových *Elementa* přes překlad do gruzínštiny do západní tradice. Toto vidění forem převzala z *Liber de causis* scholastická škola porretánů a *Nominales*, z níž vznikla výsledná škola druhého averroismu. Projekt aristotelské metafyziky naopak staví na nasvícení smyslu jsoucna zepředu. Poznání začíná a končí u reálné hylemorfické substance jako zdroje pohybu a dalších kategoriálních určení. Metafyzický pohled na celek jsoucího je v tomto případě vedený od existence reálné hylemorfické substance směrem k její první a poslední příčině dané opět jako první substance. Nejde o pseudo-pohyb idejí v boží mysli daných potenciálně a formálně, ale o pohyb substance dané aktuálně vzhledem k materiálním stavům těles, a nakonec i vzhledem k nemateriálním hvězdným sférám, kosmickým inteligencím, a zcela oddělenému Nehybnému hybateli danému jako čistý výkon sebereflektujícího Intelektu. Tento projekt nemůže vytvořit paralelní a ontologicky neutrální substanci, těleso, látku, čas a prostor, jako jsme to viděli u neoplatoniků. Predikace *per prius* a *per posterius* dostává kategoriální charakter v rámci univoční obecné výpovědi o reálně existující a kauzálně působící první substanci. Porozumění je dáno z pozice reálně existující substance, která skrze smysly aktualizuje pasivní intelekt (*intellectus possibilis*). Intelekt aktivovaný nasvícením zepředu směřuje v řádu obecných abstrakcí (*ens secundum rationem*) až k aktuálnímu Bytí existujícímu plně *per se*. Aristotelismus myslí v souladu s prioritou příčin ontologicky daného pohybu jako přechodu z potence do aktuality. Tato první úroveň kauzality zakládá následná určení těles, jejich vznik, zánik, či pohyb. První filosofii svět oddělených, nemateriálních substancí existujících za sublunární fyzikou a vztažených k oddělenému bytí První příčiny. Realistické poznání konstruuje projekt první vědy jako „meta‑fyziky“ a vychází z poznání reálného světa daného skrze smysly a skrze Al-Fárábího *intellectus in potencia*. Receptivní složka poznání je aktualizována směrem od aktuální substance. Proto nemůže primárně nazírat svět transcendentální jednoty forem daných jako subsistentní jsoucno či substrát intelektu. Tuto nadpřirozenou recepci provádí neoplatonský *intellectus adeptus*, který dostal zásadní úpravu ve falsafě. Alfarabius stojí na rozhraní aristotelské a neoplatonské metafyziky. Proto Avicenna i Averroes právem považují Druhého mistra za kongeniálního vykladače Prvního mistra.

## 2.2 Ontoteologické určení jsoucna (Ibn Ádí)

Konflikt dvou pojetí první filosofie mezi aristoteliky a neoplatoniky dosvědčuje nauka křesťanského filosofa Ibn Ádího (†974), který po Al-Fárábím vedl bagdádskou Školu moudrosti (*Bajt al-Hikma*). Filosof a teolog Jahíjá Ibn Ádí změnil některé body z nauky svého mistra tak, aby lépe plnily apologetickou funkci v rámci křesťanské teologie. Tento jakobita musel filosoficky obhájit jednotu substance a různost osob v Boží Trojici proti striktně monoteistické škole islámských filosofů sdružených kolem neoplatonika Al‑Kindího. Ibn Ádí neprovádí harmonizaci učení Aristotela a Platona na způsob Druhého mistra. To dokazuje fakt, že ve svých dílech nepoužívá koncept přijatého intelektu (*intellectus adeptus*) od svého učitele Al-Fárábího (Périer 1920a, 220). Ibn Ádí si v případě poznání stvořených věcí vystačí s první rovinou abstrakce a statutem univerzálií vázaných na druhou substanci. Aristotelský postoj ohledně vztahu první a druhé substance ukazuje citát z jeho díla o nutnosti Inkarnace.[[114]](#footnote-114) Důvodem pro aristotelské zaměření jeho filosofie byl především důraz na pojetí boha jako účinné stvořitelské příčiny oddělené od zbytku stvoření a odmítnutí bytí univerzálií mimo existující jednotliviny. Existence není oddělitelná od aristotelské první substance. Klíčový argument proti existenci samostatných forem je *modus tollens* použitý stejně jako u Porfyria (kap. 1.3) pro obranu Aristotelovy kategoriální predikace proti neoplatonikům.[[115]](#footnote-115) Tento aristotelik odmítl hypostázovaná jsoucna třetího druhu, protože by byla postavena na úroveň první substance, což je nesmysl. Ibn Ádí drží kategoriální postoj svého učitele daného dvojím výkladem *Cat*. 2a11–16 (kap. 2.1). Citujme obranu aristotelské abstrakce z jeho klíčového spisu analyzujícího různé formy bytí jsoucna. Ibn Ádí hájí oddělené bytí první substance, aby založil univerzální kategoriální predikaci. Určení člověka v modu *per prius* proto nemůže být odvozeno od definice člověka jako individua vzniklého skrze dělení obecnin v rámci Porfýriova stromu.

„Je to natolik zřejmé a evidentní, že není třeba hledat důkaz nebo nějaké dodatečné vysvětlení. Pak by totiž naprosto nutně byla poznaná věc shodná ve všech způsobech bytí s existujícím člověkem složeným z materie a formy. Tato úvaha ale vede k naprostému nesmyslu, protože složenina daná materií a tělem by byla obsažena v naší mysli, což by znamenalo, že v nás poznaná věc reálně existuje. A to je evidentně nesprávné.“ [[116]](#footnote-116)

Ibn Ádí odmítá ideu, že existence jako koncept by byla na stejné úrovni bytí jako první substance. Individuum dané univerzálním dělením není první substance, protože obě substance mají různou formu existence. Co bylo pro kritického aristotelika zřejmé a evidentní, to se postupem času stalo naprosto zmateným. Citát kritizuje první nástup západních *Modernorum* v bagdádském Domě moudrosti. Avicenna je reprezentuje v následující generaci. Jeho pojetí objektivního bytí duplikující aktuální první substanci zavedli na latinském Západě porretáni v linii Avicenny. Oxfordská větev této školy navíc kombinovala avicennovské *tertium ens* s naukou univerzálního hylemorfismu. Ibn Ádí tvrdí ve shodě s Aristotelem, že existence univerzálií potřebuje dodatečný důkaz cestou abstrakce a dedukce. Obecný pojem není dán v přímé zkušenosti existující substance. Proto platí aristotelská teze, že univerzálie se nemohou vyskytovat v existujících hylemorfických substancích, protože jejich formy jsou dané aktuálně a materiálně.[[117]](#footnote-117) Princip *destructio primis* (kap. 1.3) potvrzuje, že bez první substance by nemohly existovat žádné významy kategoriálně predikované na úrovni druhé substance.

Ale díky participaci na Pravdě a Jednomu znamená univerzální pojem pro bagdádského akademika mnohem více, než pouhá reprezentace esence v poznávající mysli. Al-Fárábí zavedl nauku o hypostatické esenci tím, že vybudoval systém dvojí abstrakce a vytvořil novou formu *aliud esse* jako jsoucno třetího druhu (kap. 2.1.2). Ibn Ádí nepotřebuje neoplatonskou či amfibolní hierarchii hypostázovaných forem, jako jeho učitel Al-Fárábí, aby vytvořil predikaci *per prius*. Jeho křesťanský žák zavedl kategoriální určení přímo do božského intelektu. Tímto způsobem vznikl nový typ ontoteologické predikace, která vytváří kategoriální impozici mimo existenci reálné první substance a také mimo lidský intelekt (*neutrum*). Ontologická neutralita je primárně dána v moderním bohu ve sféře jeho intencionality a myšlení jako čistá možnost. Toto božské a objektivní *neutrum* se předává do stvoření v podobě stvořitelské vůle a moci Nový výklad vztahů v Boží Trojici podaný ve zvláštním modu *per prius* zásadně ovlivnil Avicennův koncept objektivity. Filosofické pojetí Boží Trojice tvoří druhý důvod, proč tento křesťanský apologet a význačný reprezentant falsafy stojí na seznamu autorů zakládajících první formu objektivity. Aristotelik a křesťan Ádí zdůrazňuje, že osoby v Trojici jsou jednou substancí ontologicky oddělenou od stvoření a podává originální obranu jednoty a mnohosti v Boží Trojici. První patro predikace *per prius* je sestaveno tak, aby proti monoteistickému islámu filosoficky obhájilo mnohost a jednotu v jednom bohu, včetně rozdílné závislosti tří osob Otce, Syna a Ducha. Esence zůstává sama sebou a jedna, proto je bůh jeden ve svém bytí. Ale boží esence je dána ve třech různých hypostázovaných vztazích (tj. „osobách“), které se liší vzhledem k úkonu reflexivního myšlení.[[118]](#footnote-118) Citujme klíčovou část z traktátu o jednotě Boží Trojice, kde intelekt reflektuje sám sebe ve výkonu vlastní činnosti, a tím se současně vnímá jako předmět sebereflexe.[[119]](#footnote-119) Intelekt podoben Otci je sám sebou (*'aql, intelligere*). Jeho zdvojení ve výkonu sebereflexe dává osobu Syna jako nové určení uvnitř esence, (*'āgil*, *intelligens*). Výkon sebereflexe vyšel jak z intelektu, tak i z jeho reflektovaného výkonu v osobě Ducha svatého. A zase se k Otci a k Synu vrací, protože je interním předmětem a současně i výkonem jejich myšlení (*mā'gūl*, *intelligibile*). Imanentní vztahy božích osob mezi sebou a uvnitř jedné esencejsou nutné, věčné a přitom hierarchické (*processio*) v rámci predikace *per prius*.[[120]](#footnote-120) Citovaný úryvek traktátu o Trojici zdůrazňuje, že diference mezi osobami je dána v modu *per prius*, ale vychází ze vztahu daného trojím způsobem myšlení, nikoliv pluralitou tří substancí (*Traité I*, p. 22). Nová forma predikace umožnila jednotu a mnohost přímo na úrovni Boží Trojice, tedy ve sféře odděleného Jednoho. Model sebereflexivního zdvojení intelektu pochází z Plotinových *Enneád*, které v páté *Enneádě* analyzují výkon zdvojeného vidění. Pátou *Enneádu* mohl Ibn Ádí znát skrze parafrázi v díle *Theologia Aristotelis* a také skrze její využití v Porfyriově komentáři k dialogu *Parmenides*, který zavedl formu zdvojeného bytí jsoucna (kap. 1.3.1). Následující pasáž z *Theologia Aristotelis* ukazuje neoplatonské zdvojení henologického Intelektu, které vzniká v úkonu porozumění.[[121]](#footnote-121) Tyto pasáže se dostaly přes spisy korpusu *Plotiniana Arabica* až do filosofických škol v Bagdádu. Ibn Ádí zdůrazňuje po vzoru interní Plotinovy diference (ἕτερον ὂν), že Syn a Duch jsou v řádu této predikace postaveni na druhé místo, ale přesto jsou zahrnuti do subjektivního genitivu jedné esence (τοῦ εἴδους) jako ve výše citovaných *Enneádách* (*Enn*. 5.5.7.4). Podobnou triádu vztahů uvnitř božího intelektu najdeme již v Al‑Fárábího spise *Al-Madīna*, odkud ji asi Ibn Ádí převzal.[[122]](#footnote-122) Jakobitský učitel moudrosti ovlivnil teology a filosofy aristotelské orientace (Al-Ghazálí, Averroes) zejména v otázce stvoření světa *ex nihilo*, existenci božských atributů, vzkříšení těla a božího poznání jednotlivin (Périer 1920a, 222). Nová predikace osob v boží Trojici slouží jako klíčový argument proti Al‑Kindímu, který polemizuje s pojetím boha v rámci křesťanské Trojice, kterou považuje z polyteistickou. Al-Kindí sem řadí i křesťanské učení o Trojici. Traktát *Défense de la Trinité contre Al-Kindi* vyvrací možnost složenin v bohu na úrovni substance, akcidentu, rodu nebo druhu (ed. Périer, pp. 118–28). Ibn Ádí vytvořil novou formu Porfyriova zdvojeného bytí napojenou nikoliv na prohyparchické bytí Jednoho, ale na hyparchické bytí Aristotelovy první substance (kap. 1.3). Boží substance se vypovídá v modu *per prius* jako trojí modalita (*hypóstasis, persona*) v rámci jedné esence. Díky trojímu aktu boží sebereflexe v jedné boží substanci jsou tyto Osoby dány v odlišném modu vzhledem k původní jednotě boží substance. Ibn Ádí v rámci jedné substance potvrzuje diferenci i na úrovni sekundárních transcendentálních vlastností typu Dobro (Otec), Moudrost (Syn) a Síla (Duch svatý). Určení osob v rámci trojího výkonu myšlení zakládá v boží esenci první moderní reduplikaci jsoucna na úrovni ontoteologie. Definice Ducha svatého jako *intelligibile* vytváří novou formu předmětného bytí, které je vázané na dvojí výkon myšlení Otce a Syna v modu hypostázovaného vztahu (*esse ad*). Tato forma hypostázovaného vztahu bude mít velkou budoucnost v moderní verzi objektivity dané od roku 1280. Ale její osvojení u Latiníků šlo skrze recepci Simplikova komentáře ke Kategoriím (kap. 1.3.2). Bůh intenduje svět ještě předtím než jej tvoří. Objektivní individuum existuje v modu *semel–semper* přímo v moderním bohu. Co jednou myslí, to je věčně platné a pravdivé. Boží intelekt v sobě také obsahuje objektivní možnost budoucí inkarnace Božího syna do materiálního světa v podobě boží intence. Boží intencionální pohled na Inkarnaci je dán skrze trinitární sebereflexi danou na úrovni jedné boží esence. Naopak pohled na budoucí podoby stvoření je daný v modu stvořitelské reflexe, která v sobě obsahuje intence stvořených věcí. Ty jsou dány na rozdíl od Inkarnace jako pouhý akcident božího myšlení. Protože jsou ve stavu ontologické neutrality, tak prozatím nejsou předmětem jeho stvořitelské vůle. Toto určení stvoření od boha vychází v modu *intellectum secundum*.[[123]](#footnote-123) Toto určenímá klíčový význam pro pozdější určení objektivity dané skrze Avicennu.

Takto vznikla dvojí predikace *per prius* ohledně vztahů v moderním bohu: 1) tři Osoby uvnitř boží substance; 2) objektivní existence stvoření v boží mysli. Na tyto dvě prohyparchické predikace vztahů osob a objektivního bytí v bohu navazuje další stvořitelský úkon. Ten je vyjádřený kauzální predikací *per posterius* pro vznik stvoření a v něm dané inkarnace Božího slova (*Traité VII*, pp. 89–91). Obojí běží na úrovni sublunární substance aktualizované v látce či v těle a nadané příslušnými akcidenty. Na rozdíl od ambivalentního statutu substance u Al-Fárábího si Ibn Ádí vystačí s existencí dvou řádů substancí (nestvořené bytí/stvořená substance) a v tomto klíčovém bodě zůstává v aristotelském rozvrhu metafyziky. Po primární ontoteologické dedukci Syna a Ducha z Otce (*processio*) provádí tento arabský křesťanský filosof novou apologii Božího vtělení, dalšího úhelného kamenu křesťanského dogmatu. Jakobitský monofyzitismus Ibn Ádího zdůraznil soupodstatné postavení vtěleného Slova, které má božskou přirozenost, protože v Kristu nelze rozlišovat mezi božstvím a lidstvím. Klíčové místo pro vznik objektivních obsahů v boží mysli poskytuje výše citovaný traktát o obraně inkarnace (*Traité* VI, pp. 81‒83), které použije Avicenna při konstrukci první objektivní verze ontoteologické metafyziky (kap. 2.3.3). Původní místo objektivity v boží mysli našel Druhý mistr, viz předešlá kapitola. Jeho upravenou verzi obsahuje traktát Ibn Ádího o různých modech bytí jsoucna, který popisuje existenci stvořených forem v boží mysli následovně.

„Pokud jde o jejich božskou existenci, která je jejich reálnou existencí (tím myslím jejich bytí v božské esenci) a kdy k nim nejsou přidána žádná jiná určení, protože nepotřebují nic jiného, mimo sebe sama. (...) Ostatní tři stavy existence je nutno vztáhnout k tomuto způsobu danému tak dlouho, dokud si ho přeje Tvůrce a Stvořitel, nechť je jeho Jméno pochváleno.“ [[124]](#footnote-124)

Klíčová je definice nového typu jsoucnosti, která má esenciální podobu a neobsahuje absolutně žádné jiné určení jsoucna („*they are not clothed with anything else*“). Predikace uvnitř jedné boží substance založila novou formu předmětnosti a tím vytvořila ontoteologickou sféru moderní objektivity. Aristotelská univoční predikace je dána skrze akt boží sebereflexe, což ji spojilo s neoplatonismem. Al-Fárábího termín *aliud esse* dostal novou formu podle schématu intencionality dané v bohu (*esse ad*). Bůh v sobě samém reflektuje trinitárním způsobem zatím neexistující stvoření, které je dané prohyparchicky. Boží intencionalita a reflexe vytvořila nový přechůdný náhled na smysl jsoucna. Intencionální akt se nachází přímo v božím intelektu. Tato odvážná modernistická operace umožnila nahlédnout celek jsoucna z pozice božského oka. Tuto stvořitelskou intencionalitu později vyjadřuje termín *esse ad*. Na základě Simpliciova komentáře ke *Kategoriím* založil tento vztah objektivní metafyziku Oliviho, Jindřicha z Gentu a Dunse Scota. Nová mytologie přímo spojila mysl iluminátů s myšlením moderního boha. Tento naprosto iluzorní *Ge-Stell* založil dráhu ontologického porozumění (*Vor-blickbahn*, která určuje objektivní vidění světa. Božská sebereflexe daná v trinitární esenci něco myslí a objektivně intenduje a to pak chce reálně stvořit. Intendované a chtěné *factum* modernistické mytopoetiky vytvořilo další ontoteologickou kategorii pro produkci *tertium ens*. Intencionální obsahy v moderním bohu dostaly novou podobu „exsistence“, která je primárně orientována *ad extra* a nejprve "povstává" (*exsistere*) v intencionální a potenciální podobě. Tato neutrální „exsistence“ světa je zvláštním způsobem spojena s božským bytím (*esse ad*). Myšlené obsahy zůstávají v božím intelektu v podobě intencionálního předmětu prozatím nestvořených věcí a událostí. Ibn Ádí rozšířil pojem *aliud esse* vytvořený Alfarábím a dal mu ontoteologický status na úrovni boží sebereflexe (*esse ad*). Tím vznikla první objektivní definice každého bytí v modu archetypální demiurgické intencionality. Jsoucno je dáno v absolutně oddělené intencionalitě založené archetypicky. Definice tohoto „nejsoucna“ je oddělena pouze od nicoty. Tím vznikla nová podoba Porfyriova individua, která má rysy minimálního jsoucna (*esse diminutum*). Tato atomární substance jako nové *individuum* má v ontoteologickém určení jsoucna věčné trvání. Objektivní individuum dostalo absolutní určení v modu *semel–semper*, které existuje přímo v moderním bohu. Co moderní bůh jednou indenduje v intelektu, to má věčné trvání. Nový typ ilumináta je boží souputník na úrovni Ducha svatého a proto vidí přímo do boží intencionality. Tato nová forma existence Ibn Ádího založila novou formu diakosmu a novou formu *tertium ens*. Transformace neoplatonského individua do boží mysli v podobě Alfarabiova intencionálního předmětu (ma'qūl *ṭh*ānī, *intellectum secundum*) založila nový typ amfibolní predikace v ontoteologickém modu *semel‒semper*. Porretánská škola na latinském Západě použila tento modus pro vytvoření metafyziky *tertium ens*, která dodnes slouží skrze současnou *mathesis universalis*. Přechod od neoplatonské trojice transcendentálních vlastností (γνῶσις, δύναμις, ἀγαθότης) převzatých z Proklova díla *Stoicheiósis theologiké* k aristotelské triádě „intelekt – jeho výkon – jeho předmět“ je možné datovat v díle Ibn Ádího kolem roku 965 (Lizzini 2003a, 500). Tím je dáno historické datum vzniku objektivity na evropském Západě.

Avicenna dal tuto čistou jsoucnost z boží mysli do světa a nechal ji manifestovat v přímém náhledu objektivity jako takové (*hoc* *esse tantum*, kap. 2.3.1). Moderní bůh usazený v bagdádském Domě moudrosti dostal ve druhé polovině 10. století velmi specifické aristotelské rysy. Nová predikace stojí mimo neoplatonismus a mimo polyteistické formy ontoteologie dané neoplatonskou emanací. Intencionální předmět „ne/stvořených“ věcí je přidaný do aktuální esence Boží Trojice. Ibn Adi vytvořil nové *Lichtung* pravdy a nepravdy, kde se nacházejí potenciálně „exsistující“ jsoucna v jejich původní ontoteologické neutralitě. Tím vznikla v západní filosofii nová forma odkrytosti jsoucna třetího druhu (*alétheia*), která u Avicenny založila metafyziku objektivity. Avicenna predikuje tyto hypostázované vlastnosti přímo do prvních substancí v modu objektivní komitace (kap. 2.3.2). Graduální emanace forem směrem od Jednoho daná v Proklově neoplatonismu *modo geometrico* je v nové ontoteologii zrušena dvojím způsobem. Za prvé, primordiální jednota božské substance a mnohosti tří Osob je oddělena od neoplatonské emanace dané konsubstanciálně. Za druhé, akt stvoření oddělil esenci Boží Trojice od bohem myšleného objektivního jsoucna daného v modu pouhého potenciálního akcidentu na úrovni čisté intencionality (*esse ad*). Hypostatické stvořitelské myšlení dané v modu *per prius* vytváří v modu *per posterius* zásvětí objektivně intendovaných jsoucen plně závislých na prvním aktu myšlení, a přitom se od sebe navzájem odlišují. Tím je splněna základní definice individua v *Isagogé*, kde je diferenciace provedena na úrovni nadřazeného species (zde boží mysl) a pak se už individua odlišují jen od sebe navzájem (*aliis,* ἐν ἄλλοις, kap. 1.3). Vznikla nová definice ontoteologicky neutrální nedělitelné substance (ἄτομος οὐσία, *individuum*), která je daná posledním dělením univerzálního, moderním bohem intendovaného významu. Avicenna využil strukturu boží sebereflexe u Ibn Ádího a definoval moderního boha jako produktivního dárce forem (*Dator formarum*), které jsou odlišné od jeho bytí. Predikace čistě potenciálních intencí uvnitř božího intelektu založila na konci 10. století mytopoetickou sféru lidského i božího myšlení v modu *esse ad*. Oba druhy myšlení jsou analogické a liší se pouze aktualitou a potencialitou, nekonečností a konečností. Tento náhled do boží podstaty sehraje klíčovou roli při vzniku západní formy objektivity u Dunse Scota*.* Myslitelé druhého averroismu po 1280 prováděli transcendentální predikaci jsoucna na úrovni boží reflexe (*ens diminutum*), ale nevěděli, že Ibn Ádí je původním autorem tohoto náhledu na smysl jsoucna. Jejich inspirací jsou Avicennovy komentáře k *Metafyzice* a jeho komentář k *De anima*. Ibn Ádí trvá na zásadním rozdílu mezi božským a lidským intelektem. Ale nepopírá analogii obou intelektů, která stojí na formálně stejných operacích. Jeho nauka o poznání zůstává v Alfarabiově ambivalentním schématu vzestupných a sestupných kosmických inteligencí a forem recipovaných skrze *intellectus adeptus*. Tento křesťanský filosof navazuje v tomto bodě na mystickou tradici neoplatonismu vyznávající spojení aktivního intelektu s božským světem intelektuálních forem (*ittiṣāl, ittiḥād*), kterou potvrdil jeho učitel Al-Fárábí v citovaném pojednání *De intellectu et intellecto* (kap. 2.1.2). Aktualizovaný a osvícený lidský intelekt může dosáhnout boží esence, protože má stejnou strukturu myšlení jako Boží Trojice.[[125]](#footnote-125) Díky identické struktuře úkonu poznání platí, že tento náhled filosoficky doplňuje vlité teologické nazírání dané prorokům přímo od Stvořitele. Ibn Ádí chápe podobnost stvořeného a nestvořeného intelektu v tom, že oba intelekty mají formálně stejnou strukturu trinitárně pojaté reflexe. Předešlá analýza vztahů v boží Trojici ukázala hlavní rysy transcendentální predikace *per prius*. Ta je založena na zdvojené sebereflexi a vytváří neutrální ontologickou sféru bytí. Nová forma diakosmu umožňuje mimočasovou diferenciaci Božích osob na základě odlišných kognitivních a reflexivních úkonů intelektu.

Formální podobnost lidského a božího intelektu potvrzuje ontoteologickou konstrukci metafyziky, kterou zahájil Druhý mistr (kap. 2.1.2). Lidský intelekt má díky aktu osvícení schopnost vidět transcendentální vlastnosti jsoucna, které jsou určitým způsobem společné bohu i člověku. Tato linie náhledu je dána podle mystické vize z výše citované páté knihy *Enneád* (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5). Nový způsob vidění je napojený na trinitární henologii danou uvnitř božího aktu reflexe. Vidění otevřelo cestu k analogické jednotě jsoucna, protože založilo společnou predikaci jsoucna pro boha a stvoření v modu *esse ad*. Křesťanský perský myslitel předsedající bagdádské univerzitě rozhodujícím způsobem přesunul neoplatonismus k nové formě objektivní metafyziky. Ibn Ádí našel novou formu kategorální predikace božích vlastností daných přímo uvnitř sféry Jednoho. Monoteistický bůh zůstal v původní substanční jednotě. Ale uvnitř této jednoty vznikla nová forma neutrálního bytí a zdvojené reflexe. Oba fenomény jsou dány skrze trinitární strukturu božských osob a jejich vztahů, generovanou nejprve intencionálním a pak kreativním působením boha směrem ke stvoření. Tato struktura se pak analogicky nachází i v samotném stvoření. Predikace boha odděleného od světa vyhovuje nárokům striktního monoteismu a zakládá nárok *creatio ex nihilo* postaveného mimo neoplatonismus. Emanace je dána substanciálně výstupem hypostázovaných forem z Jednoho, což je pro monoteismus nepřijatelné. Nová predikace objektivně definovaného stvoření je dána zásadním rozdílem mezi substancí Stvořitele a intencionálními obsahy jeho stvořitelského myšlení, které mají vůči boží substanci pouze akcidentální charakter. Ibn Ádí plně využil aristotelské diference mezi aktuálním bytím první substance dané *per se* a mezi potenciální a případkovou predikací univerzálních významů daných na úrovni intelektu. Nová atomární substance stojí na posledním místě v řádu bohem myšlené univerzality a hraničí s čistým nebytím. Trinitární struktura daná výkonem božského intelektu zakládá první objektivní určení jsoucna, které tvoří mix neoplatonské a aristotelské predikace. Tuto formu objektivity pro latinský Západ objeví moderní scholastikové kolem 1280 a v avicennistické formě skrze uzavřenou *via Modernorum* ji převzalo nihilistické myšlení současnosti. Bagdádský Dům moudrosti (*Bajt al-Hikma*) založený za chalífa Hárúna ar-Rašída z perské dynastie Abbásovců se stal místem vzniku západní objektivity skrze ekumenu myšlení Al-Fárábího a Ibn Ádího, jež završí neoplatonik Avicenna a odmítne aristotelik Averroes. Avicennova filozofie hraje hlavní roli v ontoteologické konstrukci jsoucna třetího druhu. Ibn Ádí ubytoval *tertium ens* do neutrální sféry božského bytí. Avicenna rozšířil ontoteologickou neutralitu moderního boha tak, aby zahrnovala celou objektivní metafyziku.

## 2.3 Metafyzika objektivního jsoucna (Avicenna)

První kolo gigantomachie o substanci sahá od pozdní antiky až po počátek prvního konfliktu na rodícím se Západě. Dům moudrosti v Bagdádu se stal místem, které rozhodlo o osudu západní metafyziky, a tím i západní civilizace. Abychom mohli objasnit *Lichtung* pravdy a nepravdy ve falsafě, je třeba provést rychlý přehled výchozí hermeneutické pozice. Gigantomachie sleduje proměny moderního intelektu, který odhaluje objektivní smysl jsoucna. Výklad objektivity nevyšetřuje subjekt-objektový vztah k nějaké poznávané jednotlivině nebo k čistě mentálnímu obsahu poznání (*ens rationis*). Výklad zkoumá způsob, jak se zjevuje náhled na celek jsoucna, do něhož patří i lidský intelekt jako zvláštní forma jsoucna. Archeologie objektivity metodicky a fenomenologicky zkoumá základní způsob, „jak“ (Heideggerovo *Wie*) je jsoucno manifestováno směrem od skryté události bytí (*Ereignis*). Bytí skrytě bytuje v archaické a múzické *a/létheia* a pak manifestuje v metafyzice skrze akt substanční donace (τό τί ἦν εἶναι, kap. 1.1). Východiskem zkoumání je proto aktuální první substance, protože ta tvoří základní východisko aristotelské metafyziky. Hermeneutika označila tento akt původní múzické donace bytí jsoucna jako metafyzický dativ (*dativus metaphysicus*). Tento ontologický způsob manifestace bytí jsoucna v poli archaického *Lichtung* je třeba odlišit od od pozitivně dané jsoucnosti dané metafyzickým určením substance jako „toto zde“ (τόδε τι). Heidegger oddělil původní úkol myšlení od metafyziky. Původní manifestaci bytí jsoucna indikuje řecké slovo παρουσία, z něhož vychází Heideggerovy termíny *das Anwesen* a *die Anwesenheit*. Oba termíny vyjadřují aktivitu původního zjevování světa v modu *a/létheia*. Skryté bytí dává viditelné jsoucno do prostoru dějinné manifestace metafyzické pravdy a nepravdy a pak se stahuje do původní skrytosti (*léthe*). Výklad různých způsobů zpřítomňování jsoucna (*Anwesende in seiner Anwesenheit*) patří k základním rysům hermeneutického myšlení (*Vernehmen, Andenken*) vstřícného k původnímu dění bytí. Oblast primární manifestace bytí jako *Lichtung* vytvořila prostor pro prezentaci toho, co může být onticky přítomné (*Präsentation des Präsenten*).[[126]](#footnote-126) Takto dané hermeneutické zpřítomnění metafyziky vychází z perspektivy bytí a tím liší od toho, co se nachází v říši této prvotní sféry bytí jako individuální ontická jsoucna (*das* *Präsente, Seiendes*). Ontická zjevnost jsoucna je definována v rámci pozitivně určené metafyziky jako *veritas*. Předešlé kapitoly ukázaly nasvícení smyslu první aristotelské substance zepředu nebo zezadu. Tento způsob ontologické odkrytosti metafyziky (*alétheia*) ukazuje změněný smysl jsoucna vzhledem ke dvojí dráze předchůdného náhledu (*Vor-blickbahn*). Tím je zodpovězena otázka, „jak“ (*Wie*) se manifestuje ta či ona podoba jsoucna v poli dějinného *Lichtung*. Událost (*Ereignis*) původní po-odkrytosti bytí (*a/létheia*) skrze takto přítomné jsoucno se dává skrze múzickou a tragickou podobu pravdy. Archaický modus této múzické a tragické donace jsoucna určuje skrze gigantomachii metafyziky následnou zjevnost (*alétheia*) dějinně určené substance. Její bytnost („co je dáno“, *quidditas, Washeit*) se už nezjevuje v modu principiálního dativu první filosofie (*dativus principalis*), ale skrze metafyzickou donaci (*dativus metaphysicus*). Pak múzicky nebo tragicky platí, že působení skrytého počátku (*Anfang*) první filosofie bytí (*Seinsverlassenheit*) se děje v modu dvojité donace smyslu substance (*Seinsvergessenheit*). Takto odkrytá zjevost samotného bytí (*alétheia*) vytváří smysl ontického jsoucna v dějinách metafyziky (*Geschichte*): buď jako metafyzicky pravdivého (aristotelská *veritas*) nebo klamného (moderní objektivita jako Heideggerův *Irrtum*). Pozitivní historie metafyziky pak tvoří klasický vyučovací předmět na školách.

Hermeneutika musí vyložit ontologický způsob bytí jsoucna v Avicennově expozici objektivity. Jeho pojetí substance zpřítomňuje jsoucno do plně objektivní jsoucnosti dané v modu objektivního metafyzického pochybení (*Irrtum,* kap. 1.2). Al-Fárábí vytvořil nový náhled na bytí substance, aniž by plně vyjasnil metafyzický status této operace. Jeho substance existuje jako nejasný kvazi-substrát různých určení jsoucna a proto představovala značně rozporný kompromis (kap. 2.1.2). Druhý mistr nechal současně platit transcendentální i kategoriální predikaci *per prius* a nevyřešil ambivalentní určení *tertium ens*, které bylo včleněno do nové struktury metafyziky. Neudržitelnost tohoto postoje dokazuje reakce Avicenny a Averroese na výše analyzovanou metafyzickou neutralitu Al-Fárábího. Oba slavní žáci Druhého mistra pochopili ambivalenci substance a intelektuálního náhledu jako spor mezi dvěma určeními metafyziky, mezi nimiž je třeba jasně volit. Averroes vyřešil ambivalenci substance tím, že zrušil všechna jsoucna třetího druhu a vrátil se k původní aristotelské diferenci mezi první a druhou substancí. Avicenna naopak jsoucno třetího druhu v modu Al-Fárábího *aliud esse* validoval tím, že vytvořil nový ontoteologický rozvrh jsoucna a vytvořil odpovídající gnoseologii. Ibn Síná dal podle vlastních slov velké almužny chudým v den, kdy konečně pochopil četbou Al-Fárábího spisu hledaný předmět (*ġaraḍ*) Aristotelovy metafyziky jako první vědy. Současný rozbor Avicennovy cesty k porozumění *Metafyziky* se odvolává na dvě poznámky v jeho životopise (Bertolacci 2001). První četba se týkala hlavně knih II.1–2 (*Alfa elatton*) a XII.6–10 (*Lambda*), kde je metafyzika podána jako *theologia naturalis* na základě působení prvního Hybatele chápaného jako *causa prima*. První četba byla pod vlivem Al-Kindího díla *Kniha o první filosofii* (*Kitāb fī al-Falsafa al-ūlā*). Metafyzika jako přirozená teologie (*Met*. II a XII) se mění na transcendentálně pojatou první vědu vztaženou k První příčině a k Prvnímu bytí skrze predikaci *ens inquantum ens*. Druhá četba následovala po mezidobí interpretačního tápání, až Avicenna plně pochopil metafyzickou intenci Al-Fárábího danou v podobě ontoteologie navázané na novou formu *aliud esse* (kap. 2.1.2). Avicenna založil generickou formu jsoucnosti na nové formě ontologické neutrality postavené mimo první substanci. Tato nová syntéza Platona a Aristotela zakládá od Suáreze moderní pojetí *metaphysica generalis* a od Kanta postmoderní objektivitu.

Nejprve je třeba zkoumat predikaci *per prius*, která zakládá Avicennovu koncepci první vědy jako nové jednoty bytí a poznání. Vznikla nová jednota objektivní substance a jejího objektivního vědění, která objektivně viděno našla hledaný cíl Aristotelovy *Metafyziky*. Tato trojnásobná objektivita světa, subjektu a jejich korespondence založila západní pojetí světa na epochálním omylu (*Irrtum*), který odsoudil Averroes. Avicennův projekt první filosofie navázal na Al-Fárábího aristotelismus ve třech základních bodech podaných v předešlé kapitole. Manifestace jsoucna v metafyzice musí být podána skrze vyšší formu intelektu, který je napojen na hypostatickou formu substance. Takto nazírané bytí jsoucna třetího druhu je nutno podat v novém rozvrhu první vědy, kterou Druhý mistr založil jako ontoteologickou formu metafyziky. Ibn Sína nově odpověděl na výzvu poodkryté neutrality jsoucna, kterou poprvé tematizoval Al-Fárábí a Ibn Ádí. Konfrontace Avicenny a Averroese ukáže pravdu a nepravdu metafyziky Druhého mistra. Pojetí pravdy jako moderní spekulace a asimilace zásadně odmítne Averroes a vrátí se k aristotelskému pojetí adekvace. Avicennovo pojetí pravdy a intelektu aktualizuje od roku 1240 skupina *Modernorum* v Oxfordu a v Paříži, čímž založí první schéma objektivity. Oxfordský avicennista Rufus toto asimilační pojetí pravdy nazve výstižným termínem *coaequatio* (OBJ II, kap. 3.3.2). Následující analýzy ukáží, jak tato dvojí podoba metafyzické pravdivosti, daná gigantomachií Avicenny a Averroese, určuje dějiny Západu.

### 2.3.1 Objektivní náhled na jsoucno

Spor mezi aristotelismem a neoplatonismem ukázal, že primární osmyslnění jsoucna v poznávajícím intelektu pochází buď od reálně existující věci, nebo od zcela autonomních inteligibilních forem. Nová figura abstrakce a intelektu stojí na mytopoetice intelektu-slunce, který přešel z Platonova podobenství o jeskyni do neoplatonské falsafy. Aristoteles odmítl založit vědecké poznání skrze Platonovy hypostázované ideje, které intelekt nazírá pomocí iluminace nebo anamnéze. Bez aktuální hylemorfické substance dané mimo nás není možný výkon smyslového poznání (διὰ τί ἄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν), protože schopnost smyslů je sama o sobě pouhou potencí, a nikoliv aktualitou (τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, *De anima* 417a3‒7). Smysly musí být iniciovány od aktuálního vnějšího zdroje, stejně jako hořlavou látku musí zapálit již hořící oheň. Primárně jsou smysly a intelekt vzhledem k poznání první substance pouze v potenci a mají pouze receptivní charakter. Nasvícení smyslu jsoucna jde zepředu od aktuální věci, protože jedině první substance existující *simpliciter* a *per se* mohou založit kategoriální predikaci jako pravdivé poznání světa (kap. 1.3). Bez kauzálního působení věci na smysly by nevznikla adekvace věci a intelektu, ale pouze analogická podobnost jedné intelektuální formy s jinou. Univerzální receptivita smyslů a intelektu daná mimo reálnou substanci dává základní otázku po hermeneutickém způsobu, „jak“ (Heideggerovo *Wie*, Aristotelovo πώς) může lidská duše přijmout všechno poznání (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Předchozí část ukázala, že neoplatonská antika a první falsafa nadřadila aktivní a činnou složku intelektu jeho receptivitě, což odmítl Al-Fárábí zavedením *intellectus in potencia* (kap. 2.1.1). Intelekt a smysly jsou pro aristoteliky pouhou potencí duše, neexistují samy o sobě. Buď tvoří součást těla jako jeho smyslové orgány, nebo tvoří schopnost duše jako nemateriální entelechické formy živého organismu. Poznávací primát má v duši receptivní složka intelektu obrácená ke smyslům, která je nejprve a zásadně aktualizovaná smyslovou species. Inteligibilní část duše je vzhledem k aktuálně či potenciálně daným věcem nemateriálně receptivní proto, aby byla schopna univerzálního poznání celku jsoucna. Tato fundamentální diference mezi receptivní (γίνεσθαι) a aktivní složkou intelektu (ποιεῖν) se vyskytuje v nejdůležitější části *De anima* popisující dvojí složku poznání v duši (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Komentář Alexandra Afrodisia k *De anima* dá těmto složkám duše kanonické názvy. Receptivní složku duše vyjadřuje materiální intelekt a aktivní složku činný intelekt (ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν; *Alex. in De anima* 88.23‒24). Druhý mistr odmítl hypostázovat intelekt jako Alexander a vytvořil průsečík první a druhé abstrakce skrze diafanum a skrze nové pojetí pasivního intelektu (*intellectus possibilis*). Nová forma darovaného intelektu (*intellectus adeptus*) navazuje na neoplatonský scénář poznání.

Avicenna měl před sebou Al-Fárábího pojednání *De intellectu et intellecto* s výše uvedenými fakty a musel řešit základní otázku, jak poznáváme. Na rozdíl od svého učitele se vrací k neoplatonskému řešení. To má pojetí duše jako autonomní a aktuální substance, která řídí tělo jako nadřazený hybatel. Východiskem nové formy poznání se stal *intellectus adeptus* v pojetí Druhého mistra, v němž běží přímý náhled forem třetího druhu (kap. 2.1.2). Avicenna odmítl primát nasvícení intelektu v aristotelském scénáři poznání skrze reálnou věc. V aktuální věci jsou pouze potenciální poznávací formy, které nestačí k pravdivému poznání. Pravda není plně dána ve scénáři aristotelské adekvace, ale odpovídá druhému stupni abstrakce ve scénáři Al-Fárábího. Jedině v tomto druhu poznání je dána plná sebereflexivita intelektu, který sám v sobě poznává, že poznává. Nasvícení smyslu jsoucna primárně nepochází od aktuální věci, ale od aktuální nemateriální formy či od aktuality dané v duši jako její vlastní zdroj a výkon poznání. Dílo *Kitāb al Najāt* komentuje výše citovanou pasáž *De anima* 417a3‒7, která definuje výkon intelektu směrem od smyslového poznání. Avicenna odmítl Aristotelův směr nasvícení jsoucna zepředu. Spis *De anima* přinesl rozhodující odpověď na otázku, jak může intelektuální duše poznat vše na lidský způsob (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Avicenna korektně shrne nasvícení smyslu jsoucna podle *De anima*, ale odmítne je jako nedostatečné řešení. Poznání nemůže být založeno na recepci ze smyslů, ale na přijetí a aktualizaci již daných inteligibilních forem. Ty existují aktuálně mimo nás, proto mohou aktualizovat lidský intelekt. Desátá kapitola *Kitāb al Najāt* uvádí trojí sérii argumentů proti spojení inteligibilní duše a smyslového těla do hylemorfické jednoty první substance a končí moderním dualistickým závěrem.

„Proto tvrdíme, že duše má dvě aktivity. První je daná vzhledem k tělu, kterou duše provádí jeho ovládání a kontrolu. Druhou aktivitu duše vykonává vzhledem k sobě a vzhledem ke svým principům, což je intelektuální porozumění. Tyto dvě aktivity stojí ve vzájemném protikladu a vzájemně se vylučují. Pokud duše vykonává jednu aktivitu, pak musí zanechat té druhé, protože nemůže tak snadno obě aktivity kombinovat.“ [[127]](#footnote-127)

Avicenna zavedl zásadní dualismus mezi smyslovým a rozumovým poznáním. Tato teze opakovaná modernisty ve druhém averroismu a postmodernisty jako Descartes tvoří základ současného dualismu intelektu a těla. Rahmanův komentář k citované pasáži *Kitāb al Najāt*, kap. 10 ukazuje rozdílné postoje Avicenny a Aristotela v otázce smyslového poznání (*Kitāb al Najāt*, p. 103). Intelekt provádí v plném druhu poznání *denudatio* formy již dané univerzálně a nositelem tohoto poznání je darovaný intelekt. Vytěsnění smyslové a intelektuální potence v duši zrušilo pojetí receptivního intelektu determinovaného od aktuálně dané věci poznané smysly. Avicenna nepotřebuje plně receptivní funkci intelektu (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, *De anima* 430a14), jako to měl jeho učitel Al-Fárábí. Smysly vytvoří *species sensibilis* skrze recepci a syntézu danou v představivosti, ale to představuje pro Avicennu pouze animální úroveň poznání. V moderním schématu poznání platí, že smyslová species nepodmiňují vznik *species intelligibilis* v intelektu. V osobě rozdělené na dvě sféry poznání nemá smyslové poznání žádnou možnost, jak dosáhnout nemateriální úrovně poznání. Pro spojení smyslové a intelektuální recepce není místo, protože intelekt je nasvícen skrze aktualitu předem daných univerzálních forem. V poznání podle moderny neexistuje plně receptivní složka intelektu, která by plně přijala aktualitu vnějšího světa zprostředkovanou smysly. Duše není *quodammodo omnia* (*De anima* 431b21) proto, že je sama o sobě už aktuální substancí nebo aktuální formou (*hoc aliquid*). Avicenna vytvořil nový model pravdy jako teoretického zrcadlení (*speculatio*) externí inteligibilní formy v lidském intelektu. Ten tvoří nemateriální substanční zrcadlo (*speculum*), které přijímá a zrcadlí kosmické formy. Poznání se děje jako asimilace různých druhů hypostázovaných forem, které jsou více či méně aktualizovány v modu univerzální hierachické podobnosti. Směr nasvícení jsoucna závisí na výkladu metafory intelektu-slunce podle schématu Al-Fárábího (kap. 2.1.1). Avicenna nepotřebuje diafanum, protože osvícený darovaný intelekt je oddělený od smyslů a poznává nemateriální formy přímo. Materiální intelekt je vztažen ke smyslovému předmětu či k mentálnímu obsahu fantazie nebo paměti. Smyslové rozvažování abstrahuje smyslové formy, protože materiální intelekt založený smyslově mají i zvířata. Ale tato schopnost dělání instinktivních závěrů (*wahm*) je materiální povahy. Smyslová abstrakce zakládá akt abstrakce od individuální formy věci, kterou recipují smysly a intencionálně formuje zvířecí schopnost syntézy (*vis aestimativa*). Zvířecí *intentio* produkuje schopnost instinktivního závěru daného na základě individuálního smyslového poznání. Ovce vidí vlka skrze akt zvířecí představivosti, protože si vytvořila vlastní individuální smyslovou formu skrze smyslovou abstrakci. Pak skrze akt intencionality zaměří svou pozornost na tento smyslový vjem, a proto učiní instinktivní závěr, že je třeba uprchnout. Avicenna vytváří nové patro lidského poznání postavené mimo smyslovou zkušenost. Jeho komentář k *De anima* zrušil jak plně receptivní pojetí intelektu tak Al-Fárábího pojetí intencionality. Avicenna přebírá neoplatonskou iluminaci darovaného intelektu, který je osvícený skrze kosmický *intellectus agens*. Celá metafora intelektu-slunce je oproti výkladu Al-Fárábího (kap. 2.1.2) posunuta o jedno pole dopředu. Aktualizace lidského intelektu poznání není dána skrze aristotelský *intellectus in effectu*, proto není v novém schématu nasvícení potřeba žádná mediace. Iluminace je dána skrze výše uvedenou sebereflexivní aktivitu intelektu vykonávanou zcela autonomně vzhledem k sobě a ke svým principům.

„Porovnat intelekt vzhledem k lidské duši je jako srovnávat slunce s lidským viděním. Platí, že slunce existuje skrze sebe samo a aktuálně. Skrze paprsek je slunce vidět reálně, i když slunce není uchopeno přímo v jeho aktualitě. Intelektuální poznání má stejnou povahu vzhledem k lidské duši.“ [[128]](#footnote-128)

Avicenna se zajímá pouze o vztah mezi sluncem a schopností vidět (*comparatio solis ad visus nostros*). Toledská škola téměř do slova přejala teorii poznání jako komparaci, což ukázal překlad Al-Farábího díla *De intellectu*. Zásadní zprostředkující úloha diafanum v latinském překladu zmizela a nahradilo ji vyzařování paprsků od slunce či od intelektu (*comparacio irradiacionis*, kap. 2.1.1). Této rovině vztahu odpovídá na úrovni poznání dispozice duše vzhledem k nadřazenému aktivnímu intelektu (*intellectus agens*). Citované pojetí zdůraznilo z původní předlohy spisu *De anima* neoplatonskou linii poznání danou Themistiem: slunce (*causa prima*) – paprsek (*intellectus agens*) – oko (*intellectus adeptus*) – poznaná barva (*intellectum*). Výsledný intelektuální poznatek spojuje jak receptivní, tak i aktivní proces poznání. Paprsky aktivního slunce oko přijímá přímo skrze nasvícenou plochu, což přebrala moderna skrze Descarta a Arnaulda (kap. 2.4.4). Podobně jedná i *intellectus adeptus* v automnomní duši. Reálné substance dané mimo nás poznáváme skrze autonomní hypostatické formy. Mezi slunečním paprskem a okem neexistuje žádná reálně mediace, pouze mytopoetická analogie slunce a intelektu. Na prvním místě stojí aktuální světlo z transcendentního zdroje, který je zcela aktuální a existuje subsistentně (*sol per se in effectu*). Naše poznání je dané analogickým způsobem iluminace a intelekt se aktualizuje podobným způsobem.

Hermeneutika zkoumá na prvním místě aktualitu intelektu v modu *per se*, která zakládá Avicennův proces poznání. V moderním scénáři má tuto aktualitu mytopoetická, oddělená a hypostázovaná forma, která je substancí třetího druhu (*intellectum primum*). To je zásadní rozdíl od aristotelského pojetí poznání skrze *intellectus in effectu*, kde se mediace děje skrze aktuální hylemorfickou první substance recipovanou nejprve smysly a pak receptivním intelektem (*intellectum secundum*). Intelekt vstupuje do bezprostředního vztahu se sluncem prostřednictvím slunečního paprsku. Adekvace intelektu a věci je u Avicenny dána přímo vzhledem ke slunci a skrze sluneční parsek. To je nesmysl dokonce i podle Avicennovy nauky, která výslovně odděluje smyslové a intelektuální poznání. Ani aristotelské poznání v intelektu skrze *species sensibilis* a *intelligibilis* nemůže přímo přijmout realitu externí věci do našeho poznání v její původní aktualitě. Strom mimo nás nemá stejný spůsob existence jako naše poznání tohoto stromu a totéž platí i pro sluneční paprsek. Avicennův scénář úplně zrušil mediaci skrze diafanum, protože poznání skrze smysly nemůže ovlivnit nemateriální intelekt. Metafora intelektu-slunce daného *per se* ukazuje, že duše potřebuje smyslové poznání jen nepřímo. Finální aktualizace intelektu jde ze světa aktuálních oddělených forem. Z hlediska hermeneutiky jde o scénář nasvícení zezadu, který zavedl Al-Fárábí v modu *aliud esse* skrze nasvícení možného intelektu přes darovaný intelekt (kap. 2.1.2). Aktualizace poznatku je determinována *per prius* od neoplatonských forem nebo od Al-Fárábího amfibolií jako jsoucen třetího druhu. Klíčovou citaci najdeme v Avicennově komentáři k *De anima* V.5, kde vzniká nové pojetí smyslu jsoucího. Citát uvádíme v překladu z arabského originálu a v následujícím komentáři používáme klíčové pojmy latinského překladu této pasáže (*Liber de anima* V.5, 127.39–47). Tato část obsahuje základní schéma moderního poznání, které najdeme u pozdějších představitelů latinského avicennismu, včetně Descarta a Husserla.

„Intelektuální schopnost duše zkoumá jednotliviny, které jsou uloženy v představivosti, a ty v nás osvěcuje světlo výše zmíněného aktivního intelektu. Pak jsou jednotliviny převedeny (istaḥāla) do určité formy abstrakce mimo materii a mimo vazbu na materii a jsou otisknuty do racionální části duše. Ale ne v tom smyslu, že by jednotliviny byly převedeny z představivosti do našeho intelektu, ani v tom smyslu, že by koncept skrytý v materiálním světě (který vzat o sobě a vzhledem ke své esenci je již abstraktní) produkoval kopii sebe sama. Je tomu tak, že pohled na jednotliviny disponuje duši (*al-muğarrad*) k abstrakci směrem od aktivního intelektu, který k ní přichází.“ [[129]](#footnote-129)

Receptivní intelekt zavedený Al-Fárábím je pro Avicennu zbytečný, protože smyslové poznání je odděleno od intelektu. Roli *intellectus in potencia* zaujme nově definovaná paměť, která se zásadně liší od Aristotelova pojetí. Moderní paměť skladuje jednotliviny jako hypostázovaná species, což jsou v Avicennově scénáři substance třetího druhu (*singula quae sunt in imaginatione*). Scholastický termín *locus specierum* označuje ve druhém averroismu tuto hypostázovanou paměť jako místo, odkud se rozbíhá poznání moderního intelektu (OBJ III, kap. 4.3.1). Ani reálná věc, ani proces smyslového poznání skrze species *sensibilis* nemají determinující vliv na poznávací proces. Hylemorfické substance poznávané smysly pouze disponují duši k tomu, aby vše poznala abstrakcí danou jako emanace forem od odděleného činného intelektu (*aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio*). Kosmické inteligibilní formy imitují sluneční paprsek, protože mají stejně jako on svou vlastní aktualitu. Avicenna odděluje smyslové poznání od jím navrženého pojetí abstrakce. Citát jasně říká, že základní univerzální určení věcí existují v nejasné formě již v realitě a jsou navázaná na reálné hylemorfické první substance. Ale v žádném případě to nejsou platonské ideje, které platonismus a neoplatonismus chápe jako aktuální substance nebo formy. Lidský intelekt není přímo determinován od smyslů, protože jeho poznání určuje oddělený *intellectus agens*. Ten osvítí duši, která pak aktivuje species individuálních věcí, které jsou již nejasně dány ve věcech. Odkud jsou esence-species zvláštním způsobem abstrahovány (*istaḥāla*) a uloženy v naší inteligibilní paměti. Tato paměť nemůže mít podobu smyslové paměti podle Aristotelovy *reminiscentia*, kterou máme společnou se zvířaty. Avicennova *memoria* je osvícena činným intelektem, proto má mytopoetickou povahu. Smyslové poznání je podle Avicenny pouhá psychologická dispozice duše. Nižším výkonem na úrovni smyslových forem daných i zvířatům (*cogitatio*) se lidská duše zdokonaluje a propedeuticky poznává své vyšší možnosti dané v procesu iluminace. Klíčová věta ukazuje, že pohled duše na singulární objekty poznání dané v imaginaci disponuje (*aptatur*) duši k poznání. Smyslová species a intence nemají žádný kauzální vztah k aktuálnímu poznání intelektu, v němž předem daná inteligibilní forma představuje účinnou kauzu poznání. Intelektuální poznání není determinováno aktuálními prvními substancemi, ale aktuálními kosmickými formami předanými skrze spojení duše s činným intelektem. Oddělený činný intelekt‑slunce tvoří skrytý zdroj individuálního poznání tím, že tvoří ultimativní zdroj, od něhož emanují aktuální formy. Duše je u Avicenny nasvícena zezadu skrze světlo aktuálního intelektu působícího jako dárce poznaných a již aktuálních forem. Citát vyloučil nějaké kauzální spojení s hylemorickými formami v první substanci. Ty se nemohou se dostat do vyššího poznání, protože k tomu nemají potřebnou nemateriální aktualitu. Ani lidská hypostázovaná duše nemá možnost, jak přímo poznat nemateriální formy v materiálních věcech, protože její poznání je čistě nemateriální. Smyslová species netvoří příčinu poznání, protože neoplatonsky pojatá kauzalita musí jít od nadřazené formy směrem k nižší. Výsledkem iluminace je nový typ abstrakce, který nemateriální formy nazírá přímo (*al-muğarrad, denudatio, spoliatio*). Avicennistická metafyzika poznává esence či species ve věcech přímo skrze iluminaci a nepotřebuje k tomu smyslové poznání. Intelekt ilumináta separuje o sobě existující univerzální formy od materie a netvoří je v mysli skrze aristotelskou abstrakci jako *species sensibilis* a *intelligibilis*. Avicenna odstranil metafyzický dativ jako schéma pro poznání reality. Aktuální hyparchická první substance neurčuje poznání svou aktualitou danou minulostním a univerzálním charakterem konceptu. Iluminát poznává svět ve formě parusie dané v mysli, která je osvícena aktuálními kosmickými inteligibilními formami.

Avicenna provedl první moderní zatmění první substance v protikladu k učení Druhého mistra a uvedl do filosofie radikální zapomenutí aristotelské první substance (*Seinsvergessenheit*). Mysl aktivizovaná pomocí darovaného intelektu stojí na podobné úrovni jako kosmický činný intelekt, který s oddělenými formami manipuluje přímo. Abstrakce jako mytopoetická iluminace znamená, že poznání existující věci nejde přes abstrakci individuálních akcidentů daných materiálně a poznaných smyslově. Akt avicennovské abstrakce dostává dvojí smysl, který přesně charakterizuje Étienne Gilson ve známé studii o latinském avicennismu. Citujme klíčovou větu, jež vystihuje moderní formu abstrakce oddělenou od smyslové zkušenosti: „Abstrahovat neznamená, že se předá do intelektu ta forma, která byla v představivosti.“[[130]](#footnote-130) Osvícená mysl může přímo vidět věčnou a objektivní esenci každé věci ve stejném modu, jak ji kontempluje kosmický *intellectus agens*. Rozbor vnímání a poznání u Avicenny lze vysvětlit jako postupné *denudatio* materie až k čisté univerzální formě.[[131]](#footnote-131) Skutečný proces avicennistického poznání ve smyslu kauzálního působení na lidský intelekt začíná až na úrovni interakce mezi oběma vyššími formami intelektu. Klíčová místa v citaci ukazují, že v duši běží dva téměř nezávislé pochody: smyslové a intelektuální poznání. Smyslový vjem hraje roli pouhého akcidentu, protože pomáhá duši k tomu, aby něco nového viděla. Co má duše vidět navíc, mimo běžnou formu abstrakce danou na úrovni materiálního intelektu? Druhý proces popisuje danost pojmové abstrakce vzaté v modu *per se*. Nový způsob poznání intenduje pouze formální či esenciální jednoduchost danou mimo smyslovou mnohost jednotlivin. Činný intelekt nasvěcuje smyslové obsahy duše zezadu od vyšší formy intelektu (*illuminatur luce intelligentiae agentis* *in nos*). Tato činnost intelektu je v latinském překladu označena termínem *abstractio*, a to výslovným odkazem na směr nasvícení duše od činného intelektu jako původního zdroje poznání (*ab intelligentia agente abstractio*). Avicenna v *Metafyzice al-Šifá* komentuje proces abstrakce podobným způsobem s tím, že k aktualizaci duše skrze přijatý intelekt přidal i aktivní schopnost sebereflexe intelektuální části duše (*ipse intelligit seipsum*).[[132]](#footnote-132) Karteziánské schéma poznání mimo smysly je nyní kompletní. Nadpřirozeně osvícený intelekt sbírá v aktu vlastní sebereflexe denudované formy. Viz závěrečnou větu výše uvedeného citátu, která mluví o zvláštním druhu „shromažďování“ (*iltaqaṭa*) univerzálních forem. Toto pojetí reflexivního vztahu k realitě převezmou avicennistické školy na latinském Západě v termínu *collectio* a po nich od zhruba od 1280 celá škola *Modernorum*. Dnes sbíráme digitalizovaná simulakra, která nám nihilističtí ilumináti dávají jako hodné mystické úcty a obdivu. Nadpřirozeně osvícený intelekt sekundárně sbírá či ověřuje v hylemorfických substancích ty univerzálie, které již poznal přímým způsobem. Poznání není dáno přímou emanací forem od odděleného kosmického *intellectus agens* do darovaného intelektu (*intellectus adeptus*), protože Avicenna částečně přebral aristotelismus Alfarábího. Poznání běží skrze eidetické nazírání nemateriálních forem v aktu darovaného intelektu, který přímo pozoruje amfibolní významy jsoucna. Tomu odpovídá třetí druh poznání u Al-Fárábího určený v rámci nového metafyzického *Ge-Stell* (kap. 2.1.2). Nová donace smyslu jsoucna produkuje moderní formu *aliud esse* danou v rámci první ontoteologie Západu.

Avicenna nechává v duši běžet dva paralelní procesy spojené nadřazenou reflexivní funkcí činného intelektu. Poznání dané aristotelskou abstrakcí a vnímané pohybem duše (*cogitationes et considerationes motus*) duši disponují k tomu, aby přijala vyšší formy poznání (*ad recipiendum emanationem*). Poznání běží v modu vědeckého soudu, v němž střední člen disponuje duši k tomu (*termini medii praeparant*), aby bezprostředně nazírala nutný univerzální závěr (*ad recipiendum conclusionem necessario*; *Liber de anima* V.5, 127.48–50). Avicenna vidí formy a esence ve věcech eidetickým a intuitivním náhledem poznávacího soudu, což převezme Descartes a Husserl. Deduktivní soud podle *Druhých analytik* postuluje ve výjimečných případech typ přímého náhledu do premis soudu a tím i vytvoření intuitivního úsudku (*Anal*. *Post*. 88b37). Osvícená mysl má okamžitou schopnost (ἀγχίνοια) postřehnout závěr bez sylogismu tak jak je bezprostředně dán v premisách (ibid, 89b10‒11). Avicenna použil tento model aristotelského sylogismu a zrušil neoplatonský scénář sjednocení s Jedním pomocí emanací a hypostází. V intutitivně nazíraném středním členu odpadá aktualizace středního členu soudu od smyslové species dané kauzálně, což později zopakuje škola avicennistů založená na *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, kap. 3.1.1). Nutnost není dána kauzálně z hylemorfické reality prvních substancí, ale díky logické nutnosti vládnoucí ve světě nazíraných forem. Dualistický Avicenna dávno před Descartem zdůrazňuje, že nemateriální složka duše se díky schopnosti sebereflexe zásadně liší od materiálního těla. Nový výklad *De anima* vyloučil kauzální možnost vzniku *species intelligibilis* aktuálně determinovaných od smyslového poznání. Nemateriální poznání pro Avicennu začíná na oddělené úrovni, kde vzniká nový typ náhledu na čisté formy díky vlastní aktualitě intelektu a jeho schopnosti sebereflexivity. Avicenna oddělil lidský intelekt od smyslů a udělal z něj díky intuitivní formě *demonstratio* andělskou potenci a substanci. Poznání intelektem není čistá formalizace smyslové zkušenosti v duši definované jako Aristotelova *tabula rasa*.[[133]](#footnote-133) Duše s avicennovským intelektem obsahuje něco navíc, co je jí aktuálně a substanciálně vlastní. A tato subsistence existuje před jakoukoliv zkušeností získanou od smyslů. Poznání směřuje k aktuálně daným kosmickým formám, které popisuje třetí forma Al-Fárábího ontoteologického systému. Intelekt je aktualizovaný skrze poznání hylemorfické substance (*abstractio*) a zároveň tvoří zvláštní kvazi-substrát umožňující vyšší formu abstrakce (*denudatio*). Poznání skrze denudaci a skrze darovaný intelekt participuje na kosmické jednotě hierarchicky uspořádaných forem díky přímému osvícení skrze činný intelekt (*intellectus agens*). Iluminace je dána jako anabáze mysli k původnímu zdroji forem (*ittiṣāl, ittiḥād*). Esence je poznána z bytí první substance a současně existuje jako absolutní a mimočasová forma v mysli ilumináta. Avicennův spis *Kitāb al-Nağāt* přesně rozlišuje mezi aristotelským pojetím abstrakce a přímým náhledem do světa forem.[[134]](#footnote-134) Univerzální formy jsou buď abstrahovány z materiálních věcí poznaných smysly, nebo jsou přijímány přímým náhledem. Vyšší složka duše a intelektu je obrácena ke světu čistých forem a vnímá je aktem intelektuální intuice. Avicenna definuje obě formy abstrakce, ale dává je do neoplatonské hierarchie forem, kde vyšší forma určuje nižší. Na rozdíl od syntézy Al-Fárábího nepotřebuje náhled ilumináta determinaci od aristotelského *abstractio* k modernímu *denudatio*. Gilson přesně viděl rozdíl mezi avicennovským *denudatio* a mezi klasickou aristotelskou abstrakcí danou vzhledem ke smyslové zkušenosti a vzhledem k pasivnímu a aktivnímu intelektu v duši. Je-li dána vyšší forma abstrakce, pak je poznání jednotlivin pro intelekt zbytečné a smyslové poznání má jen propedeutický charakter. Abstrakce ze smyslů není založena na aktu sebereflexe, která je vyhrazena pouze činnému a darovanému intelektu. Avicennista Descartes definuje schopnost abstrakce jako evidentní dedukce, a tím převede avicennistické *denudatio* do postmoderní metafyziky. Vyvádění forem běží u obou myslitelů z aktuálního pole sebereflexivního náhledu aktualizovaného skrze darovaný intelekt (*intellectus adeptus*, *res cogitans*). Pak je jasné, že Descartovo *cogito* je Avicennův *intellectus in effectu* aktualizovaný nasvícením od autonomních inteligibilních forem. Poznané atributy „eksistují“ (*exsistere*) v mysli jako hypostázované *tertium ens* a v této amfibolické podobě je také přímo nahlíží darovaný intelekt.[[135]](#footnote-135) Schopnost přijatého intelektu poznávat jsoucna třetího druhu zakládá karteziánský dualismus známý od Avicennova myšlenkového experimentu tzv. „létajícího muže“. Plná verze této filosofické pohádky je dána v *Liber de anima* I.1 a odtud ji znali scholastičtí autoři.[[136]](#footnote-136) Lidská intelektuální duše oddělená od těla participuje na odděleném aktivním intelektu. Moderní člověk-intelekt se volně vznáší v prostoru a díky duši jako substanci má sebevědomí i bez smyslového zakoušení vlastního těla. Tuto báchorku převzala postmoderna a současný nihilismus skrze fabulaci zvanou „mozek ve vaně“ (*Brain in a Vat*). Tuto moderní schizofrenii zásadním způsobem kritizoval Averroes odkazem na Al-Fárábího *intellectus in potencia* (kap. 2.4.2) a diafanum v aristotelském pojetí intencionality a poznání.

Avicenna od sebe oddělil smyslové a rozumové poznání, které jeho učitel Al‑Fárábí ještě držel v ambivalentní jednotě. Oba poznávací procesy definují dvě rozdílné duševní činnosti. Poznání je podle výkladu *De anima* I.5 dáno jako stupňovaný proces, v němž vzniká stále adekvátnější vztah (*niṣab*) k abstrahovaným formám. Avicennova interpretace Aristotelova spisu *De anima* ukazuje sestupnou a vzestupnou hierarchii čtyř forem intelektu (*materialis*, *in habitu*, *in effectu*, *adeptus*), které jsou zapojeny do procesu poznání (Hasse 1999, 29–31). Postup poznání ukazuje dvojí rozbor (*De anima* I.5; V.1‒6), kde je celý proces definován vzhledem k rozdílnému pojetí abstrakce na každé úrovni porozumění (Hasse 2000, 177–79). K autonomním a předem daným formám se lidský intelekt nejprve vztahuje jako k absolutně potenciálním obsahům, protože myšlení představuje čistou schopnost recepce danou od narození člověka (*intellectus materialis*). Pak vzniká vztah k formě v možné potenci (*possible potentiality*) jako schopnost člověka tvořit analytické soudy typu: „Celek je větší než jeho část“ (*intellectus in habitu*). Následuje proces přijímání forem v plné potencialitě (*perfect potentionality*), který je vázaný na proces smyslově založeného poznání aktualizovaného vyšší složkou intelektu (*intellectus in effectu*). Nakonec je rozum schopen vnímat plnost aktuální formy v aktuálním výkonu darovaného intelektu (*intellectus adeptus*). Darovaný intelekt produkuje poznání nemateriální formy tím, že je osvícen od odděleného činného intelektu (*intellectus agens*). Avicenna bere tuto iluminaci jako aktuální a individuální akt poznání. To je zásadní rozdíl od Al-Fárábího schématu, které staví na mediaci skrze diafanum a skrze možný intelekt. Avicennovo schéma odmítá kauzální spojení smyslů a jimi podmíněného intelektu, které nemohou produkovat vyšší formu poznání. Smyslově aktualizovaný *intellectus in effectu* nemá možnost ovlivnit poznání na úrovni adekvace mezi *intellectus adeptus* a *intellectus agens*. Avicennova propedeutická funkce smyslového poznání není schopna založit kauzální determinaci pro nasvícení poznání zepředu. Aktuální smyslové poznání neaktualizuje *intellectus adeptus*. Zástupci Blundovy školy proto odmítli Avicennův model poznání a fenomenologicky popsali průběh poznání podel způsobu, jak reálně dochází k nasvícení intelektu od první substance (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Škola prvního averroismu vybudovala poznání na Averroesově výkladu *De anima*. Averroses sleduje aktualizace různých potencí *anima intellectiva* směrem od smyslů. Duše se nestává vším Avicennovou sebereflexí, ale tím že je univerzálně receptivní, materiálně i nemateriálně. Albert Veliký chápal Avicennovo pojetí intelektu podle Averroesova spisu CMDA, který interpretoval v modu Sicilské školy. Podle Alberta platí, že Avicennovy formy intelektu ukazují pouze stupeň neoplatonské sebereflexe intelektu (*quattuor sunt gradus*). Skutečný průběh poznání byl dán aristotelsky skrze výkon jednotlivých úkonů intelektu (*tres sunt* species; OBJ II, kap. 2.4.2). Oddělení Avicennova intelektu od smyslové aktualizace zakládá výstup *intellectus adeptus* do světa čistých forem, kde se připodobňuje kosmickému dárci forem v aktu unifikace poznání skrze *intellectus sanctus*. Moderní avicennisté sofisticky připsali Averroesovi toto „averroistické“ schéma poznání. Oddělený *intellectus possibilis* a *agens* působí na individuální výkon nemateriálního poznání v duši jednotlivce. Averroes ale zásadně odmítl neoplatonismus alexandrovců a Avicenny právě v tomto klíčovém bodě.

V procesu poznání došlo k fundamentální záměně způsobu, jak je intelekt aktualizován. Tato událost nasvícení smyslu jsoucna (*Ereignis*) zakládá nové pole zjevování jsoucna v jeho odkrytosti (*alétheia*). Univerzální receptivita intelektu je daná mimo první substanci, protože je osvětlena směrem od světa eidetických forem třetího druhu. Avicenna dává novou odpověď na základní otázku: Jak (*Wie*, πώς; *De anima* 431b21) může duše přijmout univerzální poznání světa? Odpověď má objektivní a tedy plně mytopoetický charakter. Vyšší intelekt (*intellectus agens*) transformuje individuální materiální intelekt tak, aby mohl přijmout čisté formy abstrahované ze světa oddělených inteligencí. Abstrakce v novém pojetí znamená darování forem podle modu přijímající duše, a tím pozvedá duši do světa nemateriálních sfér. Od Avicenny se proces abstrakce stal aktivním duševním dějem napojeným na sebereflexi duše, zatímco Al-Fárábí trval podle litery a duchu *De anima* na primárně-pasivní recepci smyslových představ do materiálního intelektu. Duše spojená s receptivní částí intencionality obrácené ke smyslům (*intellectus in potencia*)byla pasivní, a tím plně receptivní, podle výše uvedeného vyjádření „*anima est quodammodo omnia*“ (*De anima* 431b21). Nová forma abstrakce vytváří díky avicennovskému *Aufhebung* původní aristotelské abstrakce i nové pojetí poznání realizované v interakci mezi *intellectus adeptus* a *intellectus agens*. Díky nasvícení poznání zezadu, tedy z vnějšího zdroje, má darovaný intelekt podobnou aktualitu a schopnost sebereflexe jako oddělený kosmický *intellectus agens*.

Dvojí forma představivosti hraje klíčovou roli v transformaci intelektu na subsistentní hypostázi (Descartova *res cogitans*). Vyšší forma imaginace je napojena na svět kosmických duší a tvoří základ prorockého vidění.[[137]](#footnote-137) Toto přímé poznání forem má charakter mystického poznání, jehož vzorem je *intellectus sanctus* poznávající skrze *virtus sancta*. Toto poznání probíhá v rámci nejvyšší formy iluminace dané jako *modus prophetiae*.[[138]](#footnote-138) Avicenna ale přesto chápe pohyb lidského poznání i podle potence a aktuality duše exponované v Aristotelově díle *De anima*. Nižší formu abstrakce potřebuje proto, aby zajistil individuální způsob poznání. Aktuální výkon poznání v první osobě by nikdy nemohl vzniknout ve světě čistého náhledu univerzálních forem daného skrze aktualizaci poznání od odděleného kosmického intelektu. Oddělený *intellectus agens* je kosmická aktuální a univerzální forma, proto nemá žádnou možnost individalizace dané pouze aktem lidského myšlení v těle. Duše hnaná aktivním intelektem by byla jedinou aktuální formou všeho myšleného na způsob odděleného kosmického *intellectus agens*. Ale pak by nemohla být pasivním principem poznání, které skrze materiální intelekt přijímá také smyslové formy. Proto Avicenna nechal aristotelské *abstractio* ve schématu poznání podle svého učitele Al-Fárábího. Tím zajistil individualizaci intelektu ve smyslu hypostázovaného substrátu, který nese autonomní poznání intelektuální duše. Proto má *intellectus materialis* individuální charakter na způsob prvotní materie.[[139]](#footnote-139) Dítě se poznání postupně učí a svou vlastní činností zakládá svůj jedinečný intelektuální habitus. Dále platí, že na instinktivní úrovni máme podobnou strukturu smyslového poznání jako zvířata a jejich poznání je smyslově individualizované. Ale první patro abstrakce dané pasivně od smyslů nemůže založit skutečné poznání autonomních forem, protože smyslová individuace je daná materiálně. Avicennismus vzešlý z neoplatonismu předkládá jiný scénář osmyslnění jsoucna, než aristotelská abstrakce. Rozdíl je daný i tím, že Avicenna postuluje uchopení středního členu (*medium*) poznávacího sylogismu (*demonstratio*) jako čistě intuitivní záležitost danou na úrovni vrozených principů poznání, které přímo recipují primární inteligibilia. Předešlá kapitola popsala termín *fiṭra*, který už u Al-Fárábího popisuje intuitivní a přirozenou schopnost rozumu poznávat tím, že činí správné závěry (kap. 2.1.1). Nižší forma poznání aktualizovaného ze smyslů (*intellectus in effectu*) vytváří vinou nedokonalé abstrakce od smyslů pouhou podobnost (*similitudo*) smyslově založeného úsudku (*wahm*, *cogitatio*) a poznávané věci. Vnější činný intelekt (*intellectus agens*) jako dárce forem zajišťuje, že čistě smyslové poznání reality (*similitudo*) se stane skutečným spojením intelektu se světem univerzálních forem. Až na této rovině poznání (*intellectio*) se nazírá plná pravda daná vzhledem k aktuálním poznávaným formám. Pojetí pravdy není v modu aristotelské adekvace, ale neoplatonské unifikace *anima intellectiva* se světem aktuálních inteligibilních forem. Avicenna komentuje Aristotelovo pojetí abstrakce neoplatonským způsobem a mluví o dvou tvářích duše (D'Ancona 2008, 55‒56). Tento termín najdeme u neoplatonika Prokla, jehož interpretace *Timaia* 35a (ἀμφιφαὴς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὖσα*; Procl. in Tim.* 130.24) poprvé tematizuje nauku o dvou tvářích duše (Buffon 2007, 91‒92). Dualistický Avicenna tvrdí, že jedna část duše řídí tělo a druhá je obrácena ke světu neměnných a nemateriálních forem. Tato část duše nepotřebuje k abstrakci smyslovou zkušenost, protože poznává formy v aktu přímého náhledu. Vnější věc poznávaná smysly dostává v procesu poznání druhotný charakter, protože její poznání patří pouze do prvního patra abstrakce poznamenané smyslovými omyly a klamy. Druhá rovina intelektu či druhá tvář duše je nasměrována k čistému světu forem. Předchozí pojetí abstrakce ukázalo, že teoretická část duše přijímá univerzální abstrahované formy přímo v aktu vlastní sebereflexe a spojuje se s nimi na stejné rovině nemateriální aktuality, v jaké je oddělený *intellectus agens* dává darovanému intelektu. Toto spojení poznané formy v darovaném intelektu s kosmickým zdrojem forem založilo moderní pojetí pravdy jako avicennistickou asimilaci forem. Přijetí hypostázovaných a plně autonomních species nepotřebuje aktuální a reálnou první substanci pro založení pravdivé adekvace mysli a reálného světa. Primární aktualita poznávajícího intelektu stojí mimo pasivní schopnost aristotelské duše jako *anima intellectiva* recipující smyslové obsahy. Vyšší intelekt je aktivní sám od sebe tím, že je ve styku s autonomním světem nemateriálních forem.

Proces abstrakce podle Avicenny má epochální charakter, protože v rámci moderní *epoché* uzávorkovává smysl hyparchické první substance (*Seinsvergessenheit*). Smyslové poznání přechází na plně formalizovanou a přitom aktuální formu porozumění. Citát z *De anima* V.5 ukázal, že intelektuální část duše je uschopněna k tomu, aby přijímala nemateriální aktualizované formy vtisknuté duši (*imprimuntur in anima*) od činného intelektu bytujícího ve světě čistých inteligencí (*ab intelligentia agente*). Původním zdrojem lidského poznání není materiální intelekt v duši aktualizovaný od reálných věcí, ale oddělený činný intelekt v kosmu. Viz výše komentovaný citát, kdy aktivní intelekt vlastním světlem vytvořil novou scénu zjevování jsoucna (*illuminatur luce intelligentiae agentis* *in nos*; *Liber de anima* V.5; p. 127.41). Gramatický instrumentál vztažený k nasvícení činného intelektu (*luce intelligentiae agentis*) ukazuje, že duše se stává nástrojem vyšší formy intelektu. Díky spojení s činným intelektem v individuálním modu darovaného intelektu (*intellectus adeptus*) je intelektuální část duše povýšena na úroveň kosmických inteligencí. Darovaný intelekt funguje jako samostatná substance díky schopnosti sebereflexe dané recepcí poznaných forem emenovaných od kosmického *intellectus agens*. Nižší intelektuální schopnosti poznání dané aristotelskou aktualizací ze smyslů nemá tuto aktuální intelektuální sebereflexi.[[140]](#footnote-140) Tato sebereflexe dělá z intelektu aktuální hypostázi-species a tím vytvořila v člověku další formu nebo substanci. Darovaný intelekt jako individualizovaný substrát přijímá čisté nemateriální formy dané emanací činného intelektu směrem do avicennovské a později i karteziánské duše. Duše díky vlastní propedeutické práci na úrovni smyslového poznání již aktualizovala první principy poznání, které do ní byly vložené od narození jako zárodky vyššího intelektu. Do okruhu sebereflexe duše navíc přišly formy částečně aktualizovaného poznání daného skrze práci individualizovaného materiálního intelektu, který provádí smyslovou abstrakci a činí závěry na úrovni představivosti, která je ukládána do smyslové paměti. Pak je možné postoupit do světa přímého nazírání kosmických forem. Následující citát ukazuje vznik nového vidění světa (*Weltanschauung*) směrem od demiurgického subjektu poznávajícího ilumináta. Duše provádí nejprve reflexi vlastních obsahů poznání skrze akt sebereflexe. Po této nezbytné aktualizaci intelektu pak ve druhém kroku nazírá kosmické inteligibilní formy skrze akt dokonalé sebereflexe.

„Když duše prochází vlastní mysl, která poznává to, co tvoří součást vyššího reflexivního intelektu (*intellecto inquisito*); pak se duše obrátí k tomu, co je intelektuálně nazíráno. Tento náhled není nic jiného než konverze duše k principu, který dává porozumění (*ad principium dans intellectum*). Takto se duše může spojit s oddělenými kosmickými inteligencemi (*coniungi intelligentiae*). Pak z ní vyzařuje poznávací schopnost těchto inteligencí (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*), po níž následuje emanace aktivně pořádajícího poznání věcí ve světě (*quem sequitur emanatio ordinandi*).“ [[141]](#footnote-141)

Avicennův a karteziánský intelekt nejprve zkoumá sám sebe v modu *inquisitio* oddělené od nespolehlivých smyslů. Moderní inkvizice intelektu běží na základě aktu sebereflexe (*conversio animae*) směrem k poznání prvních principů, které samy od sebe dávají porozumění (*ad principium dans intellectum*). Tyto principy jsou původně dány ve světě kosmických forem. Zkoumající intelekt se napojí v aktu konjunkce na oddělený *intellectus agens* vyšších sfér (*solet anima coniungi intelligentiae*). Spojením s vnějším aktuálním intelektem v aktu osvícené sebereflexe dojde k adekvaci poznávacího intelektu nikoliv s materiální věcí, ale se světem čistých forem (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*). Tyto čisté formy existují v řádu kosmických emanací daných do světa směrem od dárce forem (*Dator formarum*). Lidský intelekt je poznává ve vlastním darovaném intelektu a podle nich následně mění svět (*quem sequitur emanatio ordinandi*). Definice poznání našla novou formu demiurgické aktivity, která zakládá modernu v modu aktivně pořádajícího poznání. Moderna nehledá poznání světa, jak tomu bylo v předchozích tisíciletích. Provádí inkvizici světa ve světle předem stanovených principů. Tento inkviziční úkol se stal posvátnou povinností imperialistického Západu. Tímto způsobem vznikla nová a zcela radikální forma *Ge-Stell* (kap. 1.2). Svět se musí modernímu subjektu neustále ospravedlňovat ze své holé existence. Tento ontologický náhled na svět vzala protestantská kapitalistická etika za základ sekularizované nauky o ospravedlnění. Další dva díly ukáží, jak tuto demiurgickou aktivitu v latinském avicennismu aktualizoval Bonaventura a po něm Olivi. Na těchto falešných premisách se současně zrodilo pseudo-mystické a kapitalistické dobývání světa. Citát ukazuje moderní způsob invizičně založeného poznání, v němž intelekt dostal autonomní schopnost poznání mimo smysly. Výkonem sebereflexe na stálé a aktuální formy poznání se zajistí aktualita prvních principů poznání v modu evidentní jistoty (*certitudo*). Moderní poznání je v pravém smyslu spekulativní (*veritas*). Řád poznání založený na prvních principech je totiž zrcadlem (*speculum*) kosmického řádu s jeho organizujícími principy. Tyto principy pak zakládají porozumění v hierachické struktuře vědy, která zrcadlí hierarchii kosmických inteligencí (*rectitudo*). Intuice prvních principů a subsistentních forem poznaných v rámci intelektu nasvíceného zezadu představuje základní schéma poznání moderny. Demiurgický potenciál moderny v modu pořádajícího poznání vzniká objektivním napojením na oddělený *intellectus agens.* Darovaný intelekt (*intellectus adeptus*) provádí proces iluminace jako lidský subjekt poznání (*intellectus in effectu*). Nasvícení intelektu běží zezadu, od odděleného činného intelektu. Díky jeho konjukci s individuálním darovaným intelektem vzniká iluminace daná nasvícením uvnitř duše. Pokud jde o kauzální nexus, který zakládá princip moderního vědění, tak ten je kompletně mytologický. Sebereflexí darovaného aktuálního intelektu na první principy poznání vznikne první a nejvyšší forma poznání jako přímého náhledu do prvních principů a poznávacích forem (*ipsa inspectio*). Tento přímý náhled na aktuálně dané principy poznání tvoří *Lichtung* západní moderny, protože oddělil poznání od aristotelské kategoriální determinace dané skrze metafyzický dativ. Latinský avicennismus převzal tento dvojí náhled od Grossetesteho výkladu v modu *scientia simplex*. Na náhled první spekulativní vědy se dodatečně naváže proces vyvozování empirických závěrů v rámci aristotelské *scientia cogitabilis* (OBJ II, kap. 3.1.1). Řetěz dedukcí v rámci rozšířeného procesu poznání zařadí jednotlivé empirické poznatky do předem dané formální stavby poznání. Tím je založeno vidění světa v modu moderní objektivity jako emanace objektivních forem do lidského intelektu (*emanatio ordinandi*). Rozdíl od výše uvedeného pojetí *De anima*, kde duše vystupuje jako aristotelská *tabula rasa*, je naprosto zásadní. Primárním subjektem poznání je Avicennův aktivní intelekt či karteziánské *cogito* a výkon poznání představuje recepce obsahů generovaných v duši poznávajícího subjektu aktivním intelektem. Epocha antropocénu je nutným a zcela tragickým důsledkem tohoto metafyzického omylu.

Devalvaci poznání reálného světa prvních substancí potvrzuje již citovaný Avicennův spis *Kitāb al-Najāt*. Závěrečná a nejdůležitější kapitola spisu (kap. XVI) pojednávající spojení aktivního a pasivního intelektu v duši vidí v nejlepším případě pouze nepřímý přístup intelektu ke smyslově danému poznání, což zdůrazňuje Rahmanův komentář.[[142]](#footnote-142) Klíčová věta říká, že smyslové obrazy nemají žádné kauzální spojení s inteligibilními obsahy. Podobný postup sledují Descartovy *Meditationes de prima philosophia* (1641). Bohem aktualizovaná a osvícená mysl ve výkonu *cogito ergo sum* jde následně a dodatečně k realitě první substance dané ve světě. Pravdivost poznání není dána od smysly vnímané první substance. Přímý náhled na esence zajištěn skrze ontoteologickou dedukci založenou na vrozené ideji boha v lidské mysli. Tato objektivně-aktuální idea nahradila Avicennova objektivně-aktuálního dárce kosmických forem (*Dator formarum*). Smyslově vnímaná věc je pro Descartovo evidentní a jisté poznání nespolehlivá, proto ji musí v prvním kroku poznání zcela uzávorkovat. Tato postmoderní *epoché* navazuje na epochální zatmění první substance u Avicenny. Hylemorfická realita netvoří skutečný substrát poznání. První reálná substance má pouhou podobnost s originální cognitivní formou darovanou v řádu emanace od kosmických inteligencí (Avicenna) nebo vlité poznání vzniklé skrze vrozenou ideu boha (Descartes). Osvícení v sebereflexi *cogito* *ergo sum* je spojeno s odmítnutím nižších stupňů jistoty poznání. Úkon karteziánské sebereflexe splňuje všechny základní znaky Avicennova *denudatio* napojeného na sebereflexi intelektu. Meditace začíná oddělením poznání od smyslových klamů (1. meditace). Intelekt je postavený mimo smysly jako samostatná substance třetího druhu (*res cogitans*), proto intenduje v přímém sebereflexivním náhledu čistou formu sebe sama (2. meditace). Tento evidentní náhled primárního *intellectio* spojeného s aktualitou evidentní existence dané mimo tělo (*cogito ergo sum*) zakládá měřítko jasné a distinktivní pravdy (3. meditace). Nové pole zjevování jsoucna a celku světa existuje přímo v duši poznávajícího, díky nasvícení celé scény zezadu od hypostázovaného aktuálního intelektu. Karteziánské *cogito* funguje jako Avicennův *intellectus adeptus*. Archimédův bod pro poznání vznikl aktem sebereflexe *cogito* a zajistil ostrůvek aktuální hypostázované existence dané ve výkonu čistého nemateriálního myšlení. Avicenna vytvořil první *Lichtung* pravdy a nepravdy moderního jsoucna třetího druhu. Primární inteligibilia jsou dána habituálně jako první principy myšlení (*intellectus in habitu*). Jejich vidění popisuje Avicennův termín *ilhām* přeložený do latiny jako *illuminatio.* Vizi postmoderního ilumináta podává Descartův termín „*clare et distincte percipio*“, které dílo *Principia philosophiae* (1644) dává jako základ pravdivého úsudku.[[143]](#footnote-143) Vrozená idea boha v nás supluje Avicennův oddělený *intellectus agens* a zajišťuje spojení lidského intelektu darovaného bohem s vnější smyslovou realitou (*intellectus adeptus*). Protože existuje vrozená idea boha v nás a protože my sami nepochybně existujeme, pak jsou habituální první principy poznání aktualizovány v intelektu skrze sebereflexi (*intellectus in effectu*). Výkon primárního poznání aktualizuje první analytický princip *cogito* daný aktuálně a imanentně. Aristotelské schéma poznání je až druhotné, protože staví na smyslovém poznání daném empiricky a synteticky podle původního modelu Druhého mistra (*intellectus in potencia/in effectu*). První aktualizace poznání světa na úrovni hylemorfických substancí začíná na úrovni smyslově vnímaného vlastního těla (*res extensa*). Avicennovský, karteziánský nebo husserliánský intelekt už má aktualitu buď ze sebe nebo od odděleného *intellectus agens*. V tomto dualistickém schématu Avicenny a Descarta došlo ke zmizení univerzální receptivity dané skrze aristotelský *intellectus possibilis*. Al-Fárábí bránil klíčový význam této receptivity v konceptu možného intelektu a v konceptu diafanum proti Alexandrovu výkladu *De anima*, i když zavedl ambivalenci *quasi-subiectum* (kap. 2.1.1). Role *intellectus possibilis* v novém schématu poznání není kauzální jako u Aristotela, ale pouze propedeutická. Receptivita je daná *ex post*, až po primárním výkonu sebereflexe. Avicenna vytěsnil smyslovou a intelektuální mediaci z procesu poznání světa a tím vytvořil moderní scénář zatmění hylemorfické první substance. Změněná podoba metafyziky je nutným důsledkem nového vidění světa.

### 2.3.2 Vznik objektivní metafyziky

Avicenna změnil dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*), která určuje nasvícení jsoucna pro intelekt. Bylo nutné založit novou podobu *anima intellectiva*, protože moderní duše byla zapojena do procesu poznávání radikálně novým způsobem. Latinská moderna převzala moderní definici duše jako hypostázované substance skrze latinský překlad Avicennovy *De anima*. Scholastikové znali Avicennův komentář k *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus*) skrze překlad, který vytvořili Avendauth a Dominicus Gundissalinus v Toledu mezi léty 1152–66. Avicennismus se na latinském Západě rozšířil skrze Gundissalinovu parafrázi tohoto spisu v díle *De immortalitate animae*. Duše se stává perfekcí těla (*perfectio prima corporis naturalis*) a současně nemateriální substancí (*hoc aliquid*). Fakt předchůdné aktualizace intelektu dané nasvícením zezadu způsobil, že moderní intelekt je sám o sobě již subsistentní formou (*hoc aliquid, res cogitans*). Toto pojetí duše definované jako hypostatická substance je pro hermeneutiku objektivity naprosto zásadní. Tím vznikl nový subjekt poznání na způsob Al‑Fárábího darovaného intelektu (*intellectus adeptus est quasi subiectum,* kap. 2.1.1). Avicenna uzavřel tuto cestu Druhého mistra a změnil pojetí darovaného intelektu na hypostázovanou formu. Moderna vytvořila novou *anima intellectiva* jako substanci třetího druhu. Scholastika přebírá tuto definici duše podle Avicenny v podobě hypostázovaného habitu.[[144]](#footnote-144) Druhé určení se pak nutně týkalo duše jako samostatné substance (*hoc aliquid*), kterou Dominicus Gundissalinus v překladu Avicennovy *De anima* doplnil v duchu neoplatonismu.[[145]](#footnote-145) Nový výklad poznání daroval začínající škole *Modernorum* skrze Toledskou školu překladatelů nový typ intelektu, jenž vlastní demiurgickou aktivitu primárně ze sebe sama. První mistr moderny vytvořil nové zásvětí ducha na způsob Jamblichova diakosmu (kap. 1.3.1). Latinští modernisté z něj udělají mytopoetickou říši objektivního určení jsoucna. Avicennův hypostázovaný intelekt bude hrát klíčovou roli v pozdějších konceptech objektivity, až do dnešní doby. Poznaný objekt je nyní čistou formou, která „eksistuje“ (*exsistere*) sama o sobě tím, že došlo k mytopoetickému spojení lidského darovaného intelektu se světem aktuálních kosmických forem emanujících od moderního boha nebo od činného kosmického intelektu jako dárce těchto forem (*dator formarum*). Moderní intelekt se stal nezávislou substancí na způsob neoplatonských intelektuálních emanací a forem. Tím dochází ve falsafě k dalšímu zatmění reálně existujícího jsoucna, které sleduje Porfyriův výklad *Kategorií* (kap. 1.3). Nová dráha přechůdného náhledu na smysl jsoucna (*Vor‑blickbahn*) vytváří jednotu světa mimo hyparchické postavení první substance. Realita determinuje poznání v aristotelském schématu poznání skrze *intellectus possibilis*. V moderně je reálná hylemorfická první substance uzávorkována jak na straně poznávajícího subjektu, tak na straně poznaného objektu. Intelekt se stal k realitě slepý tím, že se stal univerzálním subsistentním jsoucnem a přestal být univerzálně receptivní potencí duše, která existuje pouze jako forma těla. Přeměnu intelektu na samostatnou substanci a zatmění první substance dokoná škola latinských *Modernorum* na konci 13. století. Následný objektivní avicennismus postmoderny dané od Descarta pak vytvoří metafyzickou formu západního nihilismu.

Perský filosof dal novou odpověď na otázku na způsob, „jak“ (πώς, *De anima* 431b21) může duše vytvořit univerzální poznání. Zmizela ambivalence obsažená v Abunaserově poznaném noematu (*aliud esse*). V intelektu vzniklo nové jsoucno třetího druhu nahlížené přímo. Neoplatonská falsafa zrušila hyparchický primát první substance, protože v ní probíhal stejný boj o určení jsoucna jako v pozdní antice. Klíčové pasáže přeměny substance na *tertium ens* se týkají Alexandrových komentářů Aristotela. Tento aristotelik oddělil reálnou existenci materiálního tělesa od predikace univerzálií typu rodu, který je dán pouze v intelektu. Falsafa znala od poloviny 9. století spis *Questiones naturales*, který je připisován Alexandrovi a zabývá se otázkou postavení materie a rodu.[[146]](#footnote-146) Afrodisias zdůraznil sekundární statut rodu vůči hylemorfické složenině v souladu s Aristotelem. Arabský překlad ale dal tomuto místu neoplatonský význam, což následně potvrzuje Avicenna ve spise *Kitáb al-Šifá*.[[147]](#footnote-147) Hypostázovaný genus a species dostaly v neoplatonismu ašaritů a v amfibolní predikaci Al-Fárábího status tělesa třetího druhu. Nová substance-rod dostává u Avicenny charakter první substance. Například vlastnosti typu přijímání potravy a cítění patří „živočichu“ jako univerzálnímu rodovému určení (*animal*), a nikoliv pouze jednotlivému psu nebo kočce. Toto pojetí zásadně odmítli aristotelikové a nástupci Al-Fárábího v Bagdádské škole moudrosti, jako například Ibn Ádí (kap. 2.2). Tento typ hypostázovaných predikátů zásadně překročil amfibolní predikaci Al-Fárábího omezenou pouze na vybrané vlastnosti Jednoho (kap. 2.1.2). Hypostázování rodů na způsob Plotina změnilo kategoriální predikaci, protože rodový význam v rámci druhé substance se dostal na úroveň hyparchické první substance. Predikace „tělesa“ jako univerzálie ztratila impozici od hyparchické první substance („tato kočka“) a splynula s ní do univočně daného celku významu („objektivní kočka“). Tím vznikla mezi první a druhou substancí nová forma objektivně dané univocity. Nový náhled na smysl jsoucna se oddělil jak od univerzálního významu vzniklého v procesu aristotelské abstrakce, tak od světa platonských idejí. Známá pasáž v *Metafyzice* *al-Šifá* objasňuje diferenci mezi obecným pojmem daným aristotelskou abstrakcí a mezi novou formou abstrakce, která vytváří jiný typ univerzality. Dobrodružství západní objektivity začíná v následujícím citátu ustavujícím nový koncept *tertium ens* a zakládá první formu objektivního jsoucna v západní filosofii.

„Definice koňovitosti (*equinitatis*) je dána mimo definice univerzálií a takto daná univerzalita není v definici koňovitosti obsažena. Koňovitost má vlastní definici, která nepotřebuje univerzalitu, protože univerzalita je jejím případkem (*non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas*). Pak koňovitost vzatá sama o sobě (*ipsa equinitas*) není nic jiného, než to, co je jako taková (*non est aliquid nisi equinitas tantum*). Vzatá sama o sobě není ani mnohé, ani jedno, ani neexistuje ve smyslových jednotlivinách, ani v duši. Ani není dána jako něco potenciálního nebo aktuálního tím způsobem, že by patřila do esence koně; definice je dána pouze tím, že je koňovitostí jako takovou (*est equinitas tantum*).“ [[148]](#footnote-148)

Singulárně-substanciální jednota vnímaná smysly a univerzálně-esenciální jednota syntetizovaná abstrahujícím intelektem je odmítnuta ve prospěch nového určení univerzality. Avicenna vytvořil nový druh metafyzického jsoucna. Koňovitost (*equinitas*) se vypovídá skrze novou formu univerzality, která připadne definici koně jako nové metafyzické určení. Nová esence je oddělena od kategoriální predikace vázané na druhou substanci. Kategoriální predikace podle Aristotela netvoří podstatu nového výměru. Aristotelské univoční univerzální určení v rámci rodu jako významu druhé substance představuje pouze sekundární případek k nové definici (*est cui accidit universalitas*). Koňovitost není obsažena jako forma v reálné substanci vnímané smysly (*nec* *est existens in his sensibilibus*), ani není dána díky abstrakci provedené pasivním intelektem směrem od jednotlivin (*nec* *in anima*). Nově definované bytí jsoucna není ani univerzální abstrakcí obecného pojmu, ani esenciální určeností jednotliviny (*nec est multa nec unum*). Nová univerzalita převyšuje bývalá kategoriální určení absolutní jednoduchostí. Tato entita není abstrahována od jednotlivin, ale je přímo nazírána intelektem ve své ipseitě (*ipsa equinitas*) a v její čisté formě (*equinitas tantum*). Tento náhled ale nevytváří novou formu subsistentní ideje na způsob platonismu. Kdyby byla koňovitost definována jako platonská subsistentní idea, pak by se takto nazíraný kůň vyskytoval jen v jednom exempláři plného bytí jsoucna. Citát ale nezmiňuje žádnou participaci individuálních koní na ideji koně. Platonskou *méthexis* přímo vylučuje tím, že nové určení odděluje od smyslové mnohosti i od univerzality dané aristotelskou abstrakcí. Nové určení jsoucna zakládá poslední nedělitelnou jednotu substance třetího druhu danou jak mimo jednotliviny, tak i mimo univerzália. Tím se vytvořila nová forma atomární jednotky významu (*individuum*) původně vzniklá na konci dělení univerzálního významu v rámci Porfýriova stromu. Avicenna je historicky první člověk, který toto objektivní individiduum začal „vidět“ osvíceným intelektuálním zrakem. Tento moderní iluminát epochálně nově vidí obecnou formu koně mimo platonskou ideovou jednotlivinu, ale také mimo aristotelskou kategoriální predikaci determinovanou impozicí významu od reálné první substance.

Avicenna uviděl jako první člověk entitu zvanou „objektivní kůň“ a podal její metafyzický popis. Tato definice se stala novým západním filosofickým mýtem a nahradila Platonovo zásvětí dané filosofickou pohádkou o moderní jeskyni obývané troglodyty a řízené akademickými ilumináty. Takto daná univerzalita není reálná první substance, ani není univerzální druhou substancí danou v rámci kategoriálně určeného rodu a druhu. Hermeneutika musí vyložit, jak dochází k akcidenci univerzálního bytí v této nové formě náhledu jsoucna (*cui accidit universalitas*). Dativ singuláru (*cui*) má zásadní význam, protože jde o první případ donace jsoucnosti v rámci *dativus obiectivus* (OBJ III, kap. 4). Nový metafyzický dativ vytvořil singulární substanci třetího druhu, k níž je přidán (*accidit*) univerzální význam v modu zvláštního „akcidentu“. Nová donace universality nemá univerzální význam ve smyslu druhé substance, ani singulární bytí první substance. Spojením singularity a univerzality vzniká nová forma *tertium ens*. Avicenna dal sám sobě jako dar jsoucno v novém smyslu daném objektivně. Citát ukázal, že bytostné určení koně je nazíráno v absolutní, tj. oddělené jednoduchosti nové univerzality (*ipsa in se*). První vize objektivity nepoznává abstraktní výměr toho, čím je kůň ve své esencialitě dané kategoriálním určením od reálné první substance. Nová jednota jsoucna je nazíraná sama o sobě, v nové formě univerzality, která k ní patří ve formě absolutní jednoduchosti individua (*equinitas tantum*). Díky transcendentální univerzalitě a současně jedinečné individualitě nazíraného významu leží nový výměr jsoucna v oblasti bytí za esencí druhé substance. Nové jsoucno proto není subjektem ani přímé kategoriální impozice (species), ani sekundární esenciální abstrakce (genus). Ale skrze individualitu má nový výměr koně jako jsoucna třetího druhu vlastní nezaměnitelný obsah (*equinitas habet definitionem*). Aristotelská určení z hlediska esence a substance jsou daná *per posterius*, protože postrádají onu formu totální jednoduchosti dané v modu *per prius* pouze v první substanci. Nové určení se týká celku jsoucna nazíraného v jeho primární jsoucnosti. Nová forma první substance se definována v modu „*inquantum est prius*“.[[149]](#footnote-149) První filosofie nyní existuje v řádu čisté priority bytí jsoucna jako takového (*equinitas ipse*, *equinitas tantum*). Jsoucno dostalo nové formální určení nahlížené mimo aristotelské kategorie a mimo platonské nejvyšší rody bytí. Avicenna postuluje v modu upravené Porfyriovy διαίρεσις predikaci posledního individuálního významu jsoucna (kap. 1.3). Tato nová predikace *per prius* otevřela cestu k objektivitě, protože stojí mimo aristotelská určení substance. Avicenna radikalizoval amfibolní predikaci Al-Fárábího a učinil z ní univerzální aspekt jsoucna. Nová metafyzika pojednává takto určené bytí individua a rodu, které jsou alfa a omega nové první vědy. Ta definuje zvláštní druh logické esence, která je ontologicky indiferentní, protože leží mimo jednotu a mnohost. Aristotelská určení jsoucna vznikají až v následných operacích intelektu, které přidávají další specifika k původně dané jednoduchosti bytí jsoucna. Identita nového jsoucna třetího druhu spočívá v tom, že je dáno absolutně, ve své plně oddělené jednoduchosti. Avicenna vytvořil nové simulákrum individuálního Jednoho a generického Mnohého, které se vtělilo do světa na způsob Ibn Ádího inkarnace Boží Trojice (kap. 2.2). Jednoduchost nového náhledu je založena na tom, že intelekt přímo "vidí" něco, co ve skutečnosti neexistuje a nikdy existovat nebude. Předmět tohoto náhledu ve své jednoduchosti přesahuje definici esence.

Proto Avicenna rozlišuje stejně jako Al-Fárábí dvojí intencionalitu. První intence jde ke smyslově vnímanému species (*repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui*), proto do sebe zahrnuje univerzálně abstrahované určení humanity dané v mysli (*Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate*).[[150]](#footnote-150) Druhý způsob abstrakce vidí objektivní bytí jsoucna dané na nové rovině náhledu. Lidství jako individuálně-generické určení jsoucna může být nahlíženo jak na pouhém akcidentu (*aliquando cum illo accidente*), tak i v jeho čisté podobě jsoucna třetího druhu (*aliquando accipiat illam nudam*). Náhled nového *tertium ens* se díky procesu abstrakce jako *denudatio* liší od aristotelského *abstractio*, v němž je univerzálně dané lidství poznáno na základě smyslově vnímaného Platona a Sokrata. Běloba pro Aristotela existuje jako univerzálie pouze v mysli, čili jen v modu *per posterius* daném skrze abstrakci. Jakákoliv jiná predikace běloby mimo druhou substanci má pouze homonymický charakter. Nový náhled na jsoucno vytvořil novou sféru univocity, v níž běloba a lidskost mají stejnou formu jednoduchosti danou *per prius*. Sokrates i Plato jsou vnímáni v rámci druhé intence i v jedinečnosti osoby tvořené objektivním konceptem *humanitas*, který má stejnou charakteristiku jako předešlá *equinitas*. Objektivně pojatá lidskost má univerzalitu rodu a přitom je nahlížena z pozice bývalého individua, které má jen minimální jsoucnost danou univerzálně. Proto tvoří individuum samostatnou jednotku na konci univerzální predikace (*esse diminutum*, kap. 1.3). Nové pojetí abstrakce a intencionality dalo koňovitosti a humanitě díky absolutní jednoduchosti metafyzické určení *per prius*, které dříve patřilo pouze druhé substanci určené v rámci impozice. Objektivně pojatá univocita nejde od první substance ke druhé, ale od objektivně pojaté transcendentálie jako objektivní druhé substance (*humanitas*) až k objektivnímu individuu (*Socrates*). To je z hlediska klasického aristotelismu naprostá paranoia, kterou zásadně odmítl Averroes. Nová definice „druhé substance“ je daná skrze univerzálně pojatou amfibolní predikaci. Avicenna spojil kategoriální predikaci *per prius* a *per posterius*, což je typické pro neoplatoniky, jako byl Simplicius. Toto nesprávné čtení *Kategorií* bylo navíc smícháno s amfibolickou predikací danou *per prius* na úrovni Eliasových hypostatických transcendentálií. Druhý Mistr by se nikdy nedopustil tak hrubé chyby. Na ose dělení odpovídá nový rod individuálnímu minimálnímu pojmu jsoucnosti (*Socrates*). Avicennovi je úplně jedno, že v původním dělení Porfýria má individuum naprosto minimální kategoriální význam. V novém náhledu je dělení transcendentálních významů principiálně odděleno od hyparchické predikace. Objektivně chápaná univocita nepřechází z první substance do druhé, ale z objektivně chápaného transcendentna jako první substance. Je to nový rod, jemuž v rámci univerzálně pojaté amfibolické predikace na ose dělení odpovídá každý jednoduše definovaný individuální význam s minimálním pojetím jsoucnosti (*Socrates*). Protože individum je objektivně univerzální stejným způsobem jako rod (*humanitas*), lze pokračovat v cestě jsoucnem zespodu nahoru, od individua ke genus. Připomeňme archaickou moudrost Parmenida, který cestu jsoucnem tam a zpět zásadně odmítl kvůli původní pravdivosti principiálního dativu (*dativus principalis*) vázaného na celek bytí (kap. 1). Avicenna vytvořil objektivní verzi Porfýriova stromu mimo aristotelskou predikaci *Kategorií*. Vidění nové neexistující entity (*individuum*) je založeno na intencionalitě spojené s obecnou determinací jsoucna. Tato novověké spojení (*sýmbolon, coniunctio*) individuality a obecnosti zásadně přispělo ke vzniku objektivity. Intence daná náhledem čistých forem v modu individuálně-generického určení jsoucna má pro vznik objektivity naprosto zásadní význam. Avicenna vidí svět mimo realitu prvních substancí, a tím i mimo kategoriální predikaci danou hyparchicky. Aristotelův metafyzický dativ (kap. 1.1) se zásadně změnil. Zmizela univocita vázaná na predikaci aristotelské druhé substance jako nejvyššího rodu, k němuž *per posterius* přicházejí odlišné predikáty akcidentů. Ty nemají samostatné bytí, protože jsou určením druhé substance. Avicenna použil pro nové vidění světa ontoteologický model *semel–semper*, který navrhli Alfarabi a Ibn Adi výhradně pro definici božského intelektu (kap. 2.2). Duše osvícená aktivním intelektem vidí čisté formy věcí s naprostou jistotou, ať již jde o určení trojúhelníka, běloby, člověka nebo koně. A tato jistota poznávající mysli je opřená o jistotu objektivního (tedy reálně neexistujícího) bytí v samotné věci, kterou *intellectus adeptus* nazírá skrze akt druhé intence. Nový typ abstrakce a intencionality postuluje i novou definici věci (*res*), jejíž bytí je vázané na jistotu existence poznávacího subjektu (*certitudo*). Nový výměr věci již není primárně dán poznáním adekvátně reprodukujícím jedinečné externí bytí existující věci v řádu univerzality.

Klasičtí mistři falsafy jako Algazel a Averroes byli šokováni paranoiou moderny, která de facto hlásala, že vidí svět jako Bůh. Vidění světa skrze nový typ iluminace ukázaly obě výše uvedené citace. K poznání reálné věci stačí jistota intuitivního poznání vztaženého k nové esencialitě. Avicenna přidal k určením substance třetího druhu i nový subjekt podle neoplatonismu. Jistota subjektu se spojila s jistotou moderního bytí jsoucna, které je dáno v absolutní simplicitě. Avicennův moderní subjekt vedený akademickými Fúriemi je mytopoetický tvor, který předstírá božský charakter poznání světa. První formu tohoto diakosmu poprvé ustavil Jamblichos (kap. 1.3.3) a po něm ji dotvořili následující neoplatonikové. V mytickém zásvětí ducha dostalo těleso první formálně-ontologická určení, která k němu patří kvazi-substanciálně (*materia*, *extensio*, *magnitudo*). Avicenna je první objektivista Západu, který tento mezi‑svět uviděl přímo skrze skok osvícené mysli. Prorok Mohamed skočil na koni do nebe, moderna skočila s Avicennovou *equinitas* do antropocénu. Přenosem univočně dané jistoty z osvíceného subjektu na poznávaný objekt a opačně vzniklo nové pojetí pravdy jako jistoty osvíceného subjektu. Impozice pravdy jako *certitudo* probíhá „probalisticky“ (kap. 1.3.2), tj. v opačném směru, od subjektu k věci.

„Každá věc má akt subsistentní jistoty (*res habet certitudinem*), skrze kterou je tím, čím je o sobě (*qua est id quod est*). Trojúhelník má jistotu, že je trojúhelníkem a běloba má jistotu, že je bělobou. A toto lze nazývat vlastní bytí věci (*esse proprium*), ale musíme pod tímto termínem rozumět pouze intenci afirmující toto bytí (*nisi intentionem esse affirmativi*).“ [[151]](#footnote-151)

Pravda jako *certitudo* zásadně změnila aristotelskou povahu intencionality. Subjekt přímo nazírá *esse proprium* zkoumané věci v modu již citovaného Al-Fárábího pojetí *esse aliud* (kap. 2.1.2). Iluminát vnímá minimální porci jsoucnosti v rámci individua, která hraničí s nebytím. Proto má *esse proprium* vlastní a první jistotu bytí jsoucna jako něčeho individuálně definovatelného. Každá věc má sama v sobě jistotu objektivního bytí sebe sama (*res habet certitudinem*). Toto nové určení věci v modu *per prius* je dáno jako aktuální *modus essendi* (*qua est id quod est*), který určuje bytí věci v aktu jistoty její „aktuální“ existence ve světě (*qua est*). Avicenna vytvořil význam věci daný v modu *per prius* před kategoriální predikací. Tomuto diakosmu amfibolických predikátů jako hypostázovaných species a substancí třetího druhu pak dal status „první substance“. Toto objektivní individuum je produkováno aktem subjektivně vytvořeného významu, a nikoliv reálným bytím věcí ve světě (*Ge-Stell*, ch. 1.2). Afirmace nové jsoucnosti ve věci není poznání reálné věci skrze abstrahovaný pojem univerzálního jsoucna. Nové vidění světa se odehrává v modu objektivní jistoty, která je zobecněna jako transcendentální charakter jsoucna. Jistota subjektu byla hypostázována a byla postavena na úroveň amfibolické predikace. Znalci aristotelismu ve falsafě kategoricky odmítli Avicennovu argumentaci. Řád existence (*modus essendi*) byl nahrazen jistotou vytvářenou subjektem (*modus cognoscendi*). Přitom úplně vypadla kategoriální impozice způsobu, jak skutečně poznáváme (*modus intelligendi*). V další kapitole se budeme zabývat Averroesovou kritikou, která anulovala Avicennovu metafyziku jako kapitální omyl myšlení. Afirmace bytí věci vytvořeného skrze objektivní jistotu existence měla zásadní význam. Nová metafyzická a plně mytopoetická forma *modus ponens* založila novou formu univocity nutnou pro vědecké poznání reálně neexistující „první substance“. Tuto avicennovskou adekvaci mysli a objektivní věci tematizuje první latinský modernista Rufus z Cornwallu v pojmu *scibile* (OBJ II, kap. 3.3.2). Avicennovo pojetí intencionality nazírající objektivně dané esence převezme Henry z Gentu, po něm Scotus a Husserl. Nový typ predikace sleduje dráhu náhledu mystického ilumináta obdarovaného poznáním shůry skrze osvícený *intellectus adeptus*. Osvícená mysl pozoruje individuum s jeho minimální „exsistencí“ danou jeho první manifestací směrem „od“ (*ex*) čistého nebytí. To je způsob božského náhledu na svět, který připomíná *creatio ex nihilo*. Avicenna ukazuje nové *Lichtung* metafyzické odkrytosti jsoucna. Subjekt nazírá nikoliv bytí jsoucího, ale jistou přítomnost toho, co bytuje v samotném základu jsoucího jako jsoucího (*ens inquantum ens*). Nová forma *Lichtung* zjevuje pravdu a nepravdu objektivního ne/jsoucna a zakládá v modu metafyzické *a/létheia* objektivity první pojetí pravdy jako moderního *certitudo*. Z této jistoty nejsoucna nazírané jako jistě dané objektivní jsoucno vznikne *rectitudo* moderníscholastiky a následná karteziánská evidence. Nejprve je dáno poznání jsoucna jako *res* v modu plného *certitudo* daného náhledem do čisté formy jako *tantum esse* či *esse* proprium. Spojení obou termínů najdeme v první metafyzické dedukci objektivity u Scota (*conceptus simpliciter simplex*; OBJ III, kap. 5.3.2). Objektivní jistota bytí věci není napojena na existenci reálné první substance. První substance existuje *actualiter*, *simpliciter*, *per se*. Proto nepotřebuje žádné dodatečné ujištění ze strany poznávajícího subjektu. Neexistující objektivní jsoucno naopak toto ujištění zásadně potřebuje, protože stojí na subjektivním modu pravdy-*certitudo*. Aristotelská metafyzika reality nemá podle modernistů plnou pravdu, která je opřena o jistý a nepochybný subjektivní náhled. To je fakt, protože aktualita poznání jde v kritickém myšlení z reálného světa prvních substancí. Aristotelská metafyzika založená poznání reálného světa odmítá pravdu založenou výhradně na intuici esenciálních forem. Po zatmění první substance moderní subjekt produkuje jistotu poznání a tím tvoří skrytý základ moderní metafyziky. Proto moderní subjekt zásadně potřebuje vlastní pravdu jako *certitudo*. Model subjektivní pravdy jako objektivního *certitudo* navázaného na náhled *simpliciter* daného individua zakládá zdroj Leibnizova principu dostatečného důvodu, který v různých variacích najdeme hned na začátku moderny (OBJ II, kap. 3.5). Jistota objektivní existence věci je dána na úrovni druhé formy abstrakce a na ni napojené moderní intencionality. Citát ukazuje novou scénu zjevování objektivity (*Lichtung*) jako parusie intencionálně nazíraného minimálního a nepochybně zjeveného významu, který je dán ve formě absolutně jednoduché esence.

„Každá věc má vlastní jistotu bytí (*res habet certitudinem propriam*), která tvoří její podstatu (*est eius quidditas*). Pak je zřejmé, že jistota jakékoliv věci, která je jí vlastní, je dána mimo pojem bytí (*est praeter esse*) daného ekvivočně v různých jsoucnech (*multivocum est cum aliquid*). Pokud řekneš, že jistota takto dané věci (*certitudo rei talis*) je dána jak v jednotlivinách, tak v duši a že je zcela oddělená, nebo komunikuje s oběma určeními, pak musí být jistota věci uchopena a pochopena na základě takto [tj. „objektivně“] dané intence (*haec intentio apprehensa et intellecta*).“ [[152]](#footnote-152)

Jistota věci nahradila deduktivní poznání její *quidditas* určené kategoriální impozicí. Moderna nyní kontempluje její absolutně jednoduché *esse proprium*, které je odděleno od ostatních forem empirického či intelektuálně abstraktního poznání. Oddělení moderní abstrakce a intencionality od aristotelského procesu poznávání vytváří zvláštní povahu druhé intence. Vznikla nová forma metafyzického dativu, v němž splynula *ousía* v realitě a *parousía* v mysli do jednoho univočního významu. Koncept takto vytvořeného *esse diminutum* založil novou metafyziku. Avicenna vytvořil novou formu *aliud esse*, kterou neměl Druhý mistr. Nová substance třetího druhu neexistuje ani reálně ani univerzálně. Nové poznání absolutně jednoduché esence vzniká přímým náhledem objektivního jsoucna. Toto mytopoetické impérium moderního ducha pochopitelně musí „exsistovat“ (*exsistere*) za (*trans*) aristotelským způsobem poznání. Kategoriální a univoční poznání esence jako druhé substance je dáno v *Kategoriích* a ve *Druhých analytikách* skrze původní metafyzický dativ daný determinací poznání skrze hyparchickou první substanci. Avicenna vytvořil novou předchůdnou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) na objektivní substanci. Každá moderně viděná věc má nyní vlastní jistotu bytí (*res habet certitudinem propriam*), která tvoří její esenci (*est eius quidditas*). Jistota bytí věci tvoří nové jsoucno třetího druhu dané *simpliciter* a *absolute*, protože toto určení je oddělené jak od první substance v realitě, tak od univerzálie dané pouze v mysli. Bytí věci uchopené v intenci její objektivní individuality předchází plurivocitě esence dané v mysli nebo v reálu (*est praeter esse quod multivocum est*). Nové jsoucno nazírané v čisté jsoucnosti není aktuální substance, protože vzniká pouze jako předmět zvláštního druhu intelektuálně-mystického vidění.

Avicenna z tohoto důvodu musel modifikovat pojem první a druhé intence (*primum*, *secundum intellectum*), který převzal od Al‑Fárábího. Nové bytí jsoucna je uchopené v nové formě intencionality dané aktem abstrakce jako denudace. Avicenna výslovně tvrdí, že tato zvláštní forma esenciality má vlastní formu existence, která nepotřebuje být aktualizovaná v aktuálně daných prvních substancích (*non habet esse in individuis*).[[153]](#footnote-153) Náhled darovaného intelektu aktivovaného skrze *intellectus agens* odkrývá tzv. univerzální přirozenost věcí (*ad modum universalis*). Ta se zásadně liší od partikulární přirozenosti dané pouze v prvních substancích a modifikované skrze smyslovou představivost (*ad modum particularis*). Tato univerzální přirozenost hraje v Avicennově kosmologii také roli finální kauzy (Lizzini 2003b, 135). Do latinské moderny uvede toto nové intencionální bytí jsoucna Rufus z Cornwallu v pojmu *scibile* (OBJ II, kap. 3.3.2). Husserl převede toto vidění do postmoderny skrze eidetický náhled (*Wesensschau*). Založení nové metafyziky dokazují pasáže osvětlující tuto zvláštní univerzalitu a intencionalitu ve vztahu k lidskému poznání (*Liber de philosophia prima* V.2–6). Toto pojetí přímo navazuje na amfibolní predikaci Al‑Fárábího (kap. 2.1.1). Avicenna převedl amfibolia na úroveň kategoriální predikace druhé substance. Tím vznikl nový druh jednotliviny, kde je univerzální forma singularizována mimo první substanci a mimo univerzální určení druhé substance. Nové objektivní určení jsoucna zakládá novou nedělitelnou substanci třetího druhu (*individuum*), kterou na latinském Západě prosadí škola porretánů (OBJ II, kap. 1.4) proti aristotelikovi Abelardovi. Následující citát ukazuje vznik objektivního významu jako atomární substance, která dostala podobné vlastnosti jako Simplikiova kosmická species (kap. 1.3.1). Simplikius vztáhl nedělitelnost k primárním kosmickým species, která díky nematerialitě tělesa drží metafyzický primát nad ostatními prvními substancemi. Avicenna založil nové určení jednotliviny, které není ani první ani druhá substance a má vlastní formu esenciální přirozenosti.

„Přirozenost se vypovídá buď vzhledem k jednotlivině, nebo k obecnině. Co je vypovídáno vzhledem k jednotlivině, to patří k podstatě reálně existující jednotliviny. Co je predikováno v univerzálním modu, a tím spíše univerzalita chápaná jako species, to musí mít univerzalitu danou odděleně (*absolute*). Absolutní přirozenost chápaná vzhledem k tomuto dvojímu způsobu univerzální danosti neexistuje v v reálně daných jednotlivinách, protože je univerzální esencí existující pouze v mysli. Proto tvrdím, že bytí této absolutní přirozenosti existuje pouze individuálně (*non habet esse nisi particulare*).“ [[154]](#footnote-154)

Poznání přirozenosti už není vázáno na abstrakci od první substance, která determinuje vznik univerzálního významu (*non habet esse in signatis scilicet individuis*). Avicenna definuje výskyt univerzální formy jako zvláštní druh species (*universalis considerata ut species*). Tato nová species existuje odděleně od procesu poznání skrze univerzália daná rodově a specificky. Nová forma bytí věci stojí mimo jednotliviny a mimo univerzálie a bytuje jako nedělitelná substance, neboli objektivní individuum (*esse particulare*). Její existence třetího druhu je v mysli, kde má univerzální charakter. Reálná jednotlivina je dána na nižším patře existence. Avicenna vytvořil koncept plně oddělené přirozenosti (*universalis absolute*), která má singulární charakter ve výše popsaném modu generického individua. Individuum si ale v aristotelském dělení univerzálií zachovává specifický, nikoli generický význam. Avicennovo určení věci je dáno mimo reálně existující první substance a mimo univerzália. Tuto hypostázovanou přirozenost v aristotelské bagdádské škole zásadně odmítl Ibn Ádí v citovaném traktátu o modech jsoucna jako naprostou absurditu (kap. 2.2). Ibn Ádí se odvolává na Aristotelovu *Fyziku* II.1, 193a3‒6, kterou doslova cituje (*On the Four Scientific Questions,* p. 90) proti neoplatonské škole výkladu Druhého mistra. Z této školy vzešel Avicenna o jednu generaci později. Aristotelovu větu o směšnosti těch, kdo by chtěli dokazovat existenci reálného světa prvních substancí (*Phys*. 193a3) budou za tři století v dalším kole gigantomachie o substanci opakovat Roger Bacon a Albert Veliký proti nové vlně avicennistů z Oxfordu a z Paříže. Tito ilumináti pokračovali na *via Modernorum* dané od falsafy ze školy Al-Kindího přes Avicennu až k Descartovi a Husserlovi. Nová metafyzika species jako první substance chápe objektivizaci přirozenosti mimo reálnou substanci a zavádí termín neurčité nebo generické individuum (*šaḫṣ muntašir*). Latinské překlady tohoto termínu se liší podle různých spisů: *species dilatata*, *individuum vagum*, *individuum perpetuum* (Libera 1999, 529‒32). Vágní a kontradiktorní individuum se stane objektivní substancí a vítězně dokoná zatmění první substance v nihilistické metafyzice Západu. Latinští avicennisté podrží z citované definice fakt absolutně dané přirozenosti (*universalis absolute*) a udělají z něj novou nedělitelnou substanci (*individuum*). Mnohé z těchto termínů najdeme v další části zkoumající učení latinských *Nominales*, kteří použili termín *individuum* pro podobné jsoucno třetího druhu. Tato jednotlivina třetího druhu vznikne při dělení univerzálií v rámci Porfyriova stromu od rodu až na *species specialissima* (OBJ II, kap. 1.5). Nová forma singularity nemá intencionální existenci pouze v mysli, jako je tomu v případě klasických univerzálií. Koncepce činného kosmického intelektu jako *Dator formarum* způsobila, že determinace individua v jeho *quidditas* je dána směrem od nadřazené generické substance-formy.[[155]](#footnote-155) Definici první formy objektivního bytí v rámci čistého náhledu převezme ve 2. polovině 13. století Pecham, pak Henry z Gentu a po něm Scotus. Tito moderní avicennisté rozdělí species na objektivní entitu a na univerzální koncept (*species singularis*, *universalis*). Moderní subjekt vybavený absolutní jistotou náhledu se oddělil (viz latinské sloveso *absolvo*) od hyparchického bytí první substance. Avicennova metafyzická absoluce poslala první substanci do moderní formy epochálního zapomnění jsoucna (*Seinsvergessenheit*).

Exorcismus první substance v moderní metafyzice nemůže být jiný, než absolutní, protože v aristotelské logice kategoricky platí zákon o vyloučeném třetím. Pokud první filosofie predikuje jsoucno v souladu se spisem *Kategorie*, pak existuje pouze bytí singulárního jsoucna a bytí univerzálie. Nic jiného mezi první a druhou substancí být nemůže, protože podle klasického aristotelismu neexistuje žádný způsob, jak by takové jsoucno třetího druhu mohlo být ustaveno v nějaké formě substanciálního bytí. Aristotelská logika je determinována *Fyzikou*, pak *Metafyzikou* a způsobem poznání podle *De anima*. Moderní a postmoderní iluminát na rozdíl od klasických aristoteliků vidí něco jiného, než bytí první substance v realitě nebo abstrahované univerzálie v mysli. Jeho přímý náhled do „věcí samých“ (Husserl) vytváří adekvaci singulárního bytí jsoucna třetího druhu s jeho univerzálním konceptem. Může si to dovolit proto, že atomární substance (ἄτομος οὐσία, *individuum*) má již od neoplatoniků jak singulární, tak univerzální charakter. Modernista srovnává uvažovanou „věc“ s absolutně daným aktem určitosti, který se zabývá minimálním atomickým bytím téže věci. Tento akt vymezení je absolutní, protože Avicennův „létající muž“ je oddělen od reálného bytí první substance a vytvořil nové ontologické určení. Tím vznikla dvojí absoluce, jak od reality první substance, tak od smyslově-intelektuálních modů lidského poznání. Avicenna založil nové určení pravdy jako adekvaci rozumu a objektivně nazírané věci v modu moderního *certitudo* a postmoderní evidence. Pravda *Modernorum* představuje shodu jistoty poznaného jsoucna třetího druhu s *rectitudo* dané paranoidní logikou poznávajího moderního subjektu. Ten tvoří další substanci třetího druhu, protože tvoří sbírku schizofrenických a zcela nesourodých *tertium ens*. Moderní subjekt existuje jako „věc“ (*res*) třetího druhu, čili jako vtělený intelekt, který v nás bytuje jako samostatná substance (*res cogitans*). Moderní *intellectus adeptus* poznává autonomní species, která objektivně existují v demiurgickém diakosmu. Nové pojetí pravdy provádí konjukci (*sýmbolon, coniunctio*) dvou forem jistoty. Avicennovské *certitudo* objektivně existující „věci“ je porovnáno s jistotou moderního subjektu. Darování jsoucna v nové podobě *dativus metaphysicus* probíhá od moderního subjektu k modernímu subjektu podle logického omylu zvaného *circulus vitiosus*. Intelekt „létajícího muže“ nepotřebuje poznání z materiální aktuální reality, protože tvoří poznané významy *ex nihilo*. Avicenna poprvé vytvořil gnoseologickou paranoiu moderny v kompletní podobě. Nová metafyzika zakládá subjekt-objektový vztah objektivního poznání a objektivní pravdy, který je naroubovaný na první dějinnou formu západního nihilismu. Kategoriální určení jsoucna je nutné pro pojetí pravdy jako adekvace a pro založení kritické vědy. Nová forma první vědy není založena na existenci první substance, ale na spekulativním a logickém rozdílu mezi minimální porcí generické jsoucnosti v objektivní substanci (*individuum*) a čistou nicotou. Avicenna vytvořil pojetí jsoucna doslova *ex nihilo* a tím založil novou metafyziku. Hermeneutika musí v následujících analýzách objektivity vyložit charakter tohoto „minimálního jsoucna“ či „substance“, které bude hrát klíčovou roli v objektivní metafyzice latinských *Modernorum* (*esse diminutum, ens diminutum, res a reor reris*). Věc nazíraná v přímém eidetickém náhledu má vlastní jistotu danou *per prius*, která není predikována od reálné existence první substance.

Úvod *Metafyziky* *al-Šifá* definuje věc z případků jsoucnosti (*comitantia*), která věci náleží nutně a v modu *per prius*. Komitace, neboli přísun, doprovázení či následování nového druhu bytí jsoucna (viz významy slovesa *comito*) je dána v modu univocity. Komitace zakládá výše uvedenou jistotu eidetického náhledu, v němž se zjevuje objektivní substance. Tato jistota je dána jak na straně našeho poznání, tak i v objektivním bytí samotné věci dané jako jsoucno třetího druhu. Hermeneutika odvozuje toto pojetí objektivní komitace od Heideggerova pojmu *Ge-Stell*, který v nihilistické epoše metafyziky ukazuje demiurgický pří-sun jsoucna před vědecko-technický intelekt západního demiurga (kap. 1.2). Nový subjekt jako generální dodavatel smyslu světa založil objektivní afirmaci takto dodaného jsoucna v moderní formě *modus ponens*. Náhled intenduje bytí věci v její bytostné jistotě jako A, které je odlišné od jiné singulární jistoty dané ve věci B. Toto objektivní bytí dané v modu objektivní identity (A = A) a různosti (A ≠ non A) je nazírané v novém druhu intencionality, jejíž postmoderní verzi známe od Descarta a Husserla. Moderní logika sáhla do neoplatonské metafyziky, v níž existují rodové hypostáze a transcendentália jako primární vlastnosti jsoucna (*passiones entis*). Nová první věda o jsoucnu tím obešla dispozici klasické logiky dané vyloučením třetího mezi první a druhou substancí. Avicenna definuje v rámci nové intencionality i nové metafyzické určení pro jsoucno jako věc (*res*). Citujme singulárně-univerzální definici *res* jako další formy objektivního určení jsoucna, kterou později převezme nauka o transcendentáliích.

„Kdyby totiž nebyla tato propozice a toto spojení obou, pak bychom nevěděli, co je věc, na kterou míříme naší intencí. Ani bychom nemohli oddělit určení daná komitací od výše uvedeného porozumění jsoucna (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*), protože intelekt vždy přidává toto komitační určení bytí směrem od poznané věci (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). Jsoucno má bytí buď v jednotlivinách, nebo v představivosti, nebo v intelektu. Ale kdyby nemělo onu vlastní komitační identitu, nebylo by věcí (*non esset ita, tunc non esset res*).“ [[156]](#footnote-156)

Klíčové místo ukazuje, odkud k věci přichází její jsoucnost daná v rámci „doprovázení“ či „přidávání“ (*comitantia*) nového druhu bytí jsoucna. Takto založená jsoucnost zakládá porozumění věci třetího druhu před klasickou trojí daností věci buď v reálných věcech, nebo ve smyslové představivosti, nebo v nemateriálním intelektu. Intelekt aktualizuje nejen formu poznání, ale i minimální porci esentiality, která tvoří bytí samotné věci (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). Příslovce *semper* má klíčový význam, protože zakládá nové určení jsoucna v modu objektivní věcnosti. Porretáni z něj udělají modus predikace *semel verum*‒*semper verum* (OBJ II, kap. 2.3.1). Henry z Gentu toto určení upraví v závislosti na Simplikiově *Komentáři ke Kategoriím* v modu *res a reor reris dicta*, a tím vytvoří první koncept objektivity na latinském Západě (OBJ III, kap. 5.2.1). Avicennistická komitace nahradila aristotelskou kategoriální predikaci. Nové určení objektivní věci odpovídá na rovině druhé intencionality výše uvedenému náhledu, v nímž vzniká nové pojetí univerzality (*accidit universalitas*, kap. 2.3.1). Věc je nasvícena intelektem z hlediska minimálního smyslu zcela jisté jsoucnosti, která stojí mimo všechny ostatní manifestace bytí jsoucna dané buď v jednotlivinách, nebo v univerzáliích. Náhled na novou substanci třetího druhu je nutné kategoriálně predikovat, což obstarává komitace. Minimální jsoucnost je komitační vlastnost každé entity dané v modu *ens* a *res*. Tyto amfibolní významy jsou hypostázovány v modu absolutně jednoduché identity posledního dále nedělitelného významu určeného jako *individuum*. Každá určitelná věc jako objektivně určitelná „tato *res* zde“ vždy existuje alespoň ve formě vymezeného obsahu poznání, které nelze oddělit od bytí této věci (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*). Vytvořením nové atomární substance třetího druhu vznikl i nový pojem jsoucnosti třetího druhu, který nutně, vždy a všude doprovází singulární nebo univerzální bytí jsoucna v modu *per prius*. Tato minimální existence věci je vždy nějak daná, a to výše uvedeným komitačním způsobem (*cum illa ullo modo*). Pak je úplně jedno, jestli je toto objektivní bytí jsoucna dáno v reálné věci, v kosmickém dárci forem, v představivosti nebo v intelektuálním poznání (*in singularibus vel in aestimatione vel intellectu*). Pokud by neplatilo toto objektivní určení esenciality, věc by neexistovala, protože by nebyla definovatelná z hlediska minimální jsoucnosti (*si autem non esset ita, tunc non esset res*). Zavedením komitace do určení objektivní substance začala platit Parmenidova moudrost o dvojhlavých lidech, kteří jdou cestou nejsoucna. Co není v subjektivní výpovědi o komitativně určeném jsoucnu, to objektivně neexistuje. Božská komedie metafyziky se stala postmoderní tragikomedií (kap. 1.2). Objektivní určení věci jako nové atomární substance se predikuje v modu *simpliciter*, stejně jako první a druhá substance. Z klasického určení jsoucna jako druhé substance nutné pro kategoriální predikaci vznikla nová forma jsoucna třetího druhu. Predikace substance v rámci komitačně přičítaných vlastností je daná vzhledem k primátu objektivní *res*. Proto nepotřebuje první aktuální substanci danou v reálu, ani druhou kategoriální substanci. Objektivní bytí formy lze nazírat přímo, buď v intelektu, v moderním bohu, nebo v reálné věci. Nové vidění jsoucna dostalo „hyparchickou exsistenci“ v modu *per prius* od subjektu, tedy mimo jednotlivinu a univerzália. Definice jsoucna je dána v minimálním rozsahu a v tomto rozsahu je také evidentní a zcela jistá. Nové bytí jsoucna nutně doprovází v modu komitace každou univerzální a individuální substanci. Model kategoriální komitace se změnil na transcendentální a univoční predikaci čehokoliv jistě poznaného, co je takto paranoicky (čili objektivně) přisunuté k modernímu subjektu (*Ge-Stell*). Tím vznikl výše uvedený inviziční model moderní vědy jako součásti vyššího reflexivního intelektu (*intellecto inquisito*). Každý poznatek musí před takto paranoickým tribunálem „rozumu“ ospravedlnit svou „objetivní exsistenci“. Avicennovské *tertium ens* je dáno jako „věc“ (*res*) a je nazíráno skrze objektivní náhled na jsoucno v jeho nepochybné generické individualitě (*esse tantum*). Existuje jednota vidění a jsoucnosti, kterou ilumináti na úrovni individua (ἄτομος οὐσία), aby vytvořili novou formu *ens*, *res* atd.. Tato amfibolia souvisejí se sekundárními intencemi, které jsou kontemplovány v osvojeném intelektu (*intellectus adeptus*). Nová predikace transcendálních entit se děje skrze komitaci. Tím vznikla první podoba metafyziky jako *scientia transcendens*. Tato transcendentální metafyzika nemůže mít po zatmění první substance jiného garanta jednoty a smyslu jsoucna než je plně objektivní bůh *Modernorum*. Paranoidní moderna si vytvořila božstvo ke svému obrazu. Tento dárce objektivních forem vznikl v mysli iluminátů jako jejich zakládající *factum*, aby vytvořil ontoteologický základ pro novou formu deduktivní spekulace. Viz Heideggerovo určení metafyziky v pojmech *Gründung* a *Grund* (kap. 1.2). Avicenna stvořil boha *Modernorum* definovaného vzhledem k objektivnímu lidskému poznání. Bůh se stal v Avicennově ontoteologické metafyzice objektivním faktem a dostal charakter jsoucna třetího druhu. Tím nutně a zcela fatálně začala i smrt tohoto onteologického konstruktu, což přesně viděli a odmítli jak Al-Ghazálí taka Averroes skrze jejich fatwu proti modernismu. Avicennova monoteistická metafyzika předpokládá ve výše uvedené linii Ibn Ádího, že jsoucno musí v jeho objektivně-specifické podobě myslet alespoň bůh, aby bylo univerzální věcí vybavenou základní ontologickou jistotou. Proto Descartes potřebuje ideu kauzálně působícího a reálně existujícího boha mimo nás. Jistotu deduktivního a čistě spekulativního poznání ilumináta-troglodyta dlícího v jeskyni vlastního *cogito* musí založit pre‑existence nějaké věci dané mimo mysl v objektivním modu *per prius*. Hermeneutika zdůrazňuje fakt, že tento modus boží či jiné kauzality je nutně objektivní, a nikoliv reálný. Z avicennovského schématu poznání daného skrze *epoché* od těla a od smyslů vypadla aristotelská kauzalita poznání daná nasvícením zepředu od smyslů a tím i od reálných prvních substancí. Po smrti boha moderny, ve věku dokonaného nihilismu metafyziky a úpadku filosofického myšlení, tuto roli posledního objektivního zajišťovatele jsoucnosti převezme matematika a neurovědy. Tyto nové formy objektivity nahradí upadlou objektivní teologii, překonanou metafyziku, první filosofii redukovanou na jazykové hrátky a na myšlenkové experimenty narcistního subjektu. Tento paranoický subjekt objektivního Absolutna se dává skrze stále nové metafyzické avatary, protože moderní pokrok nelze zastavit. Moderní vtělení absolutní objektiovity je nový „*Atlas Shrugged*“ (Ayn Rand, 1957), který nese na svých bedrech mytopoetickou iracionalitu postmoderny. Avicenna nastavil cestu myšlení směrem k současnému post‑metafyzickému nihilismu produkujícího současný matrixový svět moci, financí a falešného vědění.

Avicennova metafyzika vznikla jako *obiectum* epochálně nové poznávací intence, protože bytí jsoucna je napojeno na zvláštní druh intence dané jako nový pohled na jsoucno (*Vor-blickbahn*). Náhled osvíceného intelektu (*ilhām, illuminatio*) založil ontoteologické pojetí metafyziky jako mysticko-filosofického místa zjevování jsoucna v jeho nutnosti a jednoduchosti. Díky nové predikaci *per prius* napojené na komitaci předchází nový smysl jsoucna všechna další určení metafyziky. Neoplatonské Jedno se stalo tělem, tedy Jednotou, která objektivně začala přebývat mezi námi. A my jsme okouzleni její epochální jistotou, kterou produkujeme sami v sobě jako novou odkrytost bytí jsoucna (*alétheia*). Západní moderna inspirovaná Avicennovou metafyzikou vytvořila novou formu *philosophia prima*, kterou známe z její postmoderní podoby Descarta a Husserla. Avicennou tematizované *tertium ens* se manifestuje jednak skrze novou formu *absolute* dané substance (*equinitas tantum*), a jednak skrze novou vizi celku jsoucího shromážděnou v aktivním intelektu. Avicenna našel individuum-esenci jako novou druhou substanci. Skrze komitaci posledního dále nedělitelného významu objektivně dané „druhé substance“ vznikla nová pseudo-aristotelská kategoriální predikace, která založila nové určení první filosofie. Určení metafyziky dostalo novou podobu, která jen částečně navazuje na aristotelskou tradici hledání první vědy.

„Prvním předmětem této vědy je jsoucno (*primum subiectum huius scientiae est ens*). A to, co tato první věda hledá, jsou [objektivní] důsledky bytí jsoucna (*consequentia ens*), nakolik je jsoucí o sobě, bez jakýchkoliv určení (*inquantum est ens, sine conditione*).“ [[157]](#footnote-157)

Nová metafyzika chápe jsoucno v jeho čisté jsoucnosti, jak se zjevuje v nové formě náhledu v rámci denudace a komitace (*ens inquantum ens*). Toto nové bytí jsoucna třetího druhu je dáno v bezpodmínečně nutném modu *sine conditione*, tj. mimo původní spor *Kategorií* o první a druhou substanci. Avicennova definice metafyziky je ve skutečnosti skrytou formou neoplatonské dedukce od Jednoho, což ve falsafě zásadně odmítli Al-Ghazálí a Averroes. Na latinském Západě tuto dedukci tematizovala škola druhého averroismu a první moderní metafyzik Duns Scotus. Následující citát ukazuje dějiné možnosti nového metafyzického rozvrhu. Jeho jádro tvoří nová forma *tertium ens*. Eidetický náhled prvního objektivně vidoucího ilumináta Západu „vidí“ novou substanci.

„Z tohoto bytí není ani rod, ani species, ani jednotlivina, ani jedno, ani mnohé; ale z tohoto bytí je živočich jako takový a člověk jako takový (*ex hoc esse est tantum animal et tantum homo*). Ale člověku se samozřejmě přičítá reálné bytí jako jednotlivině nebo obecnině (*comitatur illud sine dubio esse unum vel multa*), protože není možné, aby bytí existovalo či neexistovalo jako něco reálného mimo toto dvojí určení.“ [[158]](#footnote-158)

Avicenna našel v rámci nově založené predikace *per prius* sféru bytí, která je primárním zdrojem všech ontologických významů jsoucna. Toto jsoucno třetího druhu „existuje“ před reálnou existencí jednotlivin a před obecnou existencí obou druhů univerzálií (*nec... nec... nec...*). Substance přestává platit jako reálná esence, protože Al-Fárábího určení ve třetím modu *aliud esse* dostalo charakter objektivity (kap. 2.1.2). První určení jsoucna přechází na nově určenou objektivitu jsoucího (*hoc esse est homo tantum*). Hermeneutika musí najít ontologické určení tohoto *hoc esse* a moderního člověka tím, že porovná nové určení jsoucna s Aristotelovým určením reálné substance jako „toto zde“ (τόδε τι). Vraťme se k původní kategoriální predikaci *per prius* vzhledem ke druhé substanci jako nejvyššího rodu. Tato supozice významu garantuje poslední možnou univocitu jsoucna (kap. 1.3). Nové určení jsoucna v rámci zvláštního druhu esence vyloučilo univerzální druhou substanci ze systému nové predikace. Avicenna navazuje na Al‑Fárábího tím, že rozvíjí třetí možnost výkladu *aliud esse* (kap. 2.1.2). Mezi první a druhou substanci přišla nová forma neoplatonské kvazi-substance jako čistá forma jsoucnosti (*hoc esse est tantum*), která má poslední, dále nedělitelnou jistotu vlastní identity. Tato nedělitelnost je v novém způsobu predikace chápána v analogickém modu k hylemorficky určené substanci. Hermeneutika zdůrazňuje čistý nihilismus této definice vzniklé *absolute*, tedy zásadním oddělením od všech klasických významů jsoucna daných buď kategoriální impozicí z reálných věcí, nebo supozicí v univerzálních pojmech. Nedělitelná univerzální jednotka významu nenese na rozdíl od species už téměř žádný univerzální význam (kap. 1.3). Znovu platí základní určení individua daného v *Isagoge*, ale na moderní a úplně absurní způsob. Nové určení jsoucna není ani rod, ani species, ani jednotlivina, ani jedno, ani mnohé. Poslední atomární význam odděluje novou „první substanci“ už pouze od nicoty. Metafyzika daná modelem klasické identity první nebo druhé substance vzniká až ve druhém kroku, kdy přestane platit absolutně vylučovací nihilistický zápor „*nec...nec*“. Pak se myšlení jednoty dostane na další úroveň kategoriální predikace určené aristotelskou logikou danou od existence první nebo druhé substance. Na rovině klasického významu daného jako species nebo genus jsoucno třetího druhu ztratí svou původní jednoduchost individua, a z ní vyplývající „exsistenci“ třetího druhu. Jsoucno začne existovat na nějakém substrátu (materie, mysl, bůh), a tím je určené v modu vyloučeného třetího jako klasická predikace. Transcendentální určení jsoucna v modu „*hoc esse est tantum*“ je a není substancí. Je substancí, protože supluje klasickou substanci. Vzinl nový modus metafyzického určení jsoucna, který není ani aristotelský, ani neoplatonský. Vzorem pro Avicennovu komitaci objektivního modu jsoucnosti je Porfyriův koncept zdvojeného bytí, který napojil neoplatonské bytí Jednoho na hyparchické bytí první substance (kap. 1.3). Avicenna zavedl komitaci podobným způsobem jako Porfýrius, aby vytvořil novou prohyparchickou predikaci objektivně dané jsoucnosti. Rozdíl od Porfýria je pouze v tom, nová forma vystupuje jako transcendentální predikace ze školy Druhého mistra a ne jako mystické vidění ilumináta z Plotinovy školy. Zdvojením bytí jsoucna u Avicenny vznikla první forma objektivní metafyziky vázané na nové určení jsoucna třetího druhu. Na úrovni komitace platí scénář Ibn Ádího, který v modu *esse ad* oddělil božské intence stvoření od boží esence (kap. 2.2). Reflexivní schopnost božského a lidského intelektu u Ibn Ádího založila novou predikaci *per prius*, která platí kategoriálně. Primární mnohost vznikla přímo uvnitř božího intelektu, protože boží osoby v Trojici tvoří jednu substanci a dělí se pouze odlišným aktem sebereflexe. Až ve druhém kroku vzniká díky božímu stvořitelskému myšlení řada diferencí hierarchicky závislých na prvním aktu myšlení. Avicenna přebírá tuto nauku o činném intelektu, který produkuje imanentní obsahy. Tato nauka tvoří společný základ moderní ontoteologie. Moderní bůh objektivně tvoří svět v bizarním *creatio* *ex nihilo* daném v jeho osvícené mysli. Na štěstí je u toho alespoň jeden osvícený akademik a může ve druhém kroku podpořit toto objektivní *creatio*. Na predikaci *per prius* danou v modu objektivního jsoucna musí navázat predikace v modu *per posterius*, jinak nevznikne metafyzika *Modernorum*.

Avicenna stejně jako neoplatonici musí po etablování nového určení věci zavést i novou formu fyziky vztaženou k tělesu třetího druhu (kap. 1.3.3). Jeho určení objetivního tělesa navázalo na neoplatonskou tradici *Isagoge* danou ve falsafě od Al-Kindího a Hunajna Ibn-Išáka. Islámská moderna převzala Simplikiovu teorii rozsažnosti, která definuje těleso v prostředí objektivních určení demiurgického diakosmu, tedy mimo aktuální danost materiálního tělesa (kap. 1.3.2). Klíčový princip zavedl Jamblichos v modu „Omezené‒Neomezené“. Neoplatonismus a po něm falsafa vytvořila materii třetího druhu tím, že neurčené první látce přidala substanciální určení nové formy. Avicenna postupuje při určení objektivního tělesa podobným způsobem jako Simplikius. Díky výše uvedené minimální jsoucnosti a komitaci akcidentálních vlastností *per posterius* vzniká objektivní určení tělesa jako nové substance třetího druhu.

„Pravá jistota o objektivně subsistujícím tělese (*ipsum essendi corpus*) a naše poznání tohoto objektivního tělesa nemá zapotřebí, aby těleso bylo dáno jako reálně určené (*non eget ut sit finitum*). Konečnost je akcidentální určení, které je materiálnímu tělesu přiřazeno v modu komitace (*finitio enim accidentale est ei et comitans*). K představě tělesa není třeba konečného tělesa. Kdo si představuje nekonečné těleso, tak nevytváří neexistující těleso, ani nepopírá konečné těleso tím, že vytváří novou představu.“ [[159]](#footnote-159)

Citát prohlašuje konečnost tělesa za pouhý akcident daný v řádu formálního určení a za přidanou vlastnost (*accidentale et comitans*). Komitace formálních určení daných *per posterius* vytváří v subjektivním modu *ex nihilo* objektivní určení reálně existující jednotliviny. Fantazijní typ komitace nahradil původní komitaci Ibn Ádího danou na úrovni boží stvořitelské intence a reflexe (kap. 2.2). Formálně může být těleso i nekonečné, protože si je můžeme jako takové představit v imaginaci, i když v reálu neexistuje. Jediná formální podmínka nutná pro tuto nihilistickou kreaci kontradiktorního tělesa je dána skrze theurgickou diferenci mezi omezeným a neomezeným bytím jsoucna, kterou vytvořil Jamblichos. Koncept objektivně nekonečného tělesa obsahuje subjektivní definici kvazi-fyzikálního tělesa vytvořenou prostřednictvím formální diference. K tomu postačuje koncept minimální jsoucnosti, která nahradila reálné těleso a hyparchickou predikaci danou skrze impozici. Objektivní predikace je založena na formálním rozdílu, kterým se jedno objektivní těleso liší od druhého. Tento mentálně vytvořený předmět vzniká v mysli jako intence vztažená k objektivní esenci tělesa. Intence objektivní *res* stačí k tomu, aby intelekt vytvořil pro nekonečné těleso alespoň minimum jsoucnosti dané posledním rozdílem od nicoty (*non imaginat corpus non corpus*). V této operaci se skrývá *Lichtung* pravdy a nepravdy budoucího infinitezimálního počtu daného derivací a integrací (OBJ II, kap. 1.4). Klíčové je užití dvou záporů *non*...*non*. Dvojnásobný zápor dává klad. Tato logická operace založila nový *modus ponens*, který vytvořil objektivní těleso třetího druhu. Logickým vyloučením třetího v dualistickém modu „minimální jsoucno – nejsoucno“ vznikl zcela formální význam tělesa vytvořený *ex nihilo*. Takový nihilismus by pro fyziku jistě odmítl Aristoteles a totéž udělali aristotelikové falsafy a scholastiky. Avicennovo určení jsoucna naopak přijal moderní Bonaventura a Olivi při predikaci minimální porce jsoucnosti, které stačí pouhý formální rozdíl od nicoty (*non repugnat esse*; OBJ III, kap. 5.1.1). Oddělení minimální porce jsoucnosti (*corpus* – *non corpus*) dané na úrovni druhé intence (*ad imaginandum*) začalo hrát klíčovou úlohu v myšlení Henryho z Gentu a Dunse Scota. Avicenna založil skrze minimální porci jsoucnosti moderní „metafyziku chiméry“, kterou dokončí Gandavus (OBJ III, kap. 5.2.1). Al-Fárábího náhled formy skrze *intellectus adeptus* dostal objektivní výměr, protože Avicenna vybavil objekt druhé intence minimální dávkou jsoucnosti. Nové bytí jsoucího determinuje minimální kvantum jsoucnosti, kterou stačí determinovat aktem pouhé formální denominace.[[160]](#footnote-160) Moderní fyzika nepotřebuje pro abstrakci aktuální rozsažnost danou skrze aktuální první substanci, ale pouze logicky a formálně určenou rozsažnost danou intencionálním významem objektivního tělesa. Těleso se definuje jako nedělitelná atomární substance třetího druhu ve stylu neoplatonismu (kap. 1.3.1). Avicennův citát ukazuje, že těleso třetího druhu může být vybavené i vlastnostmi, které nejsou možné pro reálné hylemorfické těleso, jako například nekonečnost (*corpus infinitum*). Objektivní představivost Avicenny tím zavedla pojem fyzikální nekonečnosti nutný pro západní objektivní vědu, který pro latinskou scholastiku etabluje Bonaventura (OBJ III, kap. 4.1.1). Reálně existující tělesa jsou určena aktuální třídimenzionalitou. Ale tato vlastnost je sama o sobě oddělena od nového určení tělesnosti dané mimo aktuální těleso, což poprvé provedli Simplikius a Filoponus (kap. 1.3.3). Koncept rozsažnosti jako čisté formy dané v náhledu mimo realitu determinuje formální logika typu „A ≠ non-A“. Neexistující imaginární nekonečné těleso je vzato o sobě, a dokonce dostane kvazi-aktuální existenci díky iluminaci od aktivního intelektu, který působí v duši skrze individuálně darovaný intelekt. Avicenna zakládá metafyzickou linii „Scotus-Descartes“ tím, že primární určení jsoucna probíhá na úrovni intelektu postaveného do vědecky pojaté imaginace. Platonská mytopoetika daná podobenstvím o akademické jeskyni dostala pod vedením Fúrií objektivní a vědeckou podobu určenou zapomenutím reálného tělesa (*Seinsvergessenheit*, kap. 1.2). Intelekt v rámci přímého náhledu na quidditu věcí (*denudatio*) nachází absolutní jistotu oddělenou od primární existence jak jednotlivin, tak univerzálií. Avicenna změnil aristotelské pojetí metafyzického dativu od první substance k Dárci forem. Určení kombinující Aristotelovu první a druhou substanci má minimální porci jsoucnosti danou čistě formálně. Nová fyzika začíná na rovině identity dané jako minimální porce esenciality. Ta stačí k jednoznačné logické identitě objektivního individua (*est id quod est*).

„Těleso je třeba chápat jako substanci a její formální akt objektivní existence (*qua est*) je dán tím, čím je tato věc jako taková (*id quod est*).“ [[161]](#footnote-161)

Zdrojem objektivní existence tělesa třetího druhu se stává subsistentní forma, která má sama o sobě individuální určení (*substantia cuius haec est forma*). Avicenna vytvořil po Simplikiovi nový druh substance-species. Citát používá modernizovaný *modus essendi* (*qua est*), který v klasické metafyzice definuje pouze hyparchickou první substanci. Nová forma je sama o sobě subsistentním jsoucnem v objektivním modu aristotelské *quidditas* a tím zakládá existenci tělesa (kap. 1.2). Definice tohoto tělesa třetího druhu obsahuje trvalou objektivní formu s vlastním aktem minimálního bytí. Ta se pak kontigentně vyskytuje v materii. Avicenna vytvořil novou komitaci ve sféře prototypické boží intencionality a současně změnil aristotelské pojetí materie. Ta dostala dualistickou podobu buď čisté intencionální potence nebo aktuální jednotliviny. Pak je materie určena buď hyleformicky na tělese, nebo objektivně v systému kosmických forem.[[162]](#footnote-162) Látka jako čistá možnost recepce byla poprvé určena prohyparchicky jako *hypodoché* v dialogu *Timaios* (kap. 1.3.3). Tato hypostázovaná receptivita platonské materie byla doplněna o logickou a objektivní nutnost, která je původně dána v moderním bohu jako dárci forem. Kosmos modernistů představuje hermeneutickou elipsu se dvěma absurdními póly. Prvním pólem je neexistující *materia prima* a druhým pólem je neexistující *dator formarum*. Ontologický statut látky jako objektivní potence později využila škola *Nominales*, kde tato materie třetího druhu tvoří klíčovou složku pro tvorbu objektivního jsoucna (OBJ II, kap. 1.4). Z této koncepce vzniká kolem 1240 pojetí univerzálního hylemorfismu založené na desinterpretaci Averroesovy *materia prima*. Modernisté vyložili tento koncept podle Avicennova modelu látky jako čisté potence, kterou ale hypostázovali do podoby substance třetího druhu (OBJ II, kap. 3.2). Pojetí materie a tělesa jako jsoucna třetího druhu bylo pro klasický aristotelismus nepřijatelné. Ibn Ádí kritizoval tehdejší neoplatoniky, kteří hypostázovali určení fyzikální substance (kap. 2.2). Averroes zásadně odmítl unifikaci jsoucna danou Avicennovým pojetím *tertium ens* a považuje ji za tragický omyl myšlení (kap. 2.4.1). Al-Ghazálí a Averroes kritizovali moderní neoplatoniky a avicennisty ve falsafě. Školu latinských *Modernorum* pak kritizují Roger Bacon, Albert Veliký, Tomáš Akvinský a Siger z Brabantu z podobného důvodu jako aristotelikové falsafy.

Aristotelova aktuálně existující první substance (τόδε τι) dostala čistě formální obsah logicky odlišný od jiného formálního obsahu. Těleso třetího druhu nemůže mít aktuální rozsažnost. Ale může mít objektivně určenou rozsažnost. Ta se stala aktuální a subsistentní formou oddělenou od reálně existujícího tělesa (*ad hoc ut ipsum sit corpus in effectu*).[[163]](#footnote-163) Kvantita je chápána stejně jako čistá forma, tj. ve zvláštní formě „akcidence“, která v aktu objektivní vize světa připadne fantazijně představenému jsoucnu jako jeho nová vlastnost. Těleso určuje pouze fakt danosti nové kvazi-formy, která sama o sobě stačí k definici tělesa jako objektivně určené substance (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*). Avicenna je zakladatelem vědecké představivosti založené objektivně. Imaginární těleso a jeho objektivní nekonečnost založí u Bonaventury a později u Scota novou formu západní vědy. Tím vzniklo nové simulákrum vidění a vědění metafyziky jako další objektivní forma platonské mytopoetiky. Predikace minimální kvantity dané univerzálně (*sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quos est quantitas*) nepotřebuje určení dané na úrovni aktuálního materiálního tělesa (*in definitione quarum non invenitur* species *materiae nec virtus motus*; *Liber de philosophia prima* I.1, p. 2.27–28). Zásadní rozdíl mezi Simplikiem a Avicennou je v tom, že perský myslitel už nepotřebuje Jamblichovo schéma „Omezené‒Neomezené“, které tvoří formální určení substance na demiurgické úrovni (kap. 1.3.1). Osvícený intelekt má ve snu, v mystickém vidění nebo ve vědecké imaginaci přímý intuitivní náhled do říše čistých forem (*equinitas tantum*). Avicenna našel určení substance v řádu pouhé jsoucnosti jako takové (*hoc esse tantum*). Této čisté vize bytí dosáhl eidetický náhled v rámci nového pojetí intencionality dané po uzávorkování smyslové reality. Objektivní forma bytí jsoucna vznikla formálním rozdílem mezi libovolným jsoucnem a čistou nicotou. Antičtí ilumináti se na materiální svět dívali z pozice božího oka v modu mystického sestupu subsistentních forem. Iluminát potřebuje moderního boha proto, aby mohl vstoupit do jeho demiurgické mysli na počátek stvoření, kdy je myšlená věc v božím intelektu oddělena pouze od nebytí. Avicennovo pojetí dedukce jako vyvádění forem z původního základu čisté jsoucnosti později přeberou latinští avicennisté. Jindřich z Gentu a Duns Scotus dají po vzoru Avicenny minimální porci jsoucnosti (*hoc esse est tantum*) do moderního boha. Toto objektivně zajištěné jsoucno (*ens ratum*) vytvoří základ pro objektivní metafyziku latinské moderny. Avicennista Duns Scotus reagující na kritiku Rogera Bacona, Alberta Velikého a dalších aristoteliků se musel vrátit k Jamblichovu schématu „Omezené‒Neomezené“, ale změnil neoplatonské pojetí obou principů na aristotelské. Avicennovští modernisté vytvořili první ontoteologickou stavbu metafyziky tím, že stvořili moderního boha *ex nihilo*. Tato modla modernistů vytváří první určení jsoucna ve své nekonečné mysli a intencionalitě a tím určuje konečné stvoření. Tak vznikl koncept objektivně určeného tělesa, který založil objektivní historii západní vědy.

Proces sekundárního odvozování (*comitatio*) běží *per posterius* v rámci kategoriálních, formálních a ontologických určení. Ta jsou vyvozena od objektivního významu na rovině „*esse tantum*“ a lze je chápat různými způsoby. Transcendentální určení jsoucna lze chápat ve stylu Al‑Fárábího jako zvláštní způsob predikace čisté jsoucnosti od Jednoho směrem k věčným kosmickým formám a inteligencím, a pak i směrem ke složeným hyleformickým substancím. Středové postavení intelektu mezi světem materiálních a nemateriálních forem jsme analyzovali v díle *De intellectu et intellecto*, kde Al‑Fárábí novým způsobem situoval *intellectus adeptus* (kap. 2.1.2). Viz uvedenou citaci z jeho díla *De intellectu et intellecto*, v níž se poznané jsoucno stává něčím jiným (*aliud esse*). Tím vznikla nová signifikace objektivního jsoucna postaveného „za“ klasickou první substancí a za jejím hyparchickým bytím. Avicenna vychází z této formy darovaného intelektu a odpovídajícího diakosmu daného u Druhého mistra jako třetí forma *aliud esse*. To potvrzuje kosmologický rozvrh Avicennovy první filosofie analyzovaný v následující kapitole. Koncept *tertium ens* generuje ontoteologická určení jsoucna v rámci neoplatonské stvořitelské emanace od Jednoho jako svrchovaného Dárce forem. Vzniká nový pohled na svět, kdy Al-Fárábího amfibolická jsoucnost jako nová věc (*res*) metafyziky dostává smysl skrze akt nasvícení zezadu. Viz výše uvedený způsob, jak na mysl přichází (*accidit*) nová forma koňovitosti. Nové určení jsoucna se pochopitelně týká i určení člověka, protože zakládá formu objektivně pojatého humanismu. Termín „*humanitas tantum*“, stojí jak mimo universália, tak i mimo konkrétního Platona nebo Sokrata.[[164]](#footnote-164) Určení lidskosti dané na úrovni „*esse* *tantum*“ stojí vůči reálnému Sokratovi zvnějšku (*extrinsecum est*) a její definice je determinována pouze z formy čistého eidetického náhledu (*ex hoc quod est humanitas*). Tento třetí druh jsoucna poprvé zmínil Al-Fárábí, aniž by dal onomu *aliud esse* jasně definovaný metafyzický status. Co učitel pouze naznačil, to jeho žák kategorizoval. Osvícené poznání směruje k individuální jednoduchosti nového předmětu myšlení daného nasvícením zezadu (*abstractio ab intelligentia agente*). Adaptovaný intelekt musí toto bytí jsoucna (*aliud esse* Al-Fárábího, *hoc esse tantum* Avicenny) správně nasvítit, aby se mohlo zjevit ve své čisté identitě významu, tj. v čisté univerzální formě oddělené od smyslové abstrakce. Osvícením objektivně myslícího a vidoucího ilumináta vzniká nový celek jsoucna, který je nazírán skrze darovaný intelekt jako kvazi-substrát poznání nového druhu (*aliud esse*). V tomto poli iluminace je jsoucno nasvíceno v objektivním aspektu čisté jsoucnosti (*ens inquatum ens*). V modu pravdy jako objektivní jistoty a adekvace platí, že jsoucno třetího druhu musí také poznat intelekt daný jako entita třetího druhu. *Metafyzika* *al-Šifá* V.1 ukazuje, že nový náhled jsoucna je postavený mimo určení druhé substance dané v rámci univocity kategorií, mimo individuální bytí první substance v reálu, a také mimo obecnost danou pouze v abstrahující mysli. Ale toto nové bytí jsoucna už nemůže být čistou nicotou, protože má vlastní definici a tím i minimální obsah jsoucnosti. Avicenna zdůrazňuje na mnoha místech, že tato univerzální forma nemá jinou existenci než v intelektu (*haec universalitas non habet esse nisi in anima*; *Liber de philosophia prima* V.2, p. 239.71). Nová predikace *per prius* napojuje toto bytí jsoucna na univerzální a absolutně jednoduše daný význam jsoucího. Znovu se objevuje determinace typu *humanitas tantum* nebo *hoc esse tantum* daná aktem komitace jednoduchého bytí ke každé věci. Vznik nového jsoucna třetího druhu lze demonstrovat na termínu *species specialissima* (*nawʿ al-anwā*ʿ), který bude hrát důležitou roli v dalších fázích objektivity. Avicenna vztahuje termín „*species*“ nejprve nejprve k bytí věci v intelektu, kde je chápáno v univerzálním modu definovaném specifickou diferencí od rodu. Ale species zvláštním způsobem univočně signifikuje i reálné bytí individuální věci (*per quae natura indiuiduatur et fit designata; Liber de philosophia prima* V.4; p. 264.47). Neoplatonské pojetí species jako atomární substance Avicenna aktualizuje tím, že novému substrátu přičítá formalizované vlastnosti determinující materiální jednotlivinu (*accident ei comitantia ex proprietatibus et accidentibus,* ibid*.* 264.46). Komitace generického a přitom individuálního bytí zajišťuje, že každá věc může být v minimální porci jsoucnosti a jistoty své vlastní existence. Věcnost věci (*res*) je dána v řádu univoční signifikace, která je schopna definovat i nedělitelnou jednotlivinu. Věc jako taková obsahuje minimální jsoucnost danou před všemi ostatními určeními. Ty definují jsoucno *per posterius*, protože jejich významy se vztahují až k pozitivně určenému nositeli (*subiectum*). Objektivní určení se odděluje absolutní jednoduchostí od všech následných určení jsoucna. Tento nový pohled na jsoucno dostane moderní podobu v Rufusově predikaci *per modum concretum* (OBJ II, kap. 3.3.2). Objektivní význam se manifestuje „konkrétně“ a „individuálně“, tedy mimo bytí univerzálie a mimo bytí reálné jednotliviny. Minimální bytí se následně rozvine tím, že k němu přidávají další určení na způsob aristotelské akcidentální predikace. Avicennou založená moderna se rozešla s Aristotelovou definicí první substance jako aktuální jednotliviny (τόδε τι) existující odděleně od primární signifikace substance (καθ' αυτό) a jejích sekundárních akcidentů (πρός τι). Porretáni a spis *Dialogus Ratii et Everardi* ve druhé polovině 12. století pochopí revoluční význam Avicennova určování jsoucna a vytviří prrčvní koncept objektivní individua na latinském Západě. Tuto substanci třetího druhu pak napojí na dělení univerzálií v rámci *Arbor Porphyriana* (OBJ II, kap. 1.5). Negující postup nové metafyziky ve výše citovaném modu „*nec*...*nec*...*nec*“ doložil, že nové určení v modu *per prius* je odlišeno skrze čistou negaci od všech kladných kategoriálních určeních jsoucna. Akceptací této negace v modu moderního nihilismu vznikla nová forma metafyziky založená na definici *omnis determinatio est negatio*, kterou rozvine modernista Henry z Gentu a po něm postmoderní Spinoza (OBJ III, kap. 5.2.1). Nihilistické určení jsoucna po zatmění první substance už garantuje pouze moderní subjekt díky svému náhledu na jsoucno třetího druhu. Subjektivní poznání intelektu a následná otázka jistoty, evidence, intuice plně nahradí poznání determinované aktualitou první substance.

Nová metafyzika má neoplatonský iluminační charakter daný vzhledem k univerzální formě, viz Avicennovo pojetí abstrakce, intelektu a pravdy jako jistoty. Osvícený intelekt formálně správně nazírá esence (*dispositio intellectus*) a konstatuje jejich identitu (*significat dispositionem*). Tento dispozitiv identity je dán *per prius*, protože je nazírána přímo. Objektivní pravdivost je založena na jistotě významu, který je věčně a neproměnně daný ve vnější a objektivní věci (*in re*). Předešlé analýzy Avicennovy *res* ukázaly její určení v rámci nového jsoucna třetího druhu. Pravda není aristotelská podobnost intelektu a pochopené věci skrze abstrakci od smyslů a intelektu. Avicennu nezajímá proměnlivá první substance, protože takové určení pravdy není dostatečně pravdivé. Pravda není adekvace intelektu se smyslově vnímanou věcí, ale přímé nazírání plné a věčné totožnosti eidetických forem. Porovnání těchto objektivních esencí se provádí v procesu abstrakce jako *denudatio*. Dráha nasvícení jsoucna je dána zezadu, od věčných forem. Jejich další podoba je dána v materiálních substancích. Proto je pravda definována jako identitární shoda objektivních esencí, a ne jako univoční podobnost intelektu a reálné materiální věci. Moderní definici pravdy vezme škola *Nominales* na přelomu 12. a 13. století v kanonické verzi „*semel verum ‒ semper verum*“ (OBJ II, kap. 2.3.1). Tuto identitární teorii pravdy modifikuje Rufus z Cornwallu citovaným termínem *coaequatio* (OBJ II, kap. 3.3.2). Aristoteles stavěl metafyziku na aktualitě první substance tím, že hledal „meta-fyzickou“ jednotu jsoucna za první substancí. Avicenna má jiné pojetí první vědy, které staví na jistotě poznání minimálního jsoucna v eidetickém náhledu. Vidění objektivní jsoucnosti zakládá moderní pojetí pravdy jako jistoty jsoucna třetího druhu zjeveného v intelektu skrze náhled objektivně dané věcnosti (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*).[[165]](#footnote-165) Absolutně daná jistota vzniká v odděleném uvažování o objektivním jsoucnu, které obnovuje v mysli věc danou o sobě (*ipsa res*). Této totožnosti věčných hypostatických forem lze dosáhnout i poznáním ze směru speciálních věd a hylemorfních substancí. Ale objektivní jistota je oddělena od nižší formy poznání založeného na aristotelské abstrakce dané skrze smyslovou zkušenost věcí ve světě. Moderna je pravdivá paranoicky a absolutně, tedy plným oddělením (*absolute*) od všech předešlých pojetí pravdivosti. Tím definitivně zmizela zprostředkující úloha diafanum, kterou nahradilo nasvícení jsoucna zezadu od hypostatického intelektu-slunce (*comparacio irradiacionis*, kap. 2.1.1). Nově definované metafyzické vědění v modu *absolute* tvoří deduktivní princip osvíceného intelektu-slunce, od něhož jsou odvozena všechna další určení jsoucna.[[166]](#footnote-166) Absolutně založená první věda slouží pak v modu dedukce jako evidentní princip určující následné znalosti speciálních věd (*principium certitudinis sciendi illas*). Tím došlo k moderní události pravdy (*Ereignis*) jako identitě mezi dvěma póly hermeneutické elipsy, které jsou založeny skrze dvojí pojetí *tertium ens*. Prvním pólem elipsy je hypostatický intelekt jako substance třetího druhu, která tvoří součást moderního subjektu; druhým pólem je objektivní pojem *tertium ens* vytvořené tímto subjektem a je reprezentováno jako transcendentální entita. Tento moderní vztah „subjekt–objekt“ zahrnuje veškeré možné bytí, včetně analogické formy věčné reflexe, kterou provádí moderní bůh. Toto zjevení moderní nepravdy (*Lichtung*) má zásadní dějinný význam v epochálním modu *Irrtum*, protože bylo provedeno v modu *absolute*. Pravdu určuje *per prius* a přímo osvícená mysl moderního demiurga podle identitární teorie pravdy v modu *aequaliter*. Mysl si pro sebe vytvoří věčnou identitu objektivní věci danou v modu absolutního a minimálního bytí (*hoc esse tantum*). Tuto identitu pak porovnává s jiným výskytem téže individuální jednoty minimálního významu: v materiálním substrátu, v lidské mysli, v prostředí kosmických věčných forem, v boží mysli. Moderní adekvace (*adaequatio*) nejde k první substanci, ale k různě hypostázovaným formám. Osvícená mysl proto nehledá pravdu jako korespondenci, ale plnou identitu jedné formy s druhou. Nové pojetí pravdy jako univerzální shody forem posunulo původní *Lichtung* objektivního skrývání a odkrývání jsoucna u Al‑Fárábího k nové formě čistě subjektivně určené *alétheia*. Pravda je přisunována či posunována od jednoho *tertium ens* metaforicky ke druhému (*Ge-Stell*, kap. 1.2). Definice pravdy jako univerzální totožnosti objektivních forem je garantovaná pouze lidským intelektem, a ne vnější věcí. Z po‑odhalenosti první substance u Al-Fárábího (*a/létheia*) se stala plná odhalenost (*alétheia*) minimálního konceptu jsoucna. Tato neexistující mytopoetická entita zajišťuje univerzální identitu moderně pojaté „věci“ (*res*) jako jsoucna třetího druhu. Zatmění první substance (*epoché*) nastalo v modu epochální po-odhalenosti nové formy *tertium ens*. V této temnotě kritického myšlení se subjektivní pravda zjevila jako moderní *veritas*. Pojem pravdy jako *veritas* je dán na základě jistoty moderního subjektu (*certitudo*). Ilumináti porovnávají jednotlivé esence mezi sebou ve výše zmíněném modu plné objektivity a identity (*respectu comparationis rei ad ipsam*). Ustanovení pravdy jako *veritas* založilo bludnou cestu Moderních (*via Modernorum*). Zatmění první substance utváří éru plně rozvinuté zapomenutosti první substance (*Seinsvergessenheit*). Takový omyl byl v aristotelské metafyzice zcela vyloučen. Dějiny západní civilizace nyní určuje *Seinsvergessenheit* na dané v epoše metafyzického omylu (*Irrtum*), který pochází z paranoidního myšlení moderny (*Irre*). Tato událost na úrovni dějinnosti bytí má epochální charakter určený nastolením nihilismu v otázce pravdy. Avicenna vytvořil novou metafyziku, která zahájila epochu západní moderny.

Shrňme dosavadní nálezy v pojetí hermeneutické triády (kap. 1.2). Skrytá dějinnost bytí jsoucna zakládá nové dějiny filosofie a prozatím skrytou historii moderny. Dějinnost objektivně otevřená Avicennou dala do nové formy nepravdy (*léthe*) pojetí pravdy Druhého mistra. Jeho hledání nové podoby metafyziky určuje složité balancování mezi různými pojetími intelektu, substance a esence (kap. 2.1.2). Avicenna nalezl nové určení první vědy, protože našel nové určení metafyziky. Moderní metafyzika má jako předmět pseudomystické zjevení objektivního bytí (*ens inquantum ens*). Máme jeden způsob zjevování, tj. intelektuální lidskou duši aktualizovanou poznáním nemateriálních forem. Rozum tyto formy nazírá dvojím způsobem. Buď je intelekt nasvícen od smyslově vnímaných věcí; nebo přímo nazírá v aktu osvícení aktuální formy. Identita věci je tím odhalena díky činnosti odděleného vyššího intelektu. Ten duši aktualizuje zcela autonomně, skrze darovaný intelekt. V tomto druhém případě nepoznává duše reálnou první substanci v modu *per prius*. Náhled ilumináta jde k moderní „věci samé“, která je jsoucnem třetího druhu daným v nové formě eidetického náhledu. V modu identitárně dané pravdy subjektu pak porovnáváme objektivní bytí jsoucen třetího druhu (*comparatio rei ad ipsam*). Identitární náhled nejde k aristotelské reálné první substanci, ale k čisté esenci jako individuálnímu jsoucnu. Postavení možného či materiálního intelektu (*intellectus possibilis*) hraje klíčovou roli v celém procesu určování jsoucna. Buď je poznání založeno abstrakcí inteligibilní formy směrem od reálně existující věci. Nebo je receptivní intelekt a koncept diafanum zbytečný, protože darovaný intelekt dostává formu od činného intelektu v aktu iluminace. Metafyzický dativ podle Aristotela je neslučitelný s moderní formou metafyzického dativu založenou čistě subjektivně. Tato základní forma vyloučeného třetího ustavuje jak prostor zjevování západní metafyziky (*Lichtung*). Buď metafyzika postupuje v duchu autentického aristotelismu a s ním spojených forem vědy. Nebo se ubírá směrem epochálního bloudění (*Irre*), který vytváří různé formy metafyzického omylu (*Irrtum*). Původní dění dějinnosti po‑odhaleně manifestuje trojí typ určení jsoucna v epoše moderní zapomenutosti reálného jsoucna nastolené Avicennou (*Ereignis*). Metafyzický smysl jsoucího je v duši ilumináta zjeven třemi způsoby, které společně zakládají moderní pojetí pravdy a světonáhledu.

* Aristotelský smysl jsoucího jekauzálně abstrahován od existující věci tím, že smysly zakoušená věc aktualizuje možnost poznání v nejprve v pasivním intelektu (*intellectus possibilis*). Smyslové poznání reálné věci zakládá nižší formu vědění moderního ilumináta. Díky aristotelské abstrakci má tato pravda pouze kontingentní charakter adekvace dané v mysli, ale ta je určená kauzalitou reálné věci zprostředkované skrze smysly.
* Jamblichův smysl jsoucna je gnosticko-mysticky nazírán v prorocké představivosti aktualizované spojením daným přímo a bezprostředně (*ittisāl*, *conjuctio*) s činným intelektem (*intellectus agens*), a to pomocí individuální mystické schopnosti či daru zvaného *intellectus sanctus*. Toto vidění zakládá vyšší vědění moderního ilumináta nebo dnešního teoretického matematika, fyzika, či experta na virtuální realitu všeho druhu. Mystické nebo virtuální poznání iluminátů nepotřebuje k zajištění pravdivosti žádný odkaz na hylemorfní realitu. Jejich osvícená mysl spekulativně vytváří jistotu pravdy. Mysl iluminátů je zrcadlem (*speculum*) virtuální reality.
* Alfarabius a Avicenna vytvořili objektivní smysl jsoucna pomocí darovaného intelektu (*intellectus adeptus*). Objektivní osvícení dostává aktuální podobu od vnějšího *intellectus agens* v procesu pravdy jako jistoty. Pravdivost je dána bezprostředním uznáním minimálního bytí věci (*esse tale, ens diminutum*). Kontemplace jsoucna třetího druhu zakládá objektivní poznání, neboť proces denudace odhaluje objektivní formy. Intelekt přímo pozoruje tuto minimální a determinovanou formu bytí sám v sobě. Také ji „vidí“ v reálných věcech jako objektivní *individuum*, bez neoplatónské emanace a teurgie. Identitární pravda jako asimilace a komitace potřebuje aktivního demiurga. Objektivista musí neustále nahrazovat jeden smysl objektivního bytí jiným v modu *Ge-Stell*. Metafyzický nihilismus vědy a techniky se tak stává nezbytnou součástí objektivní metafyziky, která metodicky postupuje v modu nihilistického *circulus vitiosus*.

V obou výše uvedených případech iluminace platí, že reálně existující věci vnímané smyslově hrají v obou typech poznání (mystické, objektivní) pouze sekundární roli. Slouží pouze jako předehra druhé abstrakce nebo přímého nazírání, které jsou více či méně autonomní činností rozumu. Al-Fárábí trval na tom, že individuální formy poznání z první abstrakce musí aktualizovat i druhé patro abstrakce (kap. 2.1.1). Avicenna to už nepotřebuje, protože smyslové a intelektuální poznání úplně rozdělil. Ze schématu poznání vypadla role *intellectus possibilis*, který byl v *De anima* nutný pro recepci species *sensibilis* a následně pro její převedení do čistě formální *species intelligibilis*. V novém schématu působí na receptivní intelekt přímo a bezprostředně aktivní složka intelektu (*intellectus agens*). Darovaná forma intelektu (*intellectus adeptus*) je sice aktualizovaná v duši, ale nikoliv její vlastní činností nebo činností materiálního intelektu ve smyslu individuální poznávací schopnosti. Toto mínus je ovšem i velké plus. Duše aktualizovaná činným intelektem může dosáhnout vyššího stupně sebereflexe a sebeuvědomění. Tím se otevírá oblast jistoty postmoderního karteziánského poznání (*certitudo*) navázaná na sebevědomého moderního demiurga. Nový tvůrce není vázán principem reality, který je tvořen kauzalitou první substance. Jeho jistota pochází shůry a pak ji predikuje směrem dolů v modu komitace. Intelekt moderního ilumináta nepotřebuje primárně poznávat smyslový svět a jeho kauzalitu. Duše nazírá stejně jako boží intelekt Ibn Ádího (kap. 2.1) sama sebe a ve stejné aktualitě vnímá i předmět svého myšlení.[[167]](#footnote-167) V této sebereflexi intelektu postaveného mimo svět leží základ karteziánského dualismu známého od Avicennova myšlenkového experimentu „létajícího muže“. V tomto pojetí abstrakce se bytí poznávané věci a činnost individuální duše stává pouhým akcidentem, protože abstrakce běží směrem od činného intelektu. Podle Avicenny se prorok a osvícený učenec jako vynikající mudrc liší od pouhého praktikujícího a obyčejného mudrce okamžitým a téměř spontánním přístupem k této vyšší formě intelektu.

Nasvícení zezadu a jeho různá modalita zakládá figuru západního intelektuála zcela odlišného od humanistické verze Al-Fárábího (kap. 2.1.1) později aktualizované Sigerem a Dantem. Darovaný intelekt Avicenny umožňuje výstup ke světu čistých forem, kde se připodobňuje dárci forem (*intellectus sanctus*). Dosáhnout této roviny poznání znamená, že vznikne spojení imaginace a intelektu s Prvním činným intelektem (*al-'aql al-awwal*). Intelektuální mystik musí prohloubit duchovní imaginaci a osvícení (*ilhām*), aby mohl přejít k plnému spojení s aktivním intelektem nemateriálních substancí (*al-'uqūlu al-fa'āl*). Tento oddělený kosmický *intellectus agens* přináší aktualizované formy do lidské duše. Tím duše získá prorocké vidění (*waḥy*), které umožní komunikaci proroka se světem andělských bytostí (Gardet 1951, 90‒94). V mystice súfismu jde o to, aby lidský intelekt viděl anděla jako božího posla a naslouchal jeho hlasu stejně jako prorok Mohamed. Představivost, v neoplatonismu zcela vedlejší činnost vázaná na smysly, dostane v novém schématu mystiky důležitou roli. Avicennův postup zkoumání skrze zjevení ve snu měl pro něj fundamentální význam.[[168]](#footnote-168) Avicenna zdůrazňuje, že ve snu dostával přímý náhled do středního členu soudu, což hermeneutika vyložila jako základ jeho metafyziky postavené na průsečíku darovaného a činného intelektu. Hledání intuitivního náhledu do objektivní formy vědeckého poznání neprobíhalo v realitě, ale ve snu. Descartes vytvořil jeho postmoderní obdobu v *Rozpravě o metodě* na základě svých snů daných v noci 10. listopadu 1619. Metafyzické *Gründung* objektivní vědy stojí na dvojím snu prvního modernisty a prvního postmodernisty. Objektivitu zakládají iracionální síly skrze oniricky daný význam reality. Archaická hermeneutika musí řešit otázku, zda moderní oneirologii Avicenny a Descarta řídí múzické síly Pravdy nebo božské síly Pomsty. Gnostické vidění neoplatonských modernistů odsoudil ve věku metafyzického nihilismu Nietzsche, který zásadně odmítl toto zásvětí intelektuálních „neurasteniků“ propadlých různých formám platonismu.[[169]](#footnote-169) Gandavova metafyzika chiméry (OBJ III, kap. 5.2.2) založila kompletní figuru moderního výkladu světa. Založení objektivity pomocí epochálního snění obou iluminátů ukazuje, že síla objektivního poznání je nepřímo úměrná vlivu externí reality na moderní myšlení.

### 2.3.3 Ontoteologie a moderní bůh

Avicennův epochální obrat od primárního myšlení k sekundárnímu reálnému bytí dává základ postmoderní první filosofie, kterou aktualizuje Descartes a po něm Husserl. Moderna se rozhodla pro přímou cestu poznání, k tzv. „věcem samým“ (*zur Sachen selbst*). Protože uzávorkovala smyslovou realitu, pak je jasné, že touto „věcí“ nemůže být Aristotelova první substance, ale sofistické simulákrum. Objektivní určení individua v singulárně-univerzálním modu zakládá objektivní teorii pravdy jako evidentní jistoty poznání. Avicenna musel najít nový způsob adekvace mysli k objektivně určenému jsoucnu třetího druhu. První moderní iluminát odkazuje Západu identitární teorii pravdy, kterou zavedlo do scholastiky dílo *Summa de bono* od Filipa Kancléře psané okolo 1230. Avicenna nemá pravdu jako podobnost věci a intelektu danou z hlediska hyparchické impozice významu směrem od první substance. Avicenna nemá shodu myšlení a věci, ale identitu dvou jsoucen třetího druhu. Aristotelská abstrakce byla nahrazena moderní denudací, která vidí a porovnává čisté esence. Pravda znamená nikoliv abstrakci inteligibilních forem existujících pouze v intelektu, ale rovnost objektivních forem nazíraných přímým náhledem (*aequatio*). Následují citát zakládá první moderní teorii pravdy, která chápe rovnost jako objektivní shodu danou v modu *per prius* mimo reálnou věc.[[170]](#footnote-170) Uvedená citace definuje pojem pravdy u Avicenny a plně potvrzuje moderní sofistiku danou ekvivokací termínu *res*. Definice pravdy začíná výměrem objektivní jsoucnosti oddělené od reálných substancí (*esse absolute in singularibus*). Pak pokračuje aristotelskou korespondenční teorií jako adekvace výroku a vnější věci (*dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis*). Ale tato pravda není kompletní. Definice musí jít o jedno patro výše, kde je definována moderní „pravda o sobě“ vázaná na objektivně danou nutnost (*necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper*). Na této rovině vzniká nové pojetí pravdy už nikoliv jako aristotelské adekvace, ale plné identity v modu *certitudo* určené logicky (*veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa*). Tak vzniklo nové určení pravdy jako *adaequatio*. Termín „*ipsa* *res*“ nyní dostal objektivní charakter oddělený od první substance (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*). Logika a metafyzika tvoří u modernistů plnou jednotu. Pak platí, že identita založená na esenciální nutnosti a jistotě má věčný charakter (*dici vera cuius certitudo est semper*). V definici pravdy nyní místo adekvace funguje identita. Tato moderní pravda založená identitárně má primát nad aristotelskou pravdou jako adekvací (*dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima*). Tato nedokonalá pravda stojí na kauzalitě určené reálnou interakcí prvních substancí (*non per causam*). Nové pojetí pravdy zrušilo platnost metafyzického dativu. Ten determinoval pravdivou výpověď na základě minulostního rázu kauzality dané reálně ve věcech a pak predikované v rámci hyparchické kategoriální výpovědi. Avicennovo pojetí pravdy primárně určuje vidění intelektu, a nikoliv aktuální danost reálné věci v modu kategoriální impozice. Klíčovou roli hraje supozice objektivně pojaté jsoucnosti. Takto unifikovaný smysl jsoucna se manifestuje v osvíceném subjektu jako parusie objektivních entit. Tyto entity třetího druhu se zjevují skrze komitaci esenciálních významů v moderním hypostatickém a paranoickém intelektu. Parousijně dané jsoucno má univerzálně generický a amfibolní charakter v modu *ens inquantum ens*, proto je možné porovnávat všechny objektivně dané jednoduché esence mezi sebou. Avicenna epochálně nově definuje pravdu jako rovnost nazíraných *tertium ens* vzhledem k centrálnímu postavení nazírajícího intelektu (*cum est ei aequalis*). Tím se aktualizovalo vidění božského muže Jamblicha, který v aktu synoptického theurgického vidění shromažďuje všechny protiklady v jedné formě intelektuálního náhledu (kap. 1.3). Avicenna udělal z neoplatonského mystického vidění objektivní intelektuální formu pro obecný akademický lid, který bohužel postrádá vyšší formu mystické iluminace skrze *intellectus sanctus*. Tento nedostatek božsky osvíceného ducha je ale kompenzován moderním vzděláním, jehož *apaideusía* (kap. 1.2) produkuje téměř božské akademiky.

Avicenna převedl ontoteologické určení jsoucna Ibn Ádího (kap. 2.2) z boží mysli do lidského intelektu. Moderní bůh začal pracovat podle vzoru neoplatónské teurgie, což mu vydrželo přibližně tisíc let. To byla podle aristotelské falsafy jasná hereze. Nová forma theurgie má objektivní charakter, protože první intence zatím neexistujícího stvoření je dána pouze v božím intelektu. Avicenna jako monoteistický filosof buduje ontoteologii odlišnou od pozdně antického neoplatonismu, který spojil mystéria a božské kulty tehdy známých civilizací a kultur do filosofického synkretismu. Koncept *tertium ens* existuje v modu radikálně nové univocity zasazené do ontoteologické struktury monoteistické metafyziky. Tu založili myslitelé Al-Fárábí a Ibn Ádí v modu filosofické ekumeny dané stiktním monoteismem. Pojetí intencionální preexistence světa v bohu je zajištěno díky amfibolické predikaci a jistotě poznání. Objektivní intencionální obsahy v božské mysli jsou neseny zcela jedinečným božským subjektem. Avicenna k božskému subjektu logicky a nutně přidal subjekt osvíceného ilumináta. Ten pozoruje objektivně osvícenou část minimální bytosti na božské úrovni. Kritická falsafa rozhodně odmítla extrémní antropomorfismus Avicenny. Jeho proces individuace nejde od první substance dané *simpliciter* v aktualitě, ale od univerzálního světa forem. Ty musí existovat alespoň v jednom exempláři a to v intelektu jako kosmického *Dator formarum*. Připomeňme použití *modus ponens* pro jedinečnou nebeskou první substanci, která podle Simplikia garantuje trvalost univerzálního významu její esence a species (kap. 1.3.1). Přeložení dedukce do boží sféry objektivity způsobilo, že hylemorfická substance už nemá v nové metafyzice zakládající význam pro první vědu. Nová substance třetího druhu (*equinitas tantum*) existuje v moderním bohu jako objektivní entita (*individuum*) prostřednictvím intencionální formy. Tento podivuhodný výtvor modernistů pak moderní bůh i akademik intendují společně, věčně a naprosto spolehlivě. Moderní bůh svým proudem intencionálních forem zakládá trvalost species, které jsou dány vzhledem k boží mysli v modu *esse ad*. Tato mytopoetická jsoucnost má vlastní subsistenci v dárci forem, který ve své mysli vytváří proud trvale emanujících objektivních intencí a species.[[171]](#footnote-171) Hermeneutika objektivity tím našla původní *Ge-Stell* moderny, odkud se děje přísun mytopoetického jsoucna do akademického diakosmu. Roli garanta univerzálních species sehraje boží mysl a ve scholastice i lidská paměť v podobě augustiniánské *memoria*, která se stala zásobárnou nemateriálních species (*locus specierum*; OBJ III, kap. 4.3.1). Architektura aktivních inteligencí je dána zhora dolů, protože aktualita kosmických forem je dána demiurgickým způsobem podle dialogu *Timaios*. Kosmický a lidský řemeslník má ve svém intelektu tvůrčí ideu, a tu vtiskuje do materie všeho druhu. Avicenna vzal tento demiurgický postup poznání jako základ pro svou metafyziku podle díla *Liber de causis*. Vyšší složky intelektu svou subsistentní aktualitou ovládají a determinují práci nižších složek poznání.[[172]](#footnote-172) Klasický aristotelismus Averroese a latinské scholastiky tento postup poznání zásadně odmítl. Kauzalita a predikace v modu *in artificialibus* tvoří velmi specifickou oblast lidského poznání a činnosti a toto demiurgické poznání nemůže mít univerzální charakter. Zavedení denudace a objektivně pojaté intencionality do schématu poznání založilo nový diakosmos. Arabský překlad *Isagoge* z 10. století sledoval tradici neoplatonismu skrze Eliasův komentář *Kategorií* a zrušil hyparchickou diferenci mezi první a druhou substancí (kap. 2.1.2). Škola Al‑Kindího uchopila jsoucno jako nejvyšší rod a ten pojala místo substance jako *terminus* transcendentální predikace univočně vztažené k Jednomu. Tím vznikla možnost amfibolní predikace rodových a individuálních určení pojatých jako aristotelské kategorie, což zásadně odmítla klasická škola aristoteliků jako byl Ibn Ádí. Falsafou zavedený model predikace *ad unum* v modu amfibolií zahájil u Al-Fárábího moderní přeměnu substance na jsoucno třetího druhu.

Avicenna vytvořil na úrovni objektivní fyziky a objektivní mystiky nové určení jsoucna a novou verzi neoplatonského diakosmu složenou z objektivní verze *tertium ens*. Tím vytvořil modernistickou metafyziku islámského monoteismu, která překročila horizont polyteistického neoplatonismu. Avicenna musel najít do nové jednoty stvoření také nového monotheistického demiurga a novou pseudo-aristotelskou verzi věčné a zcela oddělené *causa prima*. Integrací moderního boha jako objektivního stvořitele do nové metafyziky vznikla kompletní forma predikace *per prius* a *per posterius*. Tato predikace má amfibolický a transcendentální charakter a stojí mimo aristotelskou první a druhou substanci definovanou jako základ metafyzické predikace. Nová verze první filosofie musí zahrnovat jak kauzální určení daná kategoriálně, tak i poslední vizi jednoty danou čistě transcendentálně. Absolutní a věčný je pouze bůh a jeho bytí. Proto je třeba vydělit boha z metafyziky, která existuje na úrovni kategoriální predikace. Podrobná analýza *Metafyziky* *al-Šifá* ukazuje, že Avicenna v duchu *Druhých analytik* oddělil dvě pojetí první vědy na základě dvojího pojetí vědeckého důkazu.[[173]](#footnote-173) Monoteistický Stvořitel nemůže tvořit substančního nositele (tj. subjekt) nové metafyziky ve smyslu jejího ontického základu, viz Heideggerův *Grund* (kap. 1.2). Ale monoteistický bůh do první vědy patří z titulu jejího zakladatele a posledního základu jednoty jsoucna v modu Heideggerova *Gründung*. Avicenna šel k poznání boha jinou cestou než „meta‑fyzika“ první substance daná v *Metafyzice* *Lambda*. Ta zkoumá vlastnosti nehybného Hybatele odděleného od schématu kauzality platné pro mobilní kosmos. Aristotelská metafyzika přichází k tomuto zdroji pohybu od poznání fyziky. Avicenna odmítl metodologický postup knihy *Lambda* a přijal pouze její závěry. Objektivní perský mystik hledal filosofickou definici boha mimo kauzalitu prvních substancí, tedy „za“ (*trans*) první vědou o jsoucnu jako substanci. Podle Avicenny bůh nemůže být poznán jen ze schématu kauzality, protože fyzika je vázána pouze na kauzální působení dané v rámci prvních substancí. První věda musí přímo zkoumat bytí první příčiny, tak jak je dáno samo o sobě v modu první jednoty dané za substancí (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). Tím vznikla první moderní ontoteologie, z níž později Suárez vytvořil postmoderní projekt *metaphysica generalis*. Následující citát ukazuje nový způsob, „jak“ (hermeneutické *Wie*) byl neoplatonský celek jsoucen převeden do aristotelské dráhy předchůdného náhledu (*Vor-blickbahn*). Rozvrh metafyziky jako první mytopoetické a dogmatické ontoteologie má tento charakter.

„Otázky této vědy jsou příčiny jsoucna natolik, nakolik jsou v každém jsoucnu dány jako účinek (*inquantum est esse causatum*) a nakolik tyto příčiny jsou akcidenty bytí (*sunt accidentalia esse*) a principy první vědy jsou principy jednotlivých věd. Ty jsou založeny podle uvedené nauky (*in hoc magisterio*). Tato nauka je první filosofií, protože je vědou o bytí první příčiny (*ipsa est scientia de prima causa esse*) a toto bytí je první příčina (*haec est prima causa*). První příčina v řádu univerzality je totiž bytí a jednota (*prima causa universitatis est esse et unitas*)...“ [[174]](#footnote-174)

Poznání první vědy jde k první kauze skrze kauzalitu stvořených první substancí. První věda Avicenny má jako vlastní úkol poznat objektivní bytí této kauzy (*scientia de prima causa esse*). Aristotelská metafyzika substance nejde bohužel až k čistému a oddělenému ontologickému *esse* první příčiny, ale jen k její ontické jsoucnosti dané skrze kauzalitu. Definice zaměňuje skutečnou kauzalitu s jejím poznáním, a tím vytvořila falešnou jednotu (*accidentalia esse*), v níž neplatí sekundární řád predikace. Tato falešná univocita zakládá objektivní kauzalitu, kterou lze komitací redukovat na jakoukoliv *res* třetího druhu. Moderní fyzika je objektivní, protože má ontoteologický a neoplatonický základ. Poznání bytí a jednoty boha (*prima causa universitatis est esse et unitas*) stojí mimo kauzalitu. Nové magisterium moderny dogmaticky tvrdí, že fyzika nemůže založit metafyziku. Mytopoetické bytí první kauzy (*prima causa esse*) je dáno v aktu přímého eidetického náhledu a nikoliv aristotelskou abstrakcí z materiálních substancí. Kopula „*est*“ univočně spojila aristotelské a neoplatonské určení jsoucna do jednoty dané ve formě logické ekvivocity. Tato logická jednota jsoucna ale existuje pouze v mysli. Avicenna ji omylem vydává za metafyzickou jednotu reálného bytí na úrovni reálných prvních substancí. Aristotelská metafyzika je vázaná na poznávané bytí kauzálně působící první substance. Avicenna zavedl mystickou ontoteologii moderny jako novou formu metafyziky. Abstraktní spojení generického bytí a logického myšlení je dáno skrze objektivní formu jsoucnosti v kopule „exsistenciálního“ soudu. Učená dogmatika tím vystupuje (*exsistit*) na scénu dějinně určeného *Lichtung* moderní nepravdy. Dějinné pochybení (*Irrtum*) moderního myšlení spočívá v sofistické mnohovýznamnosti a ekvivalenci různých jsoucen třetího druhu. Bytí reálné první substance bylo předtím utvářené podle metafyzického dativu aristotelské metafyziky (Alfarabius, Ibn Ádí). Avicennovská substance vznikla v modu *Seinsvergessenheit* vůči aristotelské metafyzice. Oddělením od bagdádské školy aristoteliků začali avicennovští *Moderni* sledovat neschůdnou cestu Parmenida vztaženou k archaickému celku bytí (B 6.8, kap. 1.2). Moderní kosmos vznikl pod vlivem Fúrií, které působí absolutně subjektivně, a tím absolutně moderně. Nový kosmos je logické simulákrum původní múzické podoby celku jsoucna zjevené v modu *a/létheia*. Jednota objektivního bytí jsoucna existuje pouze v mysli iluminátů. Původní verze aristotelského metafyzického dativu přešla do podoby epochálního metafyzického omylu (*Irrtum*).

Avicenna vytvořil moderního boha, který stojí za principem kauzality. Jeho henologická a prohyparchická jednota je dána v řádu bytí a pravdy postavených mimo substanci a mimo schéma první příčiny. Avicenna opustil Aristotelovo schéma hledání Nehybného hybatele a přijal ontoteologický scénář neoplatonismu. Boží bytí není v moderní metafyzice poznatelné skrze kauzalitu prvních substancí. Moderní bůh existuje sám o sobě, ale naštěstí myslí prostřednictvím intencionality, která je analogická akademickému myšlení. Lze mopderního boha klidně oddělit od stvořeného světa a od principu kauzality, protože je poznatelný objektivně a přímo. Avicenna tvrdí, že Bůh jako hledaná věc moderní metafyziky (*quaesitum, ġaraḍ*) není definován ve stejném smyslu jako první princip aristotelské první vědy. Nehybný hybatel je určen fyzikou jako původní základ kauzálně působící reality. Avicenna to však považuje za nižší stav bytí, který je dán omezeným bytím první substance. Bůh moderny nemůže být předmětem aristotelské metafyziky (*impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae*).[[175]](#footnote-175) Plnost bytí je neomezená a přitom plně jednotná. První věda určená principem kauzality pracuje s bytím, které již má určitá konkrétní určení (*esse causatum*). Moderní božské Jedno se musí stát Mnohým hned v primordiální sféře bytí. Avicenna se vrací k sebereflexivnímu pojetí Boží Trojice a stvořitelské reflexe Ibn Ádího (kap. 2.2). První intelekt zakládá pluralitu přímo v sobě, protože poznává v modu případkové nutnosti (*lāzim, comitans*) vlastní archetypické ideje. Tyto intence božího myšlení jsou dané objektivně-věčně, protože neobsahují žádnou vnější limitaci. Fundamentální smysl nového druhu jsoucna vzniklého ve sféře boží sebereflexe pre-existuje jako pouhá stvořitelská možnost. Zavedení potenciality do boha má naprosto zásadní charakter pro další dějiny objektivity. Model emanace nesleduje neoplatonský scénář daný aktuálně, ale aristotelskou diferenci mezi aktualitou a potencí danou potenciálně. Ve sféře bytí spravované božským aktivním intelektem se myšlená esence každé prozatím nestvořené věci stává čistou možností, ale nikoliv aktuální realitou. Věc myšlená v boží mysli nemusí aktuálně existovat, jen potenciálně. Tím vznikl archetypický limbus objektivity, který „eksistuje“ (*exsistit*) v boží absolutní jednoduchosti. Mytopoetická esencialita a plnost intencionálního božího bytí produkuje objektivní *tertium ens*, které je ontoteologicky nekonečné, věčné a nutné. Citát z *Metafyziky* *al‑Šifá* popisuje boží reflexi prvních stvořených forem následovně.

„Boží esence je nedotčena vším, co je v pouhé potenci, jak jsme ukázali výše. Bůh rozumí všemu najednou v původní jednotě (*intelligens omnia ut unum simul*). Z toho, čemu takto rozumí, následuje řád dobra v říši jsoucen (*ordinatio bonitatis in esse*). Bůh tedy ví, že je zásadně možné a mnohem krásnější vyvést celek jsoucna podle úsudku svého intelektu.“ [[176]](#footnote-176)

Aristotelova diference mezi aktualitou a potencialitou určuje nový smysl jsoucna, které se stalo absolutním objektem boží mysli. Prozatím neexistující svět (*intelligit qualiter est possibile*) je soupodstatný s božím bytím a zároveň již obsahuje základní mnohost. Avicenna přenáší čistě logickou možnost stvoření do božského myšlení, aby ji změnil na kvazimetafyzickou (tj. mytologickou) možnost na úrovni aristotelské kategoriální impozice. Boží mysl obsahuje základní možnost stvoření světa, který již v tomto stavu musí mít bohem preferovanou eleganci a krásu. Avicenna změnil čistě aktuální status božího bytí tím, že do něj skrze akt komitace nechal vejít potenciální jsoucno (*qualiter est possibile...elegantius*). Uvedený citát ukazuje základ Scotova a později i Leibnizova rozvrhu možných světů. Pak je „existence“ stvořených věcí chápána v jejich čisté možnosti „být něco“ mimo nicotu. Problematický scénář emanace se změnil na ontoteologický scénář monoteistického stvoření, a to dokonce stvoření *ex nihilo*, pokud vezmeme tuto vizi jsoucna z hlediska aktuality. Avicennovský a neoplatonský projekt světa odpovídá pozdější Leibnizově předzjednané harmonii (*harmonie préétablie*). Jedno je Mnohým pouze potenciálně. Ale na prototypické rovině je možné odvodit řád bytí z původní intence objektivně myslícího boha. Toto pojetí převezme a upraví Filip Kancléř kolem 1230 pro první moderní dedukci genericky pojatého jsoucna (*resolutio*). Neoplatonik Filip vyjde z objektivně pojaté jednoduchosti bytí jsoucna, kterou rozloží (*resolvere*) na několik základních transcendentálních určení pod superioritou Dobra (OBJ II, kap. 2.3.2). Avicennův rozdíl mezi aktualitou a potencialitou dal do boží jednoty potřebnou mnohost, a toto řešení dalo ontoteologický základ pro ustavení objektivity. Ale tuto novou, čistě formální predikaci *per prius* řídí unitární princip převzatý z neoplatonismu. Od Jednoho může vyjít pouze jednota, protože ta je podle Avicenny nejvyšším principem ontoteologie (*ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum; Liber de philosophia prima* IX.4, p. 481.50–51). Ontologicky neutrální a mimočasová mnohost transcendentálních predikací jsoucna preexistuje v boží intencionalitě jako formálně určená potence (*individuum*). Archetypická minimální jsoucnost je dána čistě negativním určením substance „být něčím“ (*unum*, *res*) mimo nicotu. Intence v boží mysli nemůže být substancí, protože to by způsobilo nepřijatelnou subsistentní mnohost v čistém Jednom. Boží intence z hlediska substanciálního bytí neexistuje, a zároveň preexistuje jako intencionálně daná možnost bytí stvořené substance v boží mysli. Avicenna vytvořil po Ibn Ádím novou verzi prohyparchického bytí Jednoho, kterou měl Porfyrius. Perský myslitel vnesl pluralitu do prvního bytí, ale jinak než neoplatonský Porfyrius. Jeho emanační rozvrh měl dvojí podobu. Bytí-Jedno díky své aktualitě existence zakládá celek jsoucna a zároveň díky své reflexivitě bytuje jako oddělená idea Jednoho (kap. 1.3.1). Avicenna považuje Porfyriovo pojetí božího intelektu za chybné, viz jeho tvrdá kritika týrského filosofa v *Metafyzice* *al-Šifá* a hlavně v díle *Al-Isharat wa'l-tanbihat* (Finnegan 1956). Celkovou novou architekturu jsoucna nakonec představuje *Metafyzika* *al-Šifá*, která odmítla scénář emanace a nahradila jej aristotelským pohybem v rámci stvořitelské aktuality a potence. Ale neoplatonská forma intelektu přesto zůstala v celkové architektuře nové ontoteologie. Ibn Ádí vytvořil nové pojetí božího intelektu v trinitární podobě, což Avicenna adaptoval na novou formu metafyziky. Porfyriovo zdvojení bytí dostalo u Avicenny radikálně nový obsah napojením na Aristotelovu diferenci mezi potencí a aktualitou. Uvnitř boha jako jedné nutné esence vznikly diference specifickým zaměřením mysli na tu či onu formální esenci danou intencionálně v boží mysli (*esse ad*). Moderní metafyzika změnila monoteistického Boha na objektivní antropomorfické simulákrum, což byl zásadní omyl neoplatonské falsafy. Koncept „koňovitosti“ ukázal, že tato intence obsahuje minimální porci jsoucnosti, jistoty a tím i vlastní identity, která odlišuje tento obsah boží mysli od jiné takto vytvořené entity. Aristotelik Algazel a Averroes odmítli zavést intencionalitu do boha tímto antropocentrickým způsobem. První substance a v První kauza definovaná *Metafyzikou Lambda* nemůže obsahovat nic potenciálního. Avicenna zrušil schéma kauzality vztažené k bytí Aristotelova Nehybného hybatele. Jeho moderní bůh se stal objektivním Jedním a Mnohým. Popřením principu vyloučeného třetího vzniklo v boží mysli nové *tertium ens*, které latinská scholastika nazve termínem „minimální jsoucno“ (*ens diminutum*). Výklad komentáře k *De anima* a *Metafyziky* *al-Šifá* ukázal, že objektivní bytí jsoucna vzniká díky novému náhledu daného v podobě gnostické iluminace. Formální podobnost lidského a božského procesu poznání konstatoval Ibn Ádí (kap. 2.2), ale pouze z lidské strany jako analogii. Avicenna udělal z analogie objektivní identitu. Co vidí bůh u sebe ve vlastní stvořitelské reflexi, to vidí i jeho osvícený objektivní služebník Avicenna, zejména díky prorockým snům. Aktuální poznání na úrovni pozemské formy je převedeno do formálního poznání duše na úrovni čisté jsoucnosti postavené mimo univoční formy substanciální predikace (*hoc esse est tantum*). Toto čisté jsoucno je nazírané v duši skrze akt iluminace prováděné směrem od činného božího intelektu.

První věda o objektivním jsoucnu je založena na bytí jsoucna pojatého v absolutní simplicitě. Demiurgický intelekt nazírá své intence v aktu sebereflexe. Tato osvícená aktuální přítomnost vědění (παρουσία) tvoří metafyzický základ budoucího stvoření. Objektivně pojatá ontoteologie dokonala zatmění první substance. Aristotelská *ousía* se skrze proces demiurgické antropomorfizace stává parusií správnosti a univerzální rovnosti všeho se vším v modu *ens inquantum ens*. V takto ustavené ontoteologii vzniká nový objekt poznání daný v kvazi-formě jsoucnosti a objektivní identity. Původním subjektem, čili aristotelským substrátem (ὑποκείμενον) tohoto *tertium ens* je sféra boží intencionality. Kategorie objektivity je ustavena tím, že neexistující jsoucno postavené mimo nicotu se stalo čistým objektem boží mysli. Následně existuje rozdíl mezi modem potenciální-komitace dané v boží mysli v podobě jsoucna třetího druhu, a mezi existencí již realizované komitace danou ve stvoření v podobě irreálné první substance. Opět je třeba sáhnout do systému metafyziky Ibn Ádího, který tuto přeměnu poprvé konceptualizoval skrze obranu boží inkarnace do světa. Avicenna zobecnil scénář vtělení pro každý intencionální objekt myšlený v božském intelektu. Působící boží idea ve stvoření je pochopitelně aktuální nemateriální či hylemorfickou substancí, a proto je vždy daná reálně v podobě vyloučeného třetího: buď existuje nebo neexistuje. Potenciální pre-existence nestvořené věci v bohu nemá stejnou ontologickou valenci jako aktuální existence stvořené věci v realitě. Objekt myšlení daný sebereflexivně v boží mysli je současně božím subjektem, ale nesplývá s ním, protože je daný pouze intencionálně. To ukázaly termíny druhé intence u Al-Fárábího, nebo pojetí Ducha svatého jako interního předmětu a výkonu myšlení Trojice u Ibn Ádího. Tyto aristotelské koncepty potencionality a intencionality přepracoval Ibn Sína do objektivní formy diakosmu daného v boží mysli. Objektivní intence v boží sféře myšlení vytvořila most mezi nutností a kontigencí. Nutnost daná boží intencí je pravdivá vždy a věčně. Logická valence možnosti ještě není určena jako aktuální stav „nastalo–nenastalo“. Boží intence ale již má jednoznačně daný logický význam vztažený k nutnosti dané v novém metafyzickém rozvrhu. Ať objektivní idea bude realizována nebo ne, její intencionální bytí v bohu už má vždy charakter objektivní nutnosti a určenosti. V bohu jako dárci forem jsou dány neměnné logické valence pravdy a nepravdy. Moderní forma logiky vznikla popřením aristotelské logiky, protože musí zajistit platnost jsoucna třetího druhu. Božská sféra *tertium ens* musí být pravdivá ve smyslu *absolute*. Proto Avicenna zavedl nové pojetí pravdy, aby se oddělil od aristotelské pravdy jako adekvace. Aktualizaci primárních obsahů boží mysli určených ke stvořitelské komitaci provádí kosmický *intellectus agens* jako dárce stvořitelských forem (wāhib al-ṣuwar, Dator formarum). Grosseteste převzal projekt Avicennovy ontoteologie a zavedl jej do okruhu iluminátů na Oxfordu (OBJ II, kap. 3.1.2). Heideggerovo *Gründung* metafyziky v Avicennově verzi určené objektivním základem jsoucna určuje směr metafyziky na další tisíciletí. Po smrti boha, který se zadusil teologií (Nietzsche dixit), nihilismus změnil tuto sféru produkující *tertium ens* na karteziánské nebo husserliánské *cogito*. Moderní bůh znovu ožil v podobě transcendentální egologie. Místo moderního mrtvého boha pak garantuje pravdu jsoucna dobře živený iluminát. Ten tvoří další božský subjekt nihilistické formy postmoderní metafyziky a technovědy. Pro tuto tragikomedii plně platí známé heslo: *Plus ça change, plus c’est la même chose.*

Avicennou vytvořená sféra intencionality v moderním bohu představuje *Lichtung* pravdy a nepravdy moderní objektivity. Její nepravdu odmítl Algazel a Averroes, její pravdu přijali všichni následní modernisté zakládající epochu nihilistického myšlení. Emanační teorie založená na demiurgické intencionalitě se spojila s aristotelským scénářem aktuality a potenciality. Toto spojení je predikováno skrze kategoriální comitaci pojatou jako kvazi-aristotelské kategorie. Nový význam je v bohu dán čistě intencionálně v modu jeho specifické denudace pojaté archetypicky-objektivně. Tím vznikl základní *Irrtum* objektivní metafyziky. Tento první moderní, a proto zcela božský *think-tank* produkuje všechna ontoteologická určení jsoucna třetího druhu. Intencionalita moderního boha je primární producent jsoucen třetího druhu (*species specialissima*), protože každé potenciální a individuálně-generické jsoucno je přímo napojeno na stvořitelský činný intelekt. Pseudo-mystická spekulace zakládá Heideggerem definovanou ontoteologickou strukturu novověké metafyziky (*Gründung*, kap. 1.2). Avicenna vyznávající nauku *creatio ex nihilo* provedenou absolutně všemohoucím a odděleným Stvořitelem nemohl přijmout neoplatonské emanace. Proto musel z boha udělat moderní subjekt, z něhož později vznikla Descartova *res cogitans*. Ibn Síná vzal aristotelské schéma potenciality a přesunul Jamblichův diakosmos přímo do boží mysli a před akt stvoření, již daný substanciálně a aktuálně. Originální forma intencionality a komitace vytvořila novou věc (*al-šaj*) s minimálním rozsahem jsoucnosti. Moderní bůh ji objektivně intenduje a může nebo nemusí ji někdy reálně stvořit. Boží intence je aristotelskou čistou potencí, která již má vlastní identitu, ale zatím neexistuje jako stvořená substance. Každá potenciální či reálná věc má zajištěnu minimální porci existence v rámci boží archetypické intencionality. Z tohoto zázračného pramene moderny vyvěrá primární objektivní jsoucnost vybavená absolutní nutností a akademickou jistotou. To ukazuje výše citovaný akt komitace, který zakládá „eksistenci“ jednotlivin v jejich původní identitě jsoucna třetího druhu. Bůh tuto komitaci objektivní existence provádí archetypicky tím, že vytvoří díky demiurgické intencionalitě ve svém intelektu minimální jsoucnost každé věci. Tato minimální porce intendované jsoucnosti (*hoc esse est tantum*) čeká v metafyzicko-teologickém limbu na to, zda dostane aktuální existenci jako stvořitelský dar. V této čisté formalizaci nazírané skrze druhou rovinu abstrakce dostává jsoucno ontoteologický smysl napojením na tzv. „třetí svět“ (*'ālam al-mithāl*) recipovaný skrze intelektuální imaginaci duše osvícené aktivním intelektem. Avicenna vytvořil objektivní demiurgický mezisvět tím, že radikálně změnil dialog *Timaios.* Modernizoval Jamblichův diakosmos a mezisvět-*barzach* v Koránu tím, že k němu přidal další mytopoetickou verzi vytvořenou v metafyzice. Jsoucno třetího druhu je mysticky spojeno se střední sférou (*mala'ikat a-l'izza*,*angeli coelestes*) kosmických inteligencí a se světem nebeských andělů (Corbin 1964). Tento mystický „*mundus imaginalis*“súfismu, jak zní krásný překlad Henryho Corbina, se stal místem nového zjevování jsoucna třetího druhu. Avicenna přetavil do perské falsafy náboženskou představu mezisvěta známého z tripartitního rozdělení kosmu v Koránu: vezdejší svět (*donya*), mezisvět (*barzach*) a nebeské zásvětí (*akhira*). Spojení tří světů (stvořený svět materiálních a nemateriálních forem, oddělené nemateriální a věčné nebeské substance, jedno nestvořené nutné a věčné Bytí) se děje pomocí různých úkonů intelektu. Nižší forma poznání je podle Avicenny dána ve smyslové duši. Ta je bohužel vázána na materiální tělo, proto stojí mimo svět čistých aktuálních forem a oddělených nebeských substancí. Pravdivé poznání vzniká napojením mikrokosmu lidské duše na makrokosmos nebeských sfér skrze nejvyšší intelekt (*intellectus sanctus*). Skrze tento intelekt přicházející z vyšších sfér se duše pozvedne v nové formě abstrakce až do světa aktuálních a oddělených forem a andělských duší. Intelekt darovaný smyslové duši shůry ji umožňuje výstup do světa andělských duší, následně do patra intelektuálních cherubů a jiných duchových Inteligencí napojených na věčný a neměnný *intellectus agens* hvězdných sfér a na První intelekt, a to v novém aktu nejvyššího lidsky možného nazírání (*al-'aql al-qudsi, intellectus sanctus*). Boží intelekt jako dárce forem a lidský darovaný intelekt jsou spojeni objektivně a analogicky. Interní objekt poznání je proto je aktualizovaný v modu *intellectum primum*. Subjekt a objekt splývají v jediném mimočasovém aktu *intellectio* chápaného jako mystické *coniunctio*. Plné sjednocení duše s bohem podle Avicenny je završeno aktem mystické konjukce, v níž se lidský intelekt přemění do podobnosti s boží substancí.[[177]](#footnote-177) Tím vznikne nová forma existence duchovního člověka, v níž je možné přecházet z tohoto materiálního světa do kosmu oddělených forem a inteligencí a zase zpět. Objektivní stavba jsoucna doplnila mystická vyprávění o skoku Mohamedova koně Al-Buráka z jeruzalémské mešity Al-Aksa do sedmého nebe (*Korán*, Súra 17) či biblickou vizi jsoucna spojenou s chozením andělů nahoru a dolů po mystickém Jakubově žebříku (*Genesis* 28:12–18). Toto plně aktuální poznání duchovního člověka je mysticky završeno v gnostické formě spojení s moderním bohem skrze akt přímé iluminace lidského intelektu (*intellectus sanctus*).[[178]](#footnote-178) V aktu osvícení splyne intelekt s dárcem forem. Ten postupně aktualizoval intelektuální potence duše z primordiálního stavu smyslového poznání až do plnosti myšlení.

Moderní Fúrie jsou však absolutně subjektivní a navíc objektivně vzdělané. Akademici usazení ve své intelektuální hybris chtějí být i mystiky. *Quod licet Jovi non licet bovi*.

Nová metafyzika postuluje poznání boha z konceptu univerzálně pojatého jsoucna daného v modu univocity. Vytvoření boha jako modernistického simulákra je objektivně nutné k následnému vyvedení (*deducere*) jsoucna od moderního boha do reality. Tato dedukce představuje základní důvod, proč aristotelští teologové falsafy kritizovali modernisty jako Avicenna. Modernisté chybně interpetovali vědecký důkaz podle *Druhých analytik*, proto mají chybně postavenou metafyziku.[[179]](#footnote-179) Al-Ghazálí a po něm Averroes zásadně odmítli herezi danou na úrovni objektivního antropomorfismu a vydali fatvy proti Avicennově modernismu. Al-Ghazálí vytvořil v díle *Tahāfut al-Falāsifah* (*Destructio philosophorum*, asi 1095) seznam omylů Avicenny. Jeho teologickou kritiku Avicenny lze shrnout do třech základních omylů. Moderna popírá vinou emanací stvoření světa bohem v modu *ex nihilo*, deformovala boží atributy a neuznává vzkříšení těla. Filosofové ve své dvojakovosti či ambivalenci (*talbīs*) ukázali, že Nejvyšší nepoznává svět, který stvořil. Al-Ghazálí zásadně odmítl univocitu božího a stvořeného bytí pro definici monoteistického Boha. Pokud se do Boha proroků zavede potencialita v jakékoliv formě, jeho bytí se dostane do sféry nemateriálního bytí prvních inteligencí, a tím je dané na úrovni stvoření (*this quiddity will be common to God and all the intelligences*).[[180]](#footnote-180) Al-Ghazálí jasně konstatoval, že tehdejší modernisté jako Avicenna vytvořili skrze objektivistickou verzi ontoteologie antropomorfní obraz boha, v němž Stvořitele nešlo odlišit od stvoření. Modernisté vytvořili univoční koncept božího bytí a jeho kauzality (*reality will include God and its first effect*).[[181]](#footnote-181) V reakci na kritického Algazela vytvořil Averroes novou formu filosofické teologie podle *Metafyziky Lambda* (kap. 2.4). Zatměním boha jako první substance definované v *Metafyzice* modernisté ztratili boží kauzalitu, protože zrušili aristotelskou predikaci založenou na hyparchické první substanci. Monoteistický Bůh přišel o základní atributy jako je život, moudrost, vůle, a stal se vinou filosofie takřka mrtvou bytostí.[[182]](#footnote-182) Algazel přesně vidí začátek smrti objektivně definovaného boha v metafyzice *Modernorum* a z tohoto základního důvodu ji považuje za tragický omyl, podobě jako Averroes.[[183]](#footnote-183) Tento spor se znovu objeví okolo roku 1225 na latinském Západě, kdy Blundova škola odkazem na Averroese brání učení osoby proti avicennistickým porretánům (OBJ II, kap. 2.2.1). Emanační scénář neoplatonismu a avicennismu definoval boha jako čistou intelektuální formu, která se nijak neliší od objektivního diakosmu seskládaného ze jsoucen třetího druhu. Moderní bůh přišel o stvořitelskou kauzalitu danou pouze skrze první substance. Bůh modernistů se stal demiurgickým snílkem a objektivním teoretikem bez aktuální a reálné existence. Algazel brání aristotelské pojetí první vědy založené na jednotě substance, protože matematická analogie a podobnost v rámci hypostázovaných akcidentů nemohou založit metafyziku. Avicennovský a neoplatonský projekt světa produkuje Leibnizovu *harmonie préétablie*, což by znamenalo zrušení suverénní boží stvořitelské vůle. Ta je navázána na jedinečnost existující konstelace takto stvořeného světa. Spekulace o možných světech nemají hodnotu metafyzické reflexe odvozené od aktuálního stavu prvních kosmických substancí a jejich kauzálně a tím i časově daného řádu.[[184]](#footnote-184) Al-Ghazálího kritika Avicenny odmítá použití hypotetického sylogismu v moderních důkazech (ibid, 55‒56), což Grosseteste a Scotus zavedou po Avicennovi pro latinskou modernu. Spis odsuzující moderní omyly zásadně odmítá neoplatonské pojetí tělesa, času a rozsažnosti a odmítá je s odkazem na fyzika Galéna jako nesmysl. Seznam kritizovaných omylů v díle *Tahāfut al-Falāsifah* (ibid, p. 11) předznamenává klíčové spory v scholastice kolem 1270 mezi prvním a druhým averroismem. Aristotelikové falsafy bránili argumentaci *Metafyziky Lambda* proti prvním modernistům. Bez reálné kauzality a bez reálného světa nemá myšlení žádný způsob, jak zajistit absolutně odlišné bytí Nehybného hybatele. Moderní koncept jsoucna nemá nic společného se skutečným bytím první substance, a tím méně s Bohem proroků. Aristotelští teologové a filosofové falsafy jako Al-Ghazálí a Averroes jasně viděli na rozdíl od dnešních postmoderních a nihilistických teologů latinského Západu, že ontoteologická jednota jsoucna je dána pouze v mysli moderních iluminátů. Antropomorfizace boha, navíc založená na chybné metafyzice, byla pro vzdělané aristotelské teology kalámu naprosto nepřijatelná. Al-Ghazálí, Averroes a po nich latinští aristotelikové kritizují sofistické užití predikace *in artificialibus*, která z Boha proroků udělala objektivního emanačního agenta.[[185]](#footnote-185) A tím spíše není možné dělat nějakou antropomorfní generickou predikaci spojující boží a lidský intelekt. Tuto herezi už odmítl Ibn Ádí v debatě s ašaritskými neoplatoniky, kteří hájili neoplatonské formy emanace. Na latinském Západě završila tento epochální omyl Leibnizova avicennistická *mathesis universalis* a ve věku metafyzického nihilismu tuto agónii boha *Modernorum* prodlužují spekulace *Reformed Epistemology*. Vzdělaní aristotelští teologové kalámu a perského křesťanství během 10. a 11. století odmítli univoční rozvrh metafyziky uzavřený Avicennou. Antropomorfní bůh Modernistů přišel v objektivní univoční metafyzice o své jedinečné bytí a dostal se na úroveň fiktivně daného objektivního jsoucna. Proto aristotelští mutazilité zásadně odmítli objektivní antropomorfismus modernistů jako byl Avicenna. Al-Ghazálího kritika neoplatoniků sleduje aristotelskou námitku o nemožnosti jednoty mimo kauzalitu reálné první substance. Pokud bůh ve světě reálně působí, pak jeho teologicky definované bytí musí být zásadně odděleno od fantastiky predikujícího božského intelektu. Přirozené poznání boha jako *causa prima* predikuje podle *Druhých analytik* vědecky konstatovatelnou kauzalitu danou na úrovni prvních substancí. Co je boží bytí samo o sobě, to nepatří do filosofie zkoumající vědecky pouze svět aktuálních prvních substancí a jejich kauzalitu. Ontoteologie Avicenny a tím i celé moderny je proto principiálně mylná. Al-Ghazálí je prvním představitelem teorie dvojí cesty k jedné pravdě, která rozlišila rodově odlišné zkoumání teologie a filosofie.

Ontoteologie moderního boha vznikla v bagdádském Domě moudrosti, který za neoplatonských ašaritů vytvořil první dějství tragikomedie objektivity. Jakákoliv myšlenka je v bohu daná nutně, což zajišťuje každému takto myšlenému obsahu minimání porci jsoucnosti. Objektivně nutné jsoucno má důvod existence pouze v sobě, protože tvoří součást božího bytí. Singulární možnost „myslet něco“ (*hoc esse tantum*) pak „exsistuje“ v modu *semel*‒*semper*. Emanační scénář moderny je daný v aristotelské verzi monoteismu, protože Avicenna zavrhl filosofický panteismus Plotinových *Enneád*. Neoplatonská emanace je daná jako aktuální forma, kdežto Avicenna nechává emanaci v rámci aristotelské potence. V boží mysli vzniká intencionální určení identity věci. Intence je daná pouze potenciálně a je zásadně oddělena od aktu aktuálního tvoření. Boží myšlení potenciálního stvoření se tím oddělilo od aktuálně stvořeného světa. Minimální koncept takto intendovaného individua se již liší od jiného intencionálního obsahu, protože i toto prozatím neexistující A je nutně různé od non-A. K této minimální jsoucnosti věci v boží mysli se pak přidá aktualizace daného *tertium ens* v čase božího stvoření nebo lidského tvoření. Stvořitelský proces běží cestou komitace této identity směrem dolů, kdy boží demiurgická vůle vytváří aktuální stav stvoření. Původní rámec komitace najdeme u Jamblicha v jeho trinitárním modelu emanace intelektuálních obsahů směrem od Bytí-Jednoho (kap. 1.3.1). Falsafa znala neoplatonskou komitaci skrze dílo *Theologia Aristotelis*, kde v první emanaci Jednoho koexistuje vedle sebe intelekt, bytí a jeho hypostáze.[[186]](#footnote-186) Ibn Ádí zásadně přepracoval neoplatonský výklad Aristotelovy teologie tím, že změnil pojetí emanace na komitativní predikaci (kap. 2.2). Tento aristotelik vytvořil ve sféře Jednoho první model kategoriální predikace založený na čistém nazírání diference dané buď sebereflexivně pro Boží Trojici (aktualita), nebo reflexivně pro stvoření (potencialita). Model komitace dostal epochálně novou podobu v modu *esse ad*. V bohu vzniká nová sféra *tertium ens* daná rozdílem mezi imanentní boží esencí danou v rámci Boží Trojice a mezi transcendentní boží moudrostí projektovanou směrem do světa. Síla Ducha svatého jako třetí božské Osoby je vyvedena ze sféry boží imanence v modu intencionality. Nová forma čistě intencionální inkarnace Ježíše Krista jde do stvoření jako reálná Inkarnace druhé božské Osoby.

Avicenna navázal na trinitární ontoteologii Ibn Ádího novým způsobem. Nejprve etabloval jednotu boží substance podle Al-Kindího neoplatonské školy. Ašaritská škola maximálně vyhovovala islámskému striktnímu monoteismu, kvůli neoplatonské separované henologii. Avicenna ale nechal křesťanskou mnohost tří božských Osob a stvořitelskou a pneumatologickou transcendenci boha v originálním pojetí objektivně pojaté intencionality. Bůh intenduje bytí stvoření v modu aristotelské potence dané v objektivním modu *esse ad*. Nový projekt ontoteologie umožnil novou formu náhledu na smysl intencionálně a ontoteologicky daného jsoucna třetího druhu. V moderním bohu jsou dány v minimální a nutné jsoucnosti také generická určení typu živočišnosti (*animalitas*) a lidskosti (*humanitas*). Reálné stvoření vznikne tím, že objektivní, večné a nutné významy intendované v moderním bohu dostanou další specifickou diferenci zvanou „aktuální existence“ (*esse in actu*, *esse in effectu*).[[187]](#footnote-187) Objektivní rodové určení se změní z potenciálního na aktuální tím, že *animalitas* nyní funguje jako esence existující substance toho či onoho živočicha (esse *in effectu per successionem essendi proprie*). Bůh tuto diferenci mezi generickým a objektivním určením dělá absolutně, tj. v rámci stvoření nové věci. Člověk to dělá pouze intelektuálně, protože myšlením nahlíží *ens rationale* univerzální pojem.[[188]](#footnote-188) První komitaci aktuálního bytí k preexistující esenci-formě vytvořila na latinském Západě škola porretánů (OBJ II, kap. 1.4). Avicenna a po něm Leibniz mysticky a logicky vědí, že jsoucno třetího druhu může objektivně existovat ve stvoření jen proto, že v nějaké primární formě preexistuje u boha. Vyjmenované charakteristiky *tertium ens* později zakládají Leibnizův princip dostatečného důvodu (OBJ II, kap. 3.5). Nejsoucno neexistuje a nelze je podle Parmenida ani myslet. Proto musí každé potenciální jsoucno dostat dostatečný důvod k bytí ze sféry primární ontoteologie v objektivním modu *esse ad*. Po smrti boha *Modernorum* dostala tuto ospravedlňující funkci matematika. Její nositelé usedli na prázdné místo po smrti moderního boha a nahradili křesťanskou nauku o ospravedlněné pouhou boží milostí (*sola gratia*). Po smrti boha nesou Akadémovi pohrobci na svých bedrech digitální smysl veškerenstva skrze jimi spravované *supercomputers* a derivátové burzy. Epocha nihilismu uctívá místo mrtvého moderního boha vlastní virtuální realitu stvořenou *ex nihilo*, které dala božské vlastnosti podle vlastního obrazu. Kritické myšlení dané metafyzickým dativem sleduje cestu prvních substancí a činnost boha definuje kauzálně v pojmu první příčiny. Avicenna povýšil matematiku na metafyziku v souladu s neoplatonismem, ale odmítl matematicko-analogickou determinaci forem daných skrze Plotinovu emanaci. Moderní intelekt přichází k mytopoetickém diakosmu myšlených božích forem cestou druhé abstrakce, kdy odkrývá již citovanou univerzální přirozenost věcí (*ad modum universalis*). Poznání tohoto mezisvěta intelektuálních forem v boží intencionalitě vede k mystickému náhledu kontemplujícímu univerzální všeobecnost věcí (*universalis absolute*). K tomuto přímému vidění boží ideové potenciality uschopňuje lidskou duši *intellectus sanctus*. Nižší druh poznání aktualizuje pomíjivý materiální intelekt soupodstatný s individuální duší (*intellectus possibilis*). Lidský náhled se dostal až k ideálnímu světu pre‑existujícímu v boží mysli před samotným stvořením. Nové pojetí abstrakce zrcadlí ontoteologickou říši kosmických inteligencí, protože v lidské duši vzniká specifická reflexe kosmické říše skrze jsoucno třetího druhu. Toto první objektivní určení jsoucna v historii Západu se týká jsoucího jako jsoucího (*ens inquantum ens*). Avicennova první věda podřídila přirozenou teologii pod unitární ontoteologii, což zásadně poznamenalo následnou objektivní historii západní metafyziky. Bůh jako první příčina, svrchované bytí a dárce forem byl do metafyziky *Modernorum* včleněn objektivně a na konci této tragikomedie také objektivně zemřel. Pohřeb mu vystrojil brilatntní anti-platonik Nietzsche filosofující kladivem, a nikoliv falešnými idejemi. Moderní bůh ve své antropocentricky dané mysli a intencionalitě statečně nesl po celá staletí všechna myslitelsky možná určení jsoucna v modu *semel*‒*semper*. V epoše nihilismu předal tuto herkulovskou úlohu matematikům typu Leibnize a dnešním superkomputerům. Pak mohl konečně v klidu zemřít, protože byl absolutně nezaměstnaný. Avicenna zahajuje tento vývoj vedoucí ke smrti moderního boha, který byl vytvořen *ex nihilo* jako první *subiectum* moderní metafyziky. Tuto antropomorfizaci boha zásadně odmítla aristotelská falsafa a teologie právnické školy *mutakallim* v 11. století. Tato gigantomachie zásadním způsobem poznamenala pozdější objektivní dějiny západní metafyziky. Terminální fáze moderního boha začala smrtí teologie v objektivistické filosofii. První představitel postmoderny Francisco Suárez (†1617) subsumoval přirozené principy teologie pod nové určení jsoucna dané v rámci *metaphysica generalis* (Courtine 1990, 429). Toto určení je dáno v avicennistickém modu *ens* *inquantum ens*.

Avicenna stojí na začátku ontoteologické konstrukce západní moderní metafyziky. Její základní omyly diagnostikované jak Algazelem tak Averroesem nutně vedly i k jejímu zániku. Projekt substance třetího druhu je osmyslněn v rámci unitárního ontoteologického rozvrhu jsoucna. Objektivní substance-*individuum* dostala v ontoteologické predikaci *per prius* novou věcnost a funguje jako kvazi-genus a kvazi-esence. V epoše metafyzického nihilismu a sekularizace tato ontoteologie ztratila poslední zbytky autonomie a svůj dějinný význam. Viz oprávněné kritiky Nietzscheho, Feuerbacha a Marxe postihující postmoderní teologii či sekulární ideologické pozůstatky postmoderního avicennismu. Vznik objektivně nazíraného smyslu jsoucna u Avicenny je dán v následujících krocích, které ukazují epochální *Ereignis* zatmění první substance. Zrekapitulujme první kroky modernity, které vedly k jejímu počátečnímu vzestupu.

* Al-Fárábího receptivní intelekt (*intellectus in potencia*) je zbytečný, protože jeho funkci hraje reflexivita nemateriální duše jako samostatné substance. Její receptivita zahrnuje nižší formy uvažování (*cogitatio*), společnou představivost (*imaginatio*) a paměť (*memoria*). Tyto formy poznání však ukazují pouze vnější podobnost (*similitudo*) poznání s aktuální věcí vnímanou smysly.
* Individuální povaha intelektuální lidské duše vzniká díky aktu smyslově založeného uvažování (*cogitatio*) a díky osvícení intelektu skrze darovaný intelekt. Duše je spojena s tělem akcidentálně skrze smyslové a tělesné *cogitatio*. Ale je od těla oddělena v aktu nemateriální a hypostaticky-aktuální reflexe (*intellectio*). Ale toto slabé pouto mezi substančním tělem a substančním intelektem stačí na založení trvalé individuality duše i po smrti. Identitu člověka nese nemateriální a věčná intelektuální složka přímo stvořená od boha.
* Duše disponovaná smyslovým poznáním přijímá emanaci aktuálních intelektuálních forem původně daných v odděleném činném intelektu (*illuminatio*). Abstrakce jako pravdivý proces poznání oddělených forem (*denudatio*) je kauzálně dána v modu aktualita─potence směrem od činného intelektu do darovaného intelektu.
* Na průsečíku činného a darovaného intelektu vzniká univerzální substance-*individuum* jako nový objekt metafyziky (*equinitas tantum*). Toto jsoucno třetího druhu je poznáno skrze abstrakci z reality, ale jen akcidentálně. Kosmický činný intelekt tuto formu generuje esenciálně a aktuálně v modu *semel*‒*semper* a vtiskuje ji do individuální hypotázované duše skrze darovaný intelekt.
* Tento obtisk *tertium ens* objektivně „eksistuje“ v rámci subjektivní jistoty moderního subjektu (*certitudo*). Subjekt pozoruje v této jistotě objektivně danou minimální porci jsoucnosti (*esse diminutum*). Obtisk jsoucna třetího druhu do objektivní paměti (*locus specierum*) je dán skrze novu formu neoplatonské anamnéze.
* Toto existenční minimum jsoucnosti je dáno v modu „subjekt–objekt“ a je nepochybně a evidentně dáno jak ve věci, tak i v poznávající mysli. Tím je zajištěna pravda jako objektivní identita dvojí jistoty jsoucna jak v realitě, tak v poznávajícím intelektu (*hoc esse est tantum*). Avicenna chápe univočně dané a transcendentálně pravdivé bytí jsoucího podle *Met*. VI.2 jako původní smysl jsoucna hledaný v Aristotelově *Metafyzice*.
* Kategoriální predikací této absolutně jednoduché jsoucnosti v modu *per prius* vzniká říše mytopoetických esencí daných jako rodová a druhová *quidditas*. Tím vzniká první předmět transcendentální metafyziky jako genericky pojatá jsoucnost (*ens inquantum ens*).
* Minimální jsoucnost tohoto *tertium ens* zajišťuje nový ontoteologický rozvrh celku jsoucna daný v modu potenciální komitace. Původní formu této komitace provádí aktuální stvořitelský činný intelekt (*Dator formarum*). Neoplatonský mytologický scénář Bytí-Jednoho a jeho emanací je zásadně přepracován*.*
* Moderní metafyzika vzniká skrze proces univoční komitace tohoto minimálního intencionálního bytí od moderního boha k objektivnímu stvoření provedený na základě formální podobnosti boží a lidské intencionality (*esse ad*). První intencionalita je nekonečná, druhá konečná, ale obě mají esenciální podobnost v modu objektivní analogie (*analogia entis*).
* Racionální ontoteologie je vytvořena na bázi moderního psychologického antropomorfismu a podává poslední zdůvodnění objektivního smyslu jsoucna. Tím vznikl unifikovaný rozvrh metafyziky jako první všeobecné a objektivistické vědy (*metaphysica generalis*). Tento projekt do sebe zahrnul i monoteistickou teologii objektivního demiurga (*theologia naturalis*).

Těmito kroky dal filosofický mystik Avicenna lidstvu nový předmět (*ġaraḍ*) metafyziky jako první vědy. Moderní bůh se stal paranoickým subjektem, což mu přivodilo nevyhnutelnou smrt z výše uvedených důvodů. Toto pojetí metafyziky jako objektivní ontoteologie zásadně odmítl teolog Al-Ghazálí. Jeho kritiku zásadních omylů moderní filosofie korigoval Averroes jako nejlepší aristotelik všech dob. Averroes pochopitelně napadne nejslabší (a proto nejvíce mystické) místo Avicennovy univoční predikace *per prius* a *per posterius*. Komentátor správně pochopil na základě četby Al-Fárábího a Aristotela, že jsoucno třetího druhu neexistuje. Existenci čehokoliv známe pouze z reálné první substance, a ne z mystického vidění čistého jsoucna jako takového. A jak dále uvidíme, podobný spor v pojetí angelologie, materie a vztahu lidského intelektu k nebeskému *intellectus agens* zažije západní scholastika po 1250. Jenže nepřítelem scholastického Západu očarovaného kouzlem mystické objektivity se nestane Avicenna, nýbrž Averroes.

## 2.4 Jednota první vědy a poznání (Averroes)

Spory mezi školou islámských tradicionalistů a filosoficky vzdělaných teologů se dostaly do další fáze vážného konfliktu. Škola mutazilitů se rozdělila na aristotelské neoplatoniky a na kritické aristoteliky. Spor různých škol Koránu ukazuje kritické dílo perského teologa jménem Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (†923) působícího v Bagdádu. Důležitý se stal jeho spor s tamější školou teologa Dawud al-Zahiri (†883) danou v linii sunnitských právníků a teologů (Abu Hanifa, Malik bin Anas, Al-Shafi'i, Ahmad ibn Hanbal). Tato právní škola (*maḏhab*) založená na orálních tradicích Koránu (*ḥadīth*) se vymezila proti racionální škole teologů (*al-muʿtazilah*), která za chalífátu Abbasidovců začala být kritizovaná jako heretická kolem roku 850. Klíčový rozdíl mezi oběma školami bylo pojetí Koránu jako přímo daného božího slova. Toto pojetí bránily právnické školy teologů opřené o kmenové tradice islámu (Bangert 2016, 100–103). Ale i tyto čistě teologické školy z linie *maḏhab* kriticky rozlišovaly mezi mytopoetickou a múzickou podobou orálně předávané pravdy.[[189]](#footnote-189) Oba druhy archaické po-odkrytosti (*a/létheia*) působily v počáteční dějinnosti islámu a byly obsaženy v orálních kmenových tradicích, které měly charakter závazné, lokálně určené nauky (*ḥadīth*). Původní pravda Koránu měla archaický charakter, v němž bylo třeba přesně rozlišit božskou pravdou a lidským klamem. To znamenalo převod pravdivé podoby Božího slova zvěstovaného Mohamedem do kanociké podoby jedné nauky. Po kritické práci tehdejších mudrců všech směrů a škol přešly tyto tradice v plně rozlišené a tedy kritické formě *alétheia* do písemně zachyceného Koránu. Po vzniku Koránu začala epocha plně zjevných dějin islámu a původní dějinnost prorockého vidění přešla do epochální *léthe*. Pro bagdádskou ekumenickou filosofickou školu mutazilitů byla nepřijatelná jakékoliv divinizace textu vzniklého díky lidskému porozumění a interpretaci. Ašaridští myslitelé ze školy mutazilitů byli očitými svědky sestavování písemného korpusu Koránu v jeho klíčové redakční fázi, tedy na začátku 8. století po ukončení vlády chalífa Abd al-Malika (†705). Tito vzdělanci byli znalci archaického arabského písma daného bez interpunkce a s nejasným významem mnohých znaků (*scriptio defectiva*). Tito učenci se účastnili závazné interpretace tehdejších tradic islámu. Přechod na novou interpunkci s diaktrickými znaky byl dokončen v 10. století (*scriptio plena*). To byl také důvod jejich kritického postoje vůči dogmatickému výkladu teologů tehdy vznikající Knihy. Společně s teology jako Ibn Kullāb (†855) rozlišovali mezi věčným zjevením a lidsky danou formou *(ʿibāra)* a bránili jedinečnost a nadřazené postavení Koránu proti ostatním náboženstvím (*iʿdschāz al-qurʾān*). Racionální škola ašaritů bránila autonomní lidskou přirozenost a kritické myšlení. Neoplatonští ašarité ze školy křesťanského filosofa Hunaina Ibn Išáka (†873) z bagdádského Domu moudrosti všakskončili u platonské dialektiky. Vrcholným představitelem této neoplatonské školy byl Avicenna, jehož modernistickou filosofii zásadně kritizovala škola teologů z racionální školy *mutakallim* pod vedením Algazela. Problematický platonismus ašaritů také odmítla škola aristotelské falsafy pod vedením Al-Fárábího a jakobitského křesťana Ibn Ádího, kteří vedli bagdádský Dům moudrosti (*Bajt al-Hikma*) po ašaritské škole. V teologii jedné zjevené pravdy Koránu bráněné podle škol *Ilm al-Kalām* a učenci typu *mutakallim* byl Bagdádský dům filosofické moudrosti místem problematických nauk. Podle brilantních súfijských teologů a myslitelů jako byl Al-Ghazálí se stal Dům moudrosti v Bagdádu sídlem pošetilosti, protože jej ovládali modernisté typu Avicenny. Islámští chalífové, právníci a teologové zasáhli v zájmu jedné zjevené pravdy proti modernistům. Představitelé kalámu však vylili z vaničky moderní vodu i s aristotelským dítětem. Ale teologičtí právníci škol *ḥadīth* alespoň zachránili teologickou moudrost islámu danou staletými kmenovými a kulturními tradicemi myšlení. Chalífové se postavil za teologické školy kalámu a šaríi. Mocenský zásah chalífů proti tehdejší moderně zajistil, že moderní bůh v islámu nezvítězil. To je také důvod, proč moderní bůh nezemřel v islámské civilizaci stejnou smrtí jako na postmoderním Západě.

Averroes byl bezpochyby nejgeniálnějším myslitelem Falsafy, neboť vytvořil jedinečnou a zatím nepřekonanou syntézu aristotelské metafyziky. Proto musel napravit omyly moderních filosofů jako Avicenna v dalším kole polemiky s kritickými islámskými teology. Pro záchranu falsafy to bylo už pozdě. Po smrti Komentátora islámští teologové definitivně zvítězili a vyhlásili nad nad Averrosesem první *damnatio memoriae*. Na latinském Západě proběhl podobný vývoj o dvě století později, v letech 1250‒70. Komentátorovu metafyziku správně pochopila škola prvního averroismu na latinském Západě, která zakládala Pařížskou univerzitu (Johannes Blund, William z Auvergne). Plné pochopení jednoty aristotelské metafyziky měli v následující generaci Roger Bacon, Albert Veliký a Siger z Brabantu. Ale tato skupina následovala osud falsafy a prohrála svůj boj s modernisty. Latinští modernisté zvítězili nad aristoteliky skrze Avicennovu objektivní filosofii. Moderní bůh se prosadil skrze objektivní myšlení v klášterních školách mendikantských řádů na Oxfordu a v Paříži. Tento zápas dosvědčuje titul *sophistae Latini*, který v modu apollinské sémantiky poukazuje na dějině pravdivý zápas teologického aristotelismu (OBJ II, kap. 2.3.1). Moudrý pařížský biskup William z Auvergne sehrál v kritice modernistů podobnou dějinnou roli jako učenec Al-Ghazálí ve falsafě. Nevděčnou roli při obraně Averroesovy filosofie hráli tzv. „averroisté“ na artistické fakultě v Rue du Fouarre. Jejich tragický zánik a vyhnání z univerzity uzavře první kolo objektivní tragikomedie Západu. Hermeneutika bude sledovat zejména myšlení Sigera z Brabantu. Ten se stal nedostižným komentátorem Komentátora a pak sdílel jeho filosofický osud. Avicennova verze metafyziky jde cestou jedné mytopoetické pravdy a stejnou cestou jde *via Modernorum*. Obě školy měly jen jednu pravdu, která byla vnucena Západu. Tato božská pravda byla rozdělena na dvě říše. V jedné vládli moudří a vítězní teologové islámu a ve druhé nemoudří, modernističtí a vítězní teologové latinského křesťanství. Moderní bůh zemřel na latinském Západě, který vytvořil současnou epochu antropocénu. Ve falsafě běžel spor o statut moderního boha zhruba o dvě století dříve než na latinském Západě. Hermeneutika bude následovat v dalších fázích této gigantomachie o substanci na latinském Západě. Západní ontoteologie byla oddělena od islámské teologie od 13. století a toto oddělení bylo zpečetěno opakovanými křížovými výpravami. Filosofičtí sofisté vyhráli mocenský boj za jedinou pravdu ontoteologie skrze odsouzení aristotelismu v Paříži a v Oxfordu dané roku 1277. Objektivní simulákrum známé jako bůh *Modernorum* bylo vytvořeno podle Avicennovy metafyziky a založilo směr zvaný *via Modernorum*. Roli kritického Averroese převezmou aristotelští představitelé prvního averroismu (Alvernus, Bacon, Albert, částečně Akvinský) kritizující avicennisty druhého averroismu (Rufus, Kilwardby, Bonaventura, Pecham). Celou dedukci podle Avicenny provedl latinský modernista Duns Scotus (OBJ III, kap. 5.3.2). Výsledkem dedukce objektivní metafyziky se stal bůh bez vlastní existence. Tento nejvyšší akademik je ztracen v potenciálním světě objektivního myšlení a proto nemá čas na reálné tvoření ve světě (*deus otiosus,* kap. 1.1). Nihilistický metafyzik Nietzsche byl po al-Ghazálím a Averroesovi filosofickým hrobařem moderního boha.

Avicennovo zavedení moderní metafyziky skrze nové formy *tertium ens* dovršuje hledání jednoty bytí v perské neoplatonské falsafě. Moderna spojila neoplatonskou henologii a aristotelskou kategoriální predikaci do nového celku první vědy. Avicennovo řešení završuje v perské falsafě hledání univoční jednoty jsoucna dané spojením neoplatonismu a kategoriální predikace. Předchozí kapitoly ukázaly, že transcendentální metafyzika postavila hledanou jednotu a smysl jsoucna mimo svět reálných substancí. Avicenna se stal otcem západní objektivity, protože zanechal následovníkům první objektivně pojatý smysl jsoucího. Konflikt mezi Avicennou a Averroesem vycházel z aristotelského rozporu v pojetí pravdy, který řešil už Al-Fárábí. Citovaná pasáž *Met*. 1026a33–b2 (kap. 2.1) považuje pravdivou výpověď a určení první substance za ontologicky rovnocenné (ἁπλῶς λεγόμενον, *Met*. 1026a33). Pokud lze pravdu predikovat v modu amfibolní predikace, pak patří do kategoriální výpovědi na úrovni univerzální druhé substance a současně reálné první substance. Tím vzniklo u Avicenny a v následné moderně asimilační pojetí pravdy, které popírá aristotelskou adekvaci. Moderní intelekt pravdu sbírá do celku vytvořeného jsoucnem třetího druhu. Přímé spojení s objektivním jsoucnem nahradilo aristotelský metafyzický dativ. Tím zanikla aristotelská kategoritální adekvace založená na impozici významu od hyparchických prvních substancí na univerzální druhou substanci. Spojení se jsoucnem třetího druhu se děje skrze přímé spojení (*coniunctio*) individuálního darovaného intelektu (*intellectus adeptus*) s činným intelektem (*intellectus agens*). Toto spojení probíhá v procesu osvícení (*illuminatio*) darovaného intelektu v člověku skrze oddělený činný intelekt kosmických inteligencí. Na druhé straně ovšem stojí tvrzení téže knihy *Metafyziky* E, která vylučuje určení pravdy jako hypostatického jsoucna z první vědy. Pravda a nepravda nejsou ve věcech (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν), ale v myšlení (ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, *Met*. 1027b25–27). Určení pravdy pouze v myšlení se zásadně liší od bytí reálné substance, která obsahuje původní jednotu jsoucího. Dělení bytí v rámci univerzální kategoriální predikace proto není na úrovni existence první substance (διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, *Met*. 1027b30–31). Aristoteles proto na konci této pasáže výslovně říká, že problém bytí jako pravdivého je třeba nechat stranou a zkoumání se má soustředit na existující substanci (*Met*. 1027b34). Pojem pravdy nemůže nahradit aktuální existenci věci. Ta se stává bezprostředně zjevnou jednoduše tím, že vůbec existuje. Kritérium pravdivosti jako sekundárního určení jsoucna potvrzuje primát první substance, který tvoří jádro gigantomachie mezi platonismem a aristotelismem. Hledané principy první vědy o jsoucnu musí být podle *Fyziky* a *Metafyziky* v reálných věcech, jinak jde hledání zpět k různým formám platonismu. Jedině predikace *per prius* vztažená k první substanci dává odpověď na Sokratovu otázku po existující esenci: Co je to (τί ἐστι; kap. 1.2)? Hledání první vědy v knihách *Metafyziky* Γ, Z, H, a především kniha *Lambda* jde tímto směrem. Citované knihy zkoumají otázku primárních určení existující substance jako poslední zdroj jednoty jsoucího.

Al-Fárábí stojí na křižovatce obou linií metafyziky, protože se snaží harmonizovat učení obou velikánů. Abunaserovo přesné shrnutí statutu první a druhé substance komentářem *Kategorií* (*Cat*. 2a11–16) bylo ukázáno výše (kap. 2.1). Al‑Fárábí viděl zásadní význam kategoriální predikace při zakládání první vědy. Ale nechtěl se rozloučit s neoplatonským pojetím pravdy jako fundamentálního určení Jednoho-Bytí. Averroes tento druhý krok udělal a vytvořil novou verzi metafyziky. Odmítl dualismus daný dvojím výkladem *Metafyziky* a primát dal pouze aktuální substanci jako jedinému zdroji univoční predikace. Filosof Manlius Boethius na latinském Západě (OBJ II, kap. 1.1) a Komentátor ve falsafě byli první filosofové po antice, kteří metafyzickou volbu vztaženou k první substanci pochopili jako fundamentální projekt *Fyziky* a *Metafyziky* a výkladu poznání podle *De anima*. Averroesův raný komentář k *Metafyzice* zná citovanou aporii ohledně pravdy z knihy E, ale spis *Epitome* ji vysvětluje podle hyparchické predikace dané od první substance.[[190]](#footnote-190) Důvod volby pro tuto variantu výkladu *Metafyziky* je daný podle primátu aristotelského metafyzického dativu. Predikace *per prius* jde nejprve k aktuální substanci, protože bez její reálné existence bychom o pravdivosti nic nevěděli. Danost aktuální věci v reálu nemůže být nejasná nebo mylná, protože věc je tím, čím sama je. Omyl vzniká podle výkladu *Metafyziky* až v mysli poznávajícího (*Met*. 1027b30–31).[[191]](#footnote-191) Za bytím reálné první substance už nic aktuálně reálného není. Objektivní bytí nemá žádnou možnost, jak aktuálně být na úrovni prvních substancí, ať už materiálních nebo nemateriálních. Poznání začíná u existence těles vnímaných smysly a postupuje k nemateriálním a odděleným kosmickým substancím. Tento směr Aristotelovy filosofie jsme označili termínem „nasvícení smyslu jsoucna zepředu“, od reálných substancí. Hyparchická predikace *per prius* daná impozicí první substance zakládá poslední rovinu univocity jsoucna. Univocita existuje pouze v rámci rodu, tedy na kategoriální úrovni predikace druhé substance. Další určení mimo první a druhou substanci jsou dána pouze ekvivočně. Univerzální smysl bytí je v tomto případě daný pouze v mysli poznávajícího, a nikoliv v realitě prvních substancí. Signifikace daná v této homonymické podobě není kauzálně determinována žádnou impozicí směrem od reálné první substance. Homonymická jednota (například v modu analogie) zůstává pravdivá pouze na úrovni pouhé logické či matematické abstrakce. Tento směr jsme označili termínem „nasvícení smyslu jsoucna zezadu“. Supozice této jednoty je daná pouze v mysli a impozice od reality prvních substancí chybí úplně. Avicennova jednota jsoucího daná v modelu nově vzniklého *tertium ens* a příslušné ontoteologie stojí podle Komentátora mimo svět reálných substancí. Výše zmíněný rozdíl mezi impozicí a supozicí je zásadně důležitý pro vysvětlení rozdílu mezi metafyzikou Avicenny a Averroese. Avicenna neoprávněně rozšiřuje univoční predikaci a zahrnuje do ní i ekvivoční a analogické významy dané pouze v mysli poznávajícího. Analýza pouhé homonymie idejí a definic oddělených od reálných substancí nemůže založit jednotu poznání nutnou pro vybudování kritické vědy. Proto není možná neoplatonská, analogická, mystická, gnostická, iluminační atd. predikace jednoty jsoucna. Avicennova první věda našla objektivní jednotu na úrovni metafyziky podané v modu *ens inquantum ens*. Z hlediska kategoriální aristotelské predikace představuje koncept Avicennovy univerzality a objektivní formalizace ekvivoční kategorizaci dělanou na základě analogicky pojaté podobnosti. Ale tato forma podobnosti existuje pouze v mysli a nikoliv v reálu. Věci jsou vztaženy k abstraktnímu pojmu, stejně jako je výživa nebo tělo vztažená ke zdraví podle *Etiky Nikomachovy* (kap. 1.3.1). Do homonymické analogické predikace lze zavést pořadí *per prius*, protože lze najít původní akcident, který je vázaný na první substanci (kap. 1.3). Ale tato jednota je za prvé pouze akcidentální a za druhé je vytvořena pouze v mysli na úrovni potenciality, protože není dána aktuálním bytím substance v realitě. Intuice celku jsoucna daná skrze náhled neoplatonských univerzálií nezakládá podle Averroese vědecké poznání. To je založené na deduktivních, či aspoň induktivních důkazech opřených o zkoumání reálné substance a jejích vlastností. Díky chybnému výkladu Aristotela považuje Averroes svého předchůdce za velmi problematického filosofa, který se dopustil naprosto zásadních chyb při výstavbě metafyziky. Určení pravdy jako hyparchického jsoucna není podle druhé linie *Metafyziky* VI.2 dáno ve věcech, ale existuje pouze v mysli, kde je smysl jsoucího kategoriálně predikován podle kauzality prvních substancí. Aktuální jsoucno jako existující a potenciální jsoucno jako pravdivé představují metafyzicky zcela odlišné mody bytí jsoucího. Oba mody musí být adekvátně objasněny vzhledem k apodiktickému poznání první a druhé substance. Její pravdu vyjadřuje logický soud na kategoriální úrovni. Jenže tam je predikace daná na úrovni čisté homonymie konceptu. Na úrovni vědeckého poznání garantuje pravdu demonstrativní deduktivní sylogismus podle *Druhých analytik* založený na predikaci kauzality mezi prvními substancemi. Averroes je po Boethiovi první myslitel Západu, který radikálně oddělil původní výklad Aristotela od neoplatonských tendencí. Po něm toto dílo zopakují první znalci Averroesova díla v Paříži reprezentovaní kancléřem Pařížské univerzity a zdejším biskupem Alvernem, Rogerem Baconem a Albertem Velikým. Jejich boj proti modernistickým „ašaritům“ v Oxfordu a v Paříři dnes tvoří prakticky zapomenutou kapitolu dějin filosofie, které plně redigují vítězní modernisté.

Hermeneutika objektivty retrospektivně hledá původní místo, odkud se rozbíhá nový typ vidění metafyziky, který na latinském Západě reprezentuje škola prvního averroismu. Francouzské vydání Averroesových spisů o blaženosti duše dochovaných v hebrejských překladech ze 13. století mluví o dvou zásadních volbách, které lze najít v Averroesově filosofii. První ontologická volba (*décision ontologique*) se týká fyzikálního tělesa, které nemůže mít jinou formu než materiální (Geoffroy&Steel 2001, 47–48). Averroesova metafyzická volba jasně odděluje po vzoru *Kategorií* nedělitelnou první substanci od konceptuálního poznání. Totéž platí i pro určení reálného člověka a našeho poznání. Duše je forma existujícího těla, nikoliv Avicennova oddělená objektivní substance. Lidské tělo je jedno, živé a poznávající skrze intelektuální duši, jež tvoří aktuální formu „tohoto“ těla určující jedinečnou osobu. Toto pojetí vylučuje zdvojení formy či substance v člověku jako první a objektivní substanci. Hylemorfická jednota existující osoby je reálná, proto nemůže být narušena žádným konceptuálním přídavkem, který by do ní vnesl mnohost hypostázovaných forem. Druhá ontologická volba zmíněná francouzskými komentátory se týkala změněného statutu Alexandrova materiálního intelektu. Protože intelekt přijímá inteligibilní formy, musí mít nemateriální povahu podobně jako kosmický aktivní intelekt. Averroes tvrdí ve shodě s Alexandrem, že inteligibilia jsou nemateriální povahy. A zároveň tvrdí s Themistiem, že intelekt je poznávající dispozice duše vázaná na individuální materiální tělo podléhající vzniku a zániku (Geoffroy&Steel 2001, 64–67). Vázanost myšlení na jedinečnou substanci člověka s duší jako entelechickou formou je velmi důležitý poznatek. Důraz na jedinečné materiální tělo jako jedinou substanci zrušil Alexandrovo pojetí materiálního intelektu. Alexandrův hylický intelekt by se stal samostatným substrátem myšlení na způsob aktuální formy. Toto fatální modernistické řešení nechtěně zavedl Al-Fárábí, který se snažil spojit Aristotela i Platona a vytvořil tímto synkretismem novou receptivní složku poznání (kap. 2.1.1). Averroes ve *Velkém komentáři k* *De anima* (dále CMDA) zařadil Alexandrův materiální intelekt do smyslové části duše a transformoval Al-Fárábího *intellectus in potencia* na novou formu receptivní schopnosti duše (*intellectus possibilis*). Nemateriální duše přijímá smyslové formy a pak z nich abstrahuje nemateriální formy v prostředí pasivního intelektu. Výsledná jednota smyslového a intelektuálního poznání je dána tím, že nemateriální intelekt přítomný v individuální duši je v modu *per prius* determinován jako čistá potence. Receptivita vázaná na úkon *intellectus possibilis* způsobí, že mysl je disponována k přijetí všech nemateriálních forem. Neoplatonská mnohost forem či dokonce substancí by způsobila, že poznání přidané zvnějšku by bylo v nejlepším případě pouhým akcidentem. Pak by nemateriální intelekt v podobě oddělené formy někdy v těle působil, a jindy nikoliv. Teorie odděleného intelektu stojí v rozporu se zakoušeným volním aktem myšlení, které z nás vychází. Tento rozpor viděl už Al-Fárábí a řešil jej v rámci *intellectus in potencia*, který je individuální schopností abstrakce (kap. 2.1.1). V oduševnělém těle jako jediném substrátu existuje nemateriální poznání intelektu, a ne oddělený intelekt jako další přidaná forma nebo substance. Jinak myšlení nebude svobodnou volní činností jedinečné existující osoby definované jako aristotelská první substance (τόδε τι). Receptivní výkon myšlení vázaný na smysly tvoří nemateriální část individuální duše a zakládá pasivně-aktivní schopnost intelektu. Změněným statutem metafyziky a intelektu se geniální Komentátor definitivně rozešel s předešlou arabskou tradicí (Al-Fárábí, Avicenna, Ibn Bája), která definovala člověka dualisticky. Modernisté falsafy chápali poznání pouze na základě spojení dvou nemateriálních substancí. Oddělená a samostatně subsistující lidská duše se spojovala se stejně odděleným a subsistujícím aktivním intelektem v aktu osvícení a vzájemného spojení (*ittiṣāl, ittiḥād*). Adekvace darovaného a aktivního intelektu skrze *coniunctio* dvou intelektů umožnila poznání nemateriálních forem. Tělo a smysly nehrály a dodnes nehrají v tomto neoplatonském, avicennistickém a karteziánském schématu žádnou důležitou roli. Hermeneutika objektivity tvrdí, že výklad pravdivého poznání je alfou a omegou Averroesovy filosofie. Úvod k anglickému překladu *Velkého komentáře k De anima* (dále LCDA) připomíná, že nejméně 8 dochovaných děl Averroese se zabývá povahou intelektu a otázkou poznání (Taylor 2009, XXII). Trpělivý proces postupného opouštění všech tehdy uctívaných filosofických autorit vysvětluje, proč Averroes vytvořil minimálně tři komentáře ke spisu *De anima*. Malý komentář vznikl v letech 1158–60 (ed. Nogales 1985), střední komentář někdy roku 1181 (ed. Ivry 2002) a velký komentář okolo roku 1186 (ed. Crawford 1953). Obecně přijatá datace komentářů k *De anima* vychází z předpokladu, že střední komentář patří mezi pozdní střední komentáře Aristotelových hlavních děl, zatímco *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (CMDA) je naopak nejmladší ze série tzv. velkých komentářů završených komentáři k *Fyzice* a k *Metafyzice* (Glasner 2004, 59). Definitivní figuru metafyziky završila série velkých komentářů k *De caelo* a k *Metafyzice* psaných s velkou pravděpodobností po roce 1190. Uvedená datace ukazuje na klíčové postavení spisu *De anima* v genezi Averroesovy metafyziky. Kompozice CMDA patří na začátek vrcholného tvůrčího období, které završily oba velké komentáře k *Fyzice* a k *Metafyzice*. Předložená hermeneutika CMDA stojí na této dataci a předpokládá, že střední a zejména velký komentář k *De anima* vytvořil základní dráhu náhledu na jsoucno (*Vor-blickbahn*) hledané první vědy. Proto je třeba chápat velký komentář k *De anima* prospektivně, protože otevřel náhled na nové zjevování smyslu jsoucího. Novou podobu první vědy završily velké komentáře ke klíčovým dílům Korpusu, jako byla *Fyzika*, spis *De caelo* a *Metafyzika*. Datace vzniku CMDA ukazuje na klíčovou pozici zjevování jsoucna v *Lichtung* nově podané metafyziky. To završilo hledání nové perspektivy latentně přítomné již v obou předchozích komentářích k *De anima*. Klíčovou dobou zrání nové formy metafyziky je kompozice středních komentářů a krátkých statí o intelektu (*La béatitude de l’âme*, Geoffroy&Steel 2001). Novou podobu metafyzického náhledu završuje velký komentář *De anima*. Ten jako jediný z celé trojice znali latinští scholastikové v anonymním překladu možná už okolo roku 1220 (Hasse 2010). Scholastikové pochopitelně znali Avicennův komentář k *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus*) z překladu Toledské školy (kap. 2.3.1). Předporozumění Aristotelova komentáře *De anima* bylo dáno na latinském Západě neoplatonským Avicennou a teprve následně aristotelským Averroesem. To pořadí bohužel platí i pro dnešní objektivní přístup v rámci metafyzického nihilismu, který vzešel z prostředí avicennistické postmoderny Descarta. Výklad vzniku objektivity se snaží najít základní linii Ibn Rušdových výkladů *De anima*. To je dnes o to snadnější, že mnozí autoři dnes zdůrazňují nepopiratelnou kontinuitu všech tří komentářů.[[192]](#footnote-192) Všechny komentáře drží individuální formu poznání skrze práci intelektu v nás (*intellectus qui est in nobis*). Společným jmenovatelem je kritický přístup Komentátora k Alexandrovu a k Themistiovu výkladu *De anima*. První fáze výkladu *De anima* podporuje teorii intelektu podle Ibn Báji a Alexandra Afrodisiase. Materiální intelekt tvoří součást smyslového poznání a inteligibilia jsou díky jejich nematerialitě oddělena od smyslového poznání. Spojení obou obsahů v individuálním aktu poznání je dáno jako pouhá dispozice materiálního intelektu vzhledem k suverénní činnosti odděleného *intellectus agens* (Taylor 2005, 32–33). Druhá fáze Averroesovy pozorné četby *De anima* ukazuje postupný rozchod s oběma mysliteli na základě četby Themistia a díky přepracování koncepce hylického intelektu, který zavrhl už Al-Fárábí (kap. 2.1.1). Nová podoba materiálního intelektu jako *intellectus possibilis* zrušila oddělení receptivního *intellectus materialis* od aktivního intelektu.[[193]](#footnote-193) Tato etapa hledání je již přítomná v *Epitome* *k* *Metafyzice* a v krátkých pojednáních o duši. Rozchod s celou předešlou tradicí je nakonec završen originální syntézou poznání v CMDA, kterou převezmou finální velké komentáře k *Fyzice* a k *Metafyzice*. Hermeneutika velkého komentáře k *De anima* musí ukázat, jak vznikla finální koncepce Averroesova metafyzického náhledu na jsoucno. Ibn Rušd harmonicky spojil aristotelskou *Fyziku* a *Metafyziku* do jednoho cíle (σκωπός, *ġaraḍ*) hledané první vědy. Její jednotu završuje po napsání CMDA následná série velkých komentářů klíčových děl Korpusu. Ty vytvořily pro latinský Západ novou, a dnes prakticky zapomenutou podobu metafyziky. Objektivita zvítězila mimo jiné i proto, že na muslimském Západě přestalo na začátku 13. století existovat systematické myšlení filosofických škol falsafy. Už zde nebyl prakticky nikdo, kdo by kriticky zkoumal jednotu první filosofie na prvních západních univerzitách, jako byl bagdádský Dům moudrosti. V prostředí nového typu intelektu založeného Averroesem vzniklo odlišné *Lichtung*, v němž smysl jsoucna dostal novou podobu.

Citujme větu CMDA ohledně statutu *intellectus possibilis*, která představuje místo původní pravdy a nepravdy sporu o tzv. „averroismus“. Citát obsahuje jádro budoucího sporu o objektivitu ve školách moderny a postmoderny. Tyto školy převzaly metafyzický projekt Avicenny jako autentického pokračovatele Aristotelova hledání první vědy.

„To je opak toho, co se stalo moderním myslitelům (*quod contingit* *Modernis*). Mezi nimi nikdo není považován za myslitele a za dokonalého (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos*), pokud není alexandrovcem (*nisi qui est Alexandreus*). Důvodem je pověst tohoto muže a fakt, že je považován za jednoho z opravdu dobrých komentátorů.“ [[194]](#footnote-194)

V pojetí Ibn Rušda jsou avicennisté moderní stoupenci dualismu podle Alexandrova výkladu *De anima*. Tito alexandrovci, jak je budeme dále nazývat, nebyli schopni reagovat na základní nesrovnalosti Alexandrova a po něm Avicennova sporného projektu metafyziky. Tato situace se po dvou stoletích opakovala na latinském Západě, který odmítl přijmout myslitelskou výzvu Averroese. Jeho dílo se stává novým kamenem úrazu od roku 1230, protože latinští sofisté v Oxfordu a v Paříži nebyli schopni pochopit Komentátorovo myšlení do patřičné hloubky. Albert a Bacon po vzoru Averroese zařadí latinské avicennisty vyznávající pomýlenou jednotu intelektu pod podobnou figuru opět zvanou *Moderni*. Latinští modernisté sdružení ve škole druhého averroismu vytvoří místo Averroesova učení sofistické simulákrum, které postupně medializují na Oxfordské a na Pařížské univerzitě. Hermeneutika objektivity se plně a bez výhrad hlásí ke známé poznámce S. G. Nogalese a A. R. Gauthiera, že Averroes nebyl averroristou.[[195]](#footnote-195) Předložená četba mapující vznik objektivity musí být anti-averroistická v úplně jiném smyslu, než byl spor o latinský averroismus. Proto je třeba odpovět v této a v dalších částech na základní otázky, které vycházejí z hermeneutické triády dějinnosti, dějin a historie vzhledem k objektivitě.

* Jak byla obnovena *alétheia* aristotelské první substance v hlavních spisech Averroése?
* Jaký smysl jsoucna zjevuje CMDA skrze novou podobu *intellectus possibilis*?
* Jak se stalo, že Averroesova forma *intellectus possibilis* byla mylně interpretována v latinském avicennismu?
* Jak se stal Averroes averroistou a co to znamenalo pro vývoj objektivity na latinském Západě?

Filosofické dějiny gigantomachie o substanci jsou určeny změnami náhledu na bytí jsoucna. Každá změna tohoto typu zakládá novou podobu dějinnosti myšlení. Dějiny jsoucna v metafyzice Avicenny a Averroese mají zásadní charakter, protože jejich spor převzal latinský Západ. Gigantomachie o objektivní substanci probíhá nejprve ve falsafě, pak ve školách prvního a druhého averroismu. Výsledek tohoto zápasu objektivně utváří historickou podobu západní vědy a vzdělanosti v modu epochálního metafyzického *Irrtum*. Hermeneutika objektivity musí vyložit dvojí zakládání metafyziky (*Gründung*) daný v Avicennově a Averroesově verzi metafyziky. Komentátorovo pojetí metafyziky završilo aristotelskou tradici první vědy. Averroesovo řešení poznání na základě spisu *De anima* obsahuje jednotu osoby, kterou Aristotelův originál výslovně nemá. Jak dále uvidíme, semiaverroisté ze školy prvního averroismu ovlivněného schématem poznání podle Avicenny odmítli geniální Averroesovo řešení jednoty osoby. Tomáš Akvinský a Aegidius Romanus ponechali v linii objektivního aristotelismu nejasnosti dané v originále *De anima*, předevšímdualismus dvou hypostázovaných forem v duši. Siger z Brabantu jako nejlepší komentátor Komentátora jasně viděl a odmítl všechny dualistické teorie svých současníků. Modernisté proto tohoto magistra *Moderni* zavrhli jako „averroistu“ a uvalili na něj akademické *damnatio memoriae*. Nepravda daná ve sporu o o tzv. „averroismus“ otevřela cestu k objektivní metafyzice tím, že Averroesovu metafyziku vyložila sofistickým způsobem. Tuto nepravdu již zažil samotný Averroes ke konci života, když marocký chalíf Al-Mansúr roku 1197 nařídil veřejně spálit jeho spisy jako heretické.

Projektem nové první filosofie odpověděl Komentátor na kritiku Al-Ghazálího (*Tahāfut al-Falāsifah*) vzhledem k filosofii, a to sepsáním antinomického díla *Tahāfut al-Tahāfut.* Tato polemická práce obsahuje kritiku islánských modernistů, kterou později převezme škola prvního averroismu proti latinským modernistům druhého averroismu. Citujme jádro této gigantomachie ve falsafě, která se týkala moderní nutnosti vázané na esenci, místo na působení reálné substance.[[196]](#footnote-196) Averroes správně viděl, že oddělením existence od substance nastala smrt boha v metafyzice *Modernorum*. Averroes obhájil proti Avicennovi vizi aristotelské první vědy, kterou před ním načrtnul Al-Fárábí, ale kvůli neoplatonskému vlivu ji nemohl dokončit. Al-Fárábího pojetí metafyziky bylo dotaženo do nové formy tím, že Averroesova interpretace podává odpověď na všechny klíčové omyly Avicenny. Ale na druhé straně Averroes odmítl fundamentalistickou tezi teologů o boží nevyzpytatelné všemohoucnosti, kterou reagovali na Avicennovo antropologické pojetí moderního boha (kap. 2.3.3). Příroda by nemohla sledovat běh přirozených příčin, protože ty by v konečném důsledku zcela závisely na boží prozřetelnosti a na jeho nevyzpytatelnosti. Zrušení kauzality by znemožnilo přírodní vědy i metafyziku. Aristotelik Averroes v odpovědi na Algazelovu kritiku modernistů stanovuje pro teologii a filosofii pouze jedinou pravdu a cíl poznání podle *Metafyziky* *Lambda*, ale zdůrazňuje odlišné dvě cesty k První příčině a dvě formy poznání Nehybného hybatele. Tato debata o autonomii filosofie a teologie předznamenala spor o dvojí pravdu na latinském Západě. Viz následující díly věnované odsouzení z roku 1277. Tím vykročil do světa objektivní avicennismus latinských *Modernorum*, jaký měla neoplatonská falsafa o dvě století dříve. V centru výkladu stojí metafyzický status první substance a správné určení *intellectus possibilis*, v němž se adekvátně zjevuje první substance pro naše poznání. Obě centrální otázky po substanci a jejím poznání podávají základní strukturu Averroesovy metafyziky. Spor obou koncepcí začne po příchodu Averroesových spisů na latinský Západ zhruba od roku 1220–30. Latinští aristotelikové Blundovy školy v Paříži zrevidovali zavedenou interpretaci Aristotelovy metafyziky v duchu Komentátora. Jejich spor s latinskými sofisty a modernisty rozběhl další kolo gigantomachie o substanci.

### 2.4.1 Metafyzika první substance

Gigantomachii mezi oběma největšími arabskými filosofy je třeba vyložit v souladu s provedenou analýzou různorodých proudů falsafy. Averroesova filosofie zásadně odmítla jakoukoliv odchylku metafyziky k neoplatonismu. Modernistické pojetí metafyziky je podle Averroese v rozporu s aristotelským proudem tehdejší falsafy reprezentovaným Druhým mistrem. Averroes se odděluje od Alexandra Afrodisiase, od Themistia, a pochopitelně od Avicenny. Viz synoptický přehled klíčových pasáží ze spisu *Tafsīr* (*Long Commentary on the Metaphysics*), v nichž Averroes kritizuje Avicennu, včetně tří hlavních témat jeho kritiky a moderní bibliografie věnované této kritice (Bertolacci 2014, 114–20). Předložená hermeneutika sleduje dva základní body Averroesovy polemiky s Avicennou. Za prvé. Avicenna zrušil hyparchický charakter první substance tím, že metafyziku vybudoval na univerzální supozici *ens inquantum ens*. Averroes namítá, že Avicenna tím destruoval definici metafyziky jako aristotelské první vědy. Za druhé. Pojetí osoby je principiálně chybné, protože Avicenna zavedl do lidského poznání nepřípustný dualismus. Zavedením nové formy *intellectus possibilis* vyloučil Ibn Rušd všechny formy jsoucna třetího druhu. Oba postuláty ukazují, že struktura metafyziky stojí na odlišném pojetí predikace *per prius* a *per posterius* a zásadně odmítla univoční ontoteologický model moderny. Komentátor definoval první vědu, která sleduje stejnou výstavbu jednoty jsoucího jako Aristotelovy spisy *De anima*, *Fyzika* a *Metafyzika*. Principy takto daného poznání jsou dány na základě „substance *qua* substance“.

Spor mezi oběma mysliteli proběhl nejprve na úrovni základního zaměření první vědy o jsoucnu. Averroesův velký komentář k výkladu *Metafyziky Lambda* (*Met*. 1069a18–1072b16) je založený na překladu, kterým bagdádský křesťanský aristotelik Abú Bišr Mattá (asi †940) převedl do arabštiny komentář Alexandra Afrodisia. Originální Alexandrův komentář *Metafyziky* praví, že fyzika nemůže nahlížet principy božské a čistě intelektuální substance (ἡ δὲ νοητὴ καὶ θεία οὐσία οὐ τῆς φυσικῆς), protože to může pouze filosofie (ἀλλὰ τῆς προκειμένης φιλοσοφίας, *Alex.* *in Met*. 671.12‒13). Fyzik nemá náhled do principů takto dané substance (μὴ τῆς φυσικῆς εἶναι τὸ περὶ αὐτῆς θεωρεῖν, ibid. 671.13). Následující argumentace upřesňuje rozdíl mezi fyzikou a metafyzikou z hlediska prvních principů jsoucna. Pohyblivá substance zkoumaná fyzikou nemá společné principy, které by zahrnuly také úroveň intelektuální nehybné substance (οὐδαμῶς κατ' οὐδὲν ἡ αἰσθητὴ οὐσία κοινωνεῖ τῇ νοητῇ, ibid. 671.15). Pohyblivé substance poznávané smysly a nepohyblivá substance poznávaná pouze rozumem nemají žádný společný princip, který by mohla poznávat fyzika pohyblivých těles (οὐδέ ἐστί τις αὐταῖς ἀρχὴ κοινή, οὐκ ἂν εἴη τῆς φυσικῆς, ibid. 671.16). Alexander z toho vyvozuje, že obě vědy je třeba zásadně oddělit, což provedl Avicenna v projektu první vědy. První věda se stala v pojetí Alexandra a Avicenny absolutní vědou ve smyslu latinského *absolutum*, protože je oddělená od fyziky. Averroesův výklad sleduje Alexandrův komentář do klíčového bodu, kde Afrodisias radikálně odděluje zkoumání fyziky a metafyziky kvůli nesourodosti jejich principů. Tuto tezi Averroes zásadně kritizuje a odmítne metafyziku Alexandra a Avicenny. Aristoteles drží jednotu zkoumání první vědy o jsoucnu, protože *Metafyzika* *Lambda* začíná tam, kde *Fyzika* končí, totiž u zkoumání oddělené substance jako posledního zdroje pohybu. Uvedený citát *Metafyziky* XII.3 končí tím, že myšlení fyziky se musí zastavit v momentu, kdy přechází mimo pohyb, vznikání a zanikání přirozených těles (ἀνάγκη δὴ στῆναι, *Met*. 1070a4). Otázka je, zda toto zastavení dedukce směrem k prvnímu principu pohybu znamená zlom mezi fyzikou a metafyzikou (Alexander, neoplatonismus, Avicenna). Nebo zda představuje rozběh do myšlení první substance za fyzikou (Al-Fárábí, Averroes). Podle Averroese, jednota Aristotelem hledané metafyziky (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, Met.* 1003a33‒34) končí u substance jako posledního zdroje jednotného významu. Avicennova metafyzika našla podle Ibn Rušda smysl jsoucího v modelu analogie, jejímž původním zdrojem je Alexander Afrodisias.[[197]](#footnote-197) Bytí není genus, který by transcendoval substanci k nějaké formě falešné univocity dané analogicky. Averroes si udržuje v tomto klíčovém bodě kritický odstup od obou předchůdců, od Alexandra i od Avicenny. Střední komentář k *Metafyzice* (*Epitome*) kritizuje Avicennu za to, že bytí udělal nejvyšší rod a že směšuje zásadně rozdílné věci.[[198]](#footnote-198) Také velký komentář k *Metafyzice* výslovně odmítá zatmění jsoucna v metafyzice Avicenny. Komentář zmiňuje temnotu (*obscurity*), která zmýlila Avicennu.

„Je pochopitelné, že principy obou věd jsou různé. Tím myslím způsob, jak tyto vědy nazíráme, nikoliv jejich samotnou podstatu. Proto je Alexandrův komentář v tomto bodě velmi nejasný, pokud se nezavede tento způsob rozlišení. Tato nejasnost (*obscurity*) zmýlila Avicennu, jak bylo řečeno výše.“ [[199]](#footnote-199)

Kritická distinkce etablovaná Averroesem proti Alexandrovi se týká spojení *Fyziky* a *Metafyziky*. Eminentní antický vykladač Aristotela chápal jejich vztah disjunktivně. Averroesův *Velký komentář Metafyziky* vychází z jiného pojetí než Avicenna (*this obscurity that misled Ibn Sīnā*), a upřesňuje Alexandrovo pojetí (*unless one establishes this distinction*). Averroes tvrdí, že existuje jeden společný předmět první vědy (*two sciences are different... not in their being*), kterým je zkoumání tří druhů substance. Ibn Rušd mluví o trojím rozdělení reálné první substance: pohyblivé pomíjivé substance, pohyblivé věčné substance, nehybná substance jako první příčina pohybu. Monoteistický bůh poznaný skrze zjevení proroků existuje odděleně od poznání první filosofie. Metafyzika odpovídá v řádu přirozeného poznání pouze na otázku po prvních příčinách bytí substance. V řádu jsoucna existují materiální a nemateriální substance a nakonec i jedinečná oddělená nemateriální substance. Všechny tři substance reálně existují v řádu prvních substancí, jak je definuje spis *Kategorie*, tedy v jejich původní a reálně dané jednoduchosti (kap. 1.3). Oddělená první substance má jedinečné vlastní bytí a přitom je zdrojem pohybu pro ostatní podřazené sféry. Na tuto první oddělenou a nehybnou substanci danou *per prius* jsou možné dva různé náhledy proto, že existují dva různé vědecké pohledy na bytí první substance (*two sciences are different... in the manner one envisages them only*). První pohled na nehybnou nemateriální substanci dává fyzika a druhý metafyzika. Fyzika zkoumá první oddělenou substanci z hlediska kauzality jako první příčinu kosmického pohybu, vznikání a zanikání. Metafyzika definuje tuto první substanci z hlediska prvních principů poznání a bytí jsoucna. Tato jednota předmětu zkoumání první vědy umožňuje dvojí náhled na každou první substanci z hlediska pohybu (fyzika) a z hlediska prvních principů (metafyzika). První věda zkoumající reálnou jednotu první substance existuje proto, že její zkoumání vychází z fyziky reálných těles. Proto je metafyzika aristotelskou první vědou podle vědecké metodiky *Druhých analytik*, a ne v aktu avicennistické spekulace dané mystickým náhledem na amfibolní vlastnosti jsoucna. Proto se tyto vědy nemohou lišit principiálně, jak to mylně postuloval Avicenna a jak to nedomyslel Alexander. Oba myslitelé jsou kritizováni za to, že zatemnili vztah myšlení k první substanci. Komentátor završuje část Al-Fárábího projektu metafyziky, kterou již obsahuje Al-Fárábího spis *De ortu scientiarum* (kap. 2.1). Máme jednu věčnou, oddělenou a nehybnou substanci, kterou zkoumá jak poslední osmá kniha *Fyziky*, tak *Metafyzika* Z, H a pochopitelně kniha *Lambda*. Averroes zkoumá první substanci nejprve ve fyzice a poté i skrze metafyziku. Avicenna naopak oddělil první vědu od fyziky a tím ztratil její vědecký charakter daný zakládajícím významem reálné první substance. Avicennova denudace směšuje koncept substance jako genus s existencí jedinečné jednotliviny. Jsoucno třetího druhu vzniklo tím, že Avicenna spojil kategoriální predikaci *per prius* pro substanci a predikaci *per posterius* pro její akcidenty, a navíc vytvořil falešnou analogickou jednotu bytí. Universální esence a jedinečné bytí reálné věci se pojilo do čistého bytí jsoucna jako „*hoc esse tantum*“. Výsledkem těchto fundamentálních omylů je podle Averroese obskurní metafyzika, která nerespektuje základní principy aktuálního bytí substance v realitě a její potenciální a univerzální signifikaci v poznávajícím intelektu. Ibn Rušd etabloval v plné síle aristotelský metafyzický dativ , který Druhý mistr respektoval v nedostatečné míře. Averroes jasně konstatuje, že za druhou substancí existuje pouze pluralita spekulativních významů, kde už nelze kategoriálně predikovat jednotu jsoucna v modu univocity. Jednotu bytí za substancí lze chápat buď čistě homonymicky nebo nanejvýš analogicky. Neexistuje univocita na úrovni transcendentální predikace *per prius*. Proto nelze zkoumat nikoliv jsoucno v jeho genericky pojaté jsoucnosti (*ens inquantum ens*) jako to mylně tvrdí Avicennova metafyzika. Bytí reálné substance jako zdroje kosmického pohybu odkazuje na první principy metafyziky hledané v rámci vědeckého důkazu založeného na reálné kauzalitě fyzikálních těles. Proto je třeba zkoumat „substanci *qua* substanci“, jak to opakuje na mnoha místech Averroesův velký komentář *Metafyziky*. Citujme krátké shrnutí hlavního argumentu proti Avicennovi v latinském překladu velkého komentáře k *Metafyzice*. Latinský text je důležitý, protože generace sofisticky argumentujících *doctores Latini* měla tento text před očima, ale neměl pro ně žádný význam. Na rozdíl od tehdejších a dnešních modernistů škola prvního averroismu pochopila zásadní metafyzický omyl Avicenny. Komitace hypostázovaných esencí daných pouze v mysli není aristotelská predikace kategorií, která v modu impozice sledují nutnost metafyzického dativu.

„Avicenna se zásadně zmýlil (*peccavit multum*) v tom, že tvrdil, že jednota a existence znamenají dispozice přidané k esenci věci (*unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei*).“ [[200]](#footnote-200)

V čem je zásadní omyl Avicenny? Domníval se, že transcendentální či amfibolní určení jsoucna typu jednoho a bytí (*unum et ens*) představují vlastnosti bytí jsoucna jako takového, které lze libovolně přičítat každé reálně existující věci (*dispositiones additas essentiae rei*). Generická jednota je oddělena od kriticky zkoumané metafyzické jednoty. Ta je daná skrze aristotelskou shodu první a druhé substance. Tak zvaná „věc“ (*res*) Avicenny je definovaná jako jsoucno třetího druhu, protože získala kategoriální určení jsoucna pomocí hypostázované komitace. Tyto elementární vlastnosti vztažené k samotnému bytí věci (*essentia rei*) se predikují novému jsoucnu, které není ani první ani druhou substancí. To je možné jen v případě zavedení substance třetího druhu (kap. 1.3.1). Tento postup jsme analyzovali v metafyzice Avicenny na příkladu univoční komitace minimálního intencionálního bytí (*esse diminutum,* kap. 2.3.3). Kritizovaný omyl zopakují představitelé školy *Nominales* a později i modernisté ze školy druhého averroismu. Predikace univerzálních pojmů do aktuálně dané první substance je z hlediska spisu *Kategorie* naprosto nepřijatelná. První substance má hyparchickou funkci pro kategorickou predikaci právě proto, že je absolutně jednoduchá a je daná aktuálně, *simpliciter* a *per se*. Reálná věc nemůže přijmout žádná univerzální určení. První substance zakládá svou aktualitou kategoriální predikaci skrze kauzální působení na smysly a na intelekt v modu metafyzického dativu (kap. 1.3). Substance se v pojetí Avicenny stala konglomerátem individuálních a univerzálních určení třetího druhu. Predikace vzhledem k takto danému *tertium ens* zakládá poslední stupeň jednoty.[[201]](#footnote-201) Averroes přesně vidí základní metafyzický omyl Avicenny, který vyjadřuje termín *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, kap. 3.1.1) a který završí Scotus v nové metafyzice. Neoplatonská filosofie vytvořila nikoliv metafyzickou, ale pouze logickou či esenciální jednotu bytí jsoucna. Postmoderna zopakovala tento *Irrtum* v Suárezově verzi *metaphysica generalis* a následně v nihilistické verzi téže tragikomedie dané jako *Unified Science*. Averroes hájí proti Avicennovi teorii dvojí metody a jediné pravdy. Odděluje úroveň metafyzické abstrakce, která je nezbytná pro pojetí první vědy. Je to metafyzika substance *qua* substance založená na zkoumání pohyblivé substance ve fyzice. Metafyzika substance odporuje Avicennově mytopoetické metafyzice založené na logické abstrakci *ens inquantum ens*. Pojďme k historicky poslednímu představiteli prvního averroismu, který tento rozdíl mezi Avicennou a Averroesem přesně znal a citoval. William Ockham jménem kritické scholastiky cituje kanonické shrnutí Aristotelovy metafyziky podle Averroese proti tehdejším avicennistům na Oxfordu reprezentovaných modernistickou školou Dunse Scota.

„Je zřejmé, že první určení, kterému patří pojem 'jsoucno' v plné jednoduchosti a primárně je to, kterým se odpovídá na otázku: Co je toto nedělitelné, které evidentně existuje skrze sebe samo? A toto tázání je o první substanci.“ [[202]](#footnote-202)

První a základní určení jsoucna v modu *simpliciter et principaliter* je dáno pro substanci existující v realitě. Pouze a jedině jsoucno jako „toto zde“ plně odpovídá na otázku „*Quid est?*“, díky evidentní existenci aktuálního individua (*hoc individuum demonstratum*) dané skrze vlastní akt bytující jsoucnosti (*exsistens per se*). Znovu je ve hře zásadní spor Porfyria a neoplatoniků o statut nedělitelné první substance. Co do smyslu tento výrok odpovídá Averroesovu komentáři k *Met. VII*, který tvrdí toto.

„A když zkoumáme, co je jsoucno existující nedělitelně v realitě, pak na tuto otázku neexistuje žádná odpověď mimo existenci aktuální věci.“ [[203]](#footnote-203)

Podobnou tezi najdeme v centrální části Averroesova komentáře ke *Kategoriím*, kde se vykládá klíčová část hyparchické predikace *Cat*. 2a14‒16, kterou předtím komentoval Al-Fárábí. Komentátor stejně jako Druhý mistr zásadně trvá na rozdílu *secundum modum similitudinis* mezi první a druhou substancí.[[204]](#footnote-204) Impozice významu na druhou substanci by přestala existovat, kdyby zmizelo hyparchické bytí první substance. Adekvátní a proto kategoriální vztah první a druhé substance vzniká na úrovni poznání a je daný v modu kauzálně působícího metafyzického dativu. Protože je dán fenomén v realitě, pak může existovat jeho poznání v mysli. Vraťme se původnímu rozdělení první a druhé substance, které načrtnul Al-Fárábí jako základní program pro metafyzické zkoumání Západu. Klíčová citace Abunaserova komentáře *Kategorií* (*Cat*. 2a11–16) dostala v pojetí Averroesovy metafyziky nový smysl. Substance je definována v citátu predikací *per prius* a *per posterius* vztažené jinak k první a jinak ke druhé substanci. Averroes vyšetřuje substanci *qua* substanci a proto zkoumá Al-Fárábím hledané univerzální určení substance (*die allgemeinen Begriffe der Substanzen*, kap. 2.1). Averroes drží stejně jako Al-Fárábí klasické pojetí existující substance *per se* (kap. 2.1.1). Z hlediska Averroese znamená termín „vyšší“ v Al-Fárábího definici substance (*des Namens 'Substanz' würdiger als die Individuen*) jednoznačně naplnění linie *Phys*. VIII a rovněž *Met*. IV, VIII a XII. Od zkoumání pohyblivé substance (porušitelné, neporušitelné) přešla první věda ke zkoumání nehybné a zcela jedinečné substance, kterou může zkoumat jak fyzik, tak zejména metafyzik. Termín „vyšší substance“ neznamená oddělené bytí pojaté transcendentálně (*ens inquantum ens*) jako u Avicenny. Metafyzik má tu přednost, že je schopen zkoumat apodiktické principy první nemateriální substance, které fyzik pracující s materiálními substancemi pouze předpokládá. Averroes proto řadí metafyziku za fyzikou, ale jedna věda se nemůže obejít bez druhé. Tento postup je naprosto správný, protože se řídí základním významem spisu *Kategorie*. Geneze významu jde z první substance a přechází nejprve na species, tj. na fyziku, neboť species a fyzika stojí hned vedle první substance. Po správném provedení impozice kategorálního významu z reálného světa (*Fyzika VIII*) může reflexe začít na úrovni obecné supozice, což znamená zkoumání nejvyšších principů bytí jsoucna na úrovni rodu (*Metafyzika Gamma, Lambda*). Oba apodiktické mody zkoumání první substance mají jeden reálný předmět zkoumaný ze dvou stran. Specifickou impozici významu zajišťuje fyzika, generickou supozici významu zajišťuje metafyzika. Nyní je jasné, proč se metafyzika neobejde bez fyziky a v čem se zásadně mýlili Alexander a Avicenna. Navrhli zcela nerealistickou metafyziku moderny. Metafyzika Averroese ve smyslu „substance *qua* substance“ a metafyzika Avicenny ve smyslu „*ens inquantum ens“* jsou dva naprosto odlišné projekty první vědy, která pojednávají poslední jednotu jsoucna. Proto označujeme Averroesovo pojetí první vědy termínem „meta-fyzika“. Tento název původně použil Andronikos z Rhodu pro zařazení Aristotelových spisů věnovaných hledání první vědy o substanci. Avicennova „metafyzika“ se stala simulákrem „meta-fyziky“ Averroese. Rozdělovník symbolizuje archaickou sémantiku v modu apollinského spojení s počátkem (*Anfang*) aristotelské metafyziky (*sýmbolon*). Symbolika ukazuje na skryté působení Múz, které poznamenaly začátek (*Beginn*) moderní metafyziky skrze působení pohyně Pomsty (kap. 1.2). Poznání v modu adekvace jde od reálné první substance nasvícením zepředu směrem ke kategoriálně predikované druhé substanci. Proto *Velký komentář k De anima* (CMDA) zdůrazňuje, že musí existovat alespoň jeden skutečně myslící člověk, aby byla zajištěna existence hmotného intelektu jako univerzálního druhu. V tomto případě se existence filosofie jako obecné vědy uskutečňuje impozicí smyslu od skutečně existujícího myšlení. Tato shoda se skutečností zajišťuje deduktivní důkaz univerzálně daného intelektu (kap. 2.4.3).

Co tedy zmýlilo Avicennu a způsobilo, že jeho projekt metafyziky je zásadně chybný? Zásadní argumentaci proti Avicennovi najdeme ve *Velkém komentáři k Metafyzice*, který jsme citovali výše. Závěr citace zmiňuje temnotu či nejasnost (*obscurity*), která zmýlila Avicennu. Averroes napadá oddělení fyziky od metafyziky, protože Avicenna nepochopil původní architekturu Aristotelova myšlení. Avicenna anuluje metafyzickou aspiraci *Fyziky* VIII tvrzením z *Metafyziky*, že je nemožné ve speciální vědě dokázat první principy. Vznikl by nekonečný regres a tím by padla samotná možnost vědeckého důkazu.[[205]](#footnote-205) Averroes souhlasí s Alexandrovou a Avicennovou argumentací, že studium pohybu patří do smyslově podmíněného poznání, na rozdíl od rozumově dané první vědy. Podřízený statut fyziky však není důvod k tomu, aby byla vyřazena z nároku na první vědu, protože i fyzika zkoumá určité univerzální aspekty první substance, například kauzalitu. Averroes tvrdí, že tázání po první vědě nezačíná u abstraktních principů jsoucího jako jsoucího, ale rozborem existující substance.[[206]](#footnote-206) Metafyzika v návaznosti na fyziku hledá vědecky zdůvodněné principy substance a tím se stává první vědou. Znovu se vrací na scénu hermeneutická dráha náhledu (*Vor‑blickbahn*), tedy směr, odkud je nasvícen ontologický smysl jsoucna (*Bezugssinn*). Komentátor zakládá metafyziku od aktuální první substance jako aktuálního bytí jsoucna (substance *qua* substance). Avicenna vidí smysl jsoucna od logického konceptu generické jsoucnosti (*ens inquantum ens*). Averroesova pozice v tomto bodě naprosto jasně sleduje impozici významu danou skrze metafyzický dativ podle Aristotela (kap. 1.1). Proto kritizuje neoplatonský projekt a Avicennův metafyziky jako zásadně mylný. Nasvícením jsoucna zezadu se zatemnil projekt první vědy, protože Avicenna se dopustil několika zásadních chyb najednou. Opustil zkoumání substance, což je původní cíl první vědy.[[207]](#footnote-207) Zavedl hypostatickou hierachii jsoucího založenou na ekvivocitě významu „být“, čímž znejasnil zkoumání poslední jednoty jsoucna. Zkoumání metafyziky přestalo být apodiktické a vědecky kritické. Avicenna podobně jako Alexander oddělil studium fyziky a metafyziky, a tak zrušil jednotu první vědy. Averroes jasně vidí, že Avicenna nemá aristotelskou kategoriální identitu, která se váže na realitu první substance. Avicenna koncipuje identitu substance čistě logicky. V obou případech platí, že věta o identitě substance (A=A) je dána ve stejném smyslu. Ale identita logické substance a metafyzická ipseita druhé substance se od sebe zásadně liší v kategoriální predikaci. Hyparchický modus *qua* je daný nasvícením jsoucna zepředu od první substance, kde je kauzalita daná reálně. Logický modus *inquantum* je daný nasvícením zezadu od rodového významu. Pak je kauzalita daná pouze jako supozice v abstrahující mysli. Tyto dva náhledy na jsoucno nejsou slučitelné do jednoho *modus ponens*, protože smysl jsoucna není kladen ve stejné formě predikace. Metafyzická predikace stojí na impozici významu od první substance, logická predikace pracuje se supozicí významu od druhé substance. Epochální pochybení (*Irrtum*) moderny je dáno v chybně koncipované verzi *modus ponens*, která zaměnila logickou predikaci za metafyzickou. Avicenna začal moderní bloudění metafyziky (*Irre*), které Averroes kategoricky odmítl. Logické myšlení modernistů stojí v tomto klíčovém bodě v rozporu s aristotelskou konstrukcí metafyziky jako první vědy o reálném jsoucnu. Spis *Metafyzika* vidí jako nemožné, že by zkoumání mohlo začít od celku jsoucna.[[208]](#footnote-208) Na platonské úrovni nejvyšších rodů daných pouze v mysli jsoucna nelze založit vědecký důkaz, který se zásadně opírá o kauzalitu reálných prvních substancí. První věda nemůže být založena na logické spekulaci. Na úrovni logické abstrakce nelze najít potřebnou metafyzickou jistotu prvních principů, které se musí vztahovat k aktuálně danému stavu světa. Podle citované pasáže knihy *Gamma* by došlo k nekonečnému regresu poznání.

Avicennova, Scotova a Descartova metafyzika vzala toto mylné *Gründung* první vědy postavené mimo realitu první substance jako základní program pro ustavení první vědy o jsoucnu. Moderna vyšla z obecného určení jsoucna v modu *ens inquantum ens*. Avicenna našel nový evidentní princip non-kontradikce sám v sobě, a ne v bytí reálné první substance (substance qua substance). Připomeňme Averroesovu dále citovanou klíčovou větu, že Avicenna začal metafyziku sám od sebe (*incepit quasi a se*, kap. 2.4.4). Tím vznikla metafyzika jako moderní *epistéme*, která dělí a poznává jsoucna třetího druhu a jen sekundárně ověřuje jejich kontingentní existenci v realitě. Tento fatální obrat *Modernorum* na latinském Západě analyzují pasáže věnované rozboru *Oxfordian Fallacy*. Poslední hledání jednoty začíná ve *Fyzice*, jak nazval Andronikos z Rhodu spisy Aristotela věnované tomuto zkoumání. Metafyzika hledá první principy jsoucna ve vědě za fyzikou (*tá metá tá physiká*) v závislosti na zkoumání nepohyblivé nemateriální substance. Klasická metafyzika sleduje cestu metafyzického dativu v modu adekvace první a druhé substance. První věda je vázaná principem reality, proto nemá absolutní pravdu jako moderní logika, která je principiálně oddělená od reality v modu *absolute*. Moderna může být vůči realitě paranoická a přitom myslí logicky správně, což se nemůže stát v pojetí pravdy podle klasické metafyziky. Averroes tvrdí, že zde tkví druhý omyl Avicenny, který vyplývá z jeho prvního omylu, tedy ze znehodnocení fyziky.[[209]](#footnote-209) Metafyziku lze založit apodikticky jako první vědu jen a pouze v návaznosti na fyzice. Ta zkoumá první principy bytí substance, jako je kauzalita a pohyb. Reálná substance je primární a existuje *per se*. Nekonečný regres v první vědě neexistuje, protože kniha *Lambda* zkoumá principy vzhledem k oddělené nemateriální první substanci Nehybného hybatele. První principy jsoucna existují proto, že existuje aktuální bytí první substance. Při správně provedené adekvaci bytí a myšlení pochopitelně nemůže dojít k žádnému nekonečnému regresu. Metafyzika musí najít formu predikace, která na úrovni druhé substance odpovídá existenci první substance. Univerzální principy se týkají jedné reálné materiální či nemateriální substance, ale patří do dvou různých věd. Obě pojetí vycházejí z primátu první substance, která určuje myšlení a poznání dvojím způsobem. Fyzika *a posteriori* předpokládá a pracuje s tím, že existují *a priori* dané první principy substance. Ty dokazuje metafyzik apodiktickým způsobem, tj. rozborem nehybné a nemateriální substance jako ultimativního zdroje kosmického pohybu.[[210]](#footnote-210) Averroes výslovně poznamenává, že toto zanedbání architektonické výstavby vědeckého důkazu od fyziky k metafyzice tvoří základní nejasnost u Alexandra a uvedlo Avicennu v principiální omyl.

„Alexander snad myslí tento bod, když říká, že znalec metafyziky vysvětluje, co jsou principy první substance, ale že přírodní filosof nemůže postulovat tento druh tázání, a vlastně ho ani nepotřebuje. Možná tím myslí, že přírodní filosof zkoumá, jaké jsou principy substance podrobené vzniku a zániku podle přiměřené metody, tedy podle nejbližších principů. Proto prohlašuje, že nehybná substance je princip pohyblivé substance. Takto je třeba chápat jeho slova, jinak jsou velmi nejasná. Toto uvedlo Avicennu v omyl.“ [[211]](#footnote-211)

Substance reálně existují a to ve třech základních rodech (substance materiální, nemateriální, oddělená a immobilní první substance). Proto je možné jejich vědecké zkoumání jak ve fyzice, tak v metafyzice. Predikace bytí jako rodu postaveného mimo substanci je podle Aristolela pouze homonymická. Začít zkoumání jednoty jsoucna tímto způsobem znamená, že poznání skončí v nekonečném regresu, což citovaný passus *Metafyziky* IV.4 výslovně zapovídá. Hledaná první věda skutečné jednoty jsoucího nemůže stát na pochybné univocitě postavené mimo kategoriální význam existujících substancí. Fyzik dokazuje, že separovaná nehybná substance je principem pohybu pro všechny porušitelné i neporušitelné substance. Metafyzik hledá principy substance *qua* substance mimo jiné i na základě vlastností nehybné a oddělené První substance. Pak v řádu pravdy existuje dvojí zkoumání aktuálně existující substance, kterou jinak zkoumá fyzika (substance v různorodém druhu pohybu, vznikání, zanikání, věčné trvání) a jinak metafyzika (substance *qua* substance). Averroes odmítl Avicennův chybný projekt metafyziky rozborem kategoriálních a rodových určení substance. Tuto negativní tezi doplnil pozitivní možností, jak spojit zkoumání substance *qua* substance do jednoty první vědy.[[212]](#footnote-212) Jeho postup přebírá Aristotelovo zkoumání příčin pohybu vedoucí až první příčině (*Phys*. VIII), které končí zkoumáním principů této nehybné substance (*Met*. XII). Z hlediska posloupnosti predikace *per prius* a *per posterius* platí, že fyzika má impozici významu od první substance.[[213]](#footnote-213) Akvinský postupoval stejným způsobem, protože měl v tomto bodě podobnou vizi metafyziky jako Averroes. Předlohu známých pěti cest (*quinque viae*) Akvinského najdeme v této citaci Averroesova velkého komentáře k Metafyzice.[[214]](#footnote-214) Termín „důkaz“ (dalā'il) později Siger a Akvinský definovali jako cestu (via) směrem k oddělené existenci boha, který se ukazuje apodiktickému myšlení v modu kauzality jako První hybatel. Vědecké poukazy na první nehybnou substanci, či cesty k ní, jsou založeny na různých pojetích pohybu a kauzality, kterou původně známe z fyziky reálných těles. Tuto kauzalitu je ovšem třeba chápat v rámci predikace per posterius vztažené k oddělené boží substanci, kterou můžeme v modu metafyziky nahlížet pouze nepřímo. Zkoumání per prius vztažené k principům první substance provádí kniha Lambda v části věnované Nehybnému hybateli. Typ důkazů daných skrze fyziku má apodiktickou platnost i v metafyzice, protože existence prvních principů jakékoliv vědy je nedokazatelná. Proto fyzika předchází metafyziku a pak přechází v metafyziku. Fyzika a metafyzika se doplňují, protože predikace per prius a per posterius má různou podobu pravdivosti vztažené k reálné věci existující mimo poznání. Induktivní zkoumání jde směrem od pohyblivé substance k nepohyblivé substanci za fyzikou. Deduktivní zkoumání principů substance začíná v metafyzice, která hledá primární určení substance jako takové (substance qua substance) a pracuje s nimi jako apodiktickými principy. Averroes zavedl epochální rozdíl v modu metafyzického *Bildung* mezi klasickou *paideía* a moderní *apaideusía (Met*. 1006a6), která nepotřebuje impozici významu z reality první substance (kap. 1.2). Averroesův přístup k metafyzice shrnuje tato věta *Druhých Analytik*: „Zkoumat, čím věc je, a přitom nevědět, zda vůbec existuje, to není vůbec žádné zkoumání“ (τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστι μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μηδὲν ζητεῖν ἐστιν, Anal. Post. 93a26–27). Komentátorova kritika Avicenny ukazuje moderní *Lichtung* západní metafyziky. Zatměním první substance došlo k epochální *Irre* moderny, která založila první vědu zásadně chybným způsobem.

Komentátor považuje Avicennovu metafyziku za omyl myšlení. Proto nemůže přijat jeho teorii pravdy jako intelektuální asimilace a iluminace (kap. 2.3.3). Identitární teorie pravdy vzniká v diakosmu objektivních forem a skládá dohromady jsoucna třetího druhu. Avicenna nasvěcuje celek jsoucna z principů, které stojí za první substancí. Averroes trvá na tom, že metafyzika musí hledat reálnou jednotu jsoucna na úrovni kategoriálních výpovědí o prvních hyparchických substancích. Oba zakladatelé západní metafyziky vycházejí z poodkrytosti metafyzického jsoucna (*alétheia*), které Západu předal Al-Fárábí. Určení metafyziky směrem od první substance determinuje adekvační teorii pravdy, která se zásadně liší od Avicennova postupu. Západ zná Averroesovu definici pravdy mnohem později než Avicennovu. Zdroj je v Averroesově díle *Tahāfut al-Tahāfut* (*Destructio Destructionum,* Venetia 1492), kterým korigoval Al-Ghazálího spis *Tahāfut al-Falāsifah* o omylech filosofů*.*[[215]](#footnote-215) Teorie pravdy podle Averroese je formálně stejná jako v *Liber de Philosophia prima* I.8 od Avicenny. Hermeneutika ale musí sledovat Heideggerův způsob, „jak“ (*Wie*) je dána adekvace myšlení a věci. Smysl pravdy na úrovni *Bezugssinn* a *Vollzugssinn* (kap. 1) se zásadně liší od Avicenny. Averroes bere naprosto vážně fakt, že podle výše citované pasáže *Metafyziky* (kap. 2.1) je pravda v myšlení, a ne ve věci. Substance existuje, proto můžeme pravdivě poznat a vědecky predikovat její kauzální působení a pohyb. Jednota substance je prvním rodem v řádu univoční predikace jsoucího a prvním kategoriálním určením akcidentů. Proto je možné i metafyzické určení takto predikované substance dané apodikticky. Avicennova definice pravdy jde přesně opačně, tedy od intelektu k reálné věci (kap. 2.3.2). Hermeneutika objektivity sleduje dvě zásadně odlišné dráhy náhledu (*Vor-blickbahn*) na definici pravdy, protože metafyzika není logika. Pak existuje ve formálně stejné identitní definici pravdy zásadní rozdíl mezi primátu singulárního jsoucna (Porfýrovo *individuum*) a primátem aktuální první substance (Aristotelova *ousía*). Určení jsoucna vychází z reálného světa a směřuje klasickou metafyziku do trajektorie porozumění v modu *qua*. Tuto cestu určuje *dativus metaphysicus* prostřednictvím aktuální donace porozumění (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*), která je konstruována na základě aktuální kauzality jsoucna (τό τί, *qua*). Klasická metafyzika zná tuto hyparchickou perspektivu porozumění skrze termín *modus essendi*. V klasické metafyzice vzniká určení významu na základě aktuálnosti reálného světa skrze primární trajektorii vidění v modu *qua*. Ve druhé fázi následuje obecné a potenciální poznání intelektu v modu *inquantum*. Klasická metafyzika pojmenovává tuto logickou perspektivu chápání termínem *modus cognoscendi*. Impozice metafyzického smyslu jsoucna v hyparchickém modu *ipse* není totéž jako supozice logického významu pojmu v modu *idem*. První věda musí hledat jednotu na základě reálné existence jsoucna a nestačí jí abstrakce celku založená na logické identitě. Taková identita předpokládá abstrakci na druhou. Hermeneutika považuje Averroesovo a Avicennovo pojetí pravdy za naprosto neslučitelné. Oba myslitelé mají zásadně odlišnou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) na smysl jsoucna. Pravdivost podle Averroese vzniká v mysli na úrovni pojmového souzení a tento druh univerzální signifikace je závislý na existenci první substance. Determinace pravdy jde od reality přes smysly k pojmu. Averroésův komentář k *Metafyzice* ukazuje na sekundární postavení pravdy vůči existující první substanci.

„Pravda a omyl není ve věcech, stejně jako dobro a zlo, kdy pravda je jako dobro a omyl jako zlo; ale jsou v poznání.“ [[216]](#footnote-216)

Na rozdíl od Avicenny tvoří *intellectus possibilis* zásadní podmínku pro adekvaci mezi realitou a myšlením, viz následující kapitoly. Následně běží zkoumání jsoucna jako pravdivého podle druhého postupu *Metafyziky* (*Met*. 1027b30–31). První věda zkoumá existující první substanci a omyl a pravda vznikají až v mysli. Avicenna tvrdil podle Alexandra, že fyzika nemůže nahlédnout do prvních principů substance. Proto bere pravdu jako základní určení samotného jsoucna podle výše citované pasáže *Metafyziky* VI.2 (kap. 2.4). Avicenna tvrdí, že žádná věda nemůže dokázat své vlastní principy. Proto je metafyzika první vědou oddělenou od ostatních způsobů zkoumání v modu *ens* *inquantum ens*. Averroes naopak bez zkoumání fyziky nemůže metafyziku vůbec založit, protože první věda o reálné substanci by neměla žádné apodikticky a kauzálně dané předpoklady a principy, na nichž by mohla stavět. Metafyziku je možné budovat pouze v perspektivě náhledu daného skrze náhled substance *qua* substance. Reálná substance je jednotná jako absolutně jednoduchá první substance podle *Cat*. 2a11–16. Ale existují dva druhy náhledu pro její zkoumání. Metafyzikavypovídá *per prius* o principech substance, fyzika *per posterius* zkoumá její pohyb a kauzalitu. Bytí první substance tvoří základní příčinu jednoty. Pak existují dva pohledy z hlediska hyparchické signifikace (*impositio*) dané jinak pro fyziku a jinak pro metafyziku. Dvojí smysl první substance zůstává zachován, protože máme jeden předmět zkoumání, tedy jednoduchou první substanci ve třech rodech (materiální, nemateriální, zcela oddělená nemateriální). Impozice substance se ve fyzice a v metafyzice se liší z hlediska zkoumající vědy, protože jde o dva rodově odlišné náhledy na smysl první substance. Jednou je jejím kategoriálně predikovaným rodem obor fyzikálních vlastností na úrovni tělesa a jindy její poslední metafyzické principy na úrovni oddělené substance. Úvodní citát věnovaný Alexandrově komentáři *Metafyziky* zdůraznil, že fyzika i metafyzika pojednávají první substanci. Principy obou věd jsou různé, ale mají stejný předmět zkoumání, tedy bytí první substance. Protože poznání začíná u smyslů, fundamentální pohled na jsoucno zakládá dvojí predikaci, kterou známe z rozboru spisu *Kategorie* (kap. 1.3). Nejprve vzniká poznání *per prius* pohyblivých substancí (porušitelných a neporušitelných), pak následuje metafyzické vyšetřování *per posterius* čistě intelektuálních principů první nemateriální, neporušitelné a nehybné substance. Tuto cestu jasně indikuje postup zkoumání v knize *Lambda*, která začíná smyslovou substancí a končí zkoumáním Nehybného Hybatele. Také důležitá pasáž v *Metafyzice* VI.1 jasně určuje pořadí obou věd vzhledem k jednotě poznání. Metafyzika nehybné substance zakládá poslední hyparchickou rovinu zkoumání jednoty jsoucího.[[217]](#footnote-217) Averroes vykládá metafyzické určení substance (ὄντος ᾗ ὂν, substance qua substance) v aristotelském existenciálním modu *qua*, a nikoliv v neoplatonském modu generické a analogické podobnosti (*inquantum*) jako to dělají modernisté. Tautologický omyl Avicenny (viz citované ὂν ταύτης) byl a je naprosto evidentní pro kritické aristoteliky. Logická identita substance v modu *inquantum* není metafyzická ipseita v modu *qua*. Avicenna neprovedl apodiktické zkoumání prvních principů substance jako substance. Navíc zaměnil formální zkoumání principů abstraktně pojatého pojmu jsoucna za reálnou existenci substance.

Tento zásadní rozdíl v pojetí první substance se týká i definice osoby. Brilantní aristotelik Siger z Brabantu jasně definoval metafyzickou jednotu osoby jako první substance podle principu aristotelské metafyziky (OBJ III, kap. 4.4.1). Siger definoval jednotu osoby proti moderním avicennistům a proti semiaverroistům (Albert Veliký, Tomáš Akvinský) v modu *qua* (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, *De generatione animalium* 736b12). Avicenna a moderní metafyzika uvěřila ve všemocnou sílu formální supozice. Proto mysticky či později objektivně nazírají mytopoetický celek bytí, místo aby šli cestou metafyzické impozice významu od reálné kauzality první substance. Zmatek v impozici a supozici substance způsobil destrukci metafyziky u Avicenny. Tato kritika je vidět už v jeho stručném komentáři k *Metafyzice* psaném kolem 1180–86. Odmítnutí současníků jako byl Avicenna je spojeno s kritikou *tertium ens*. Spor s modernisty se týkal neoplatonského statutu tělesa. Averroes odmítl neoplatonský primát matematiky stejně jako Al-Fárábí (kap. 2.1.2). Matematika je založena na mentální abstrakci a její předmět je pouhá druhá intence, na rozdíl od samostatně existujících substancí.[[218]](#footnote-218) Dílo *Epitome* výslovně odmítá Simplikiovu tezi, že by existovaly nějaké primární kvality jako rozsažnost a tělesnost nezávisle na složenině formy a látky (kap. 1.3.3). Omyl se týká také určení primární materie, která dostává aktuální formu skrze aritmetické poměry a geometrické figury. Podle výše uvedené teze Avicenny podané v komentáři *Tafsír* existují objektivně-fyzikální vlastnosti tělesa v modu jsoucího jako jsoucího. Tyto hypostázované vlastnosti pak lze v modu komitace přičítat každé reálně existující věci (*dispositiones additas essentiae rei,* kap. 2.3.2). Předešlá kapitola ukázala, že toto mentální určení jsoucna stačilo Avicennovi na definici minimální porce jsoucnosti, která určuje identitu každé možné substance. Avicenna udělal z tělesnosti a z rozsažnosti zvláštní kvazi-formu, která přímo určuje *materia prima*. Toto určení *materia prima* skrze formální princip „Omezené‒Neomezené“ se poprvé objevuje u Jamblicha (kap. 1.3.1). Averroes bere za svou kritiku neoplatoniků podle aristotelika Alexandra Afrodisia, který váže jakoukoliv aktuální materii jedině na existující těleso. Spis *Epitome* považuje Porfyria za pravdivého vykladače druhé substance v univerzálním modu podle hyparchické predikace *Cat*. 2a14–15 (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, kap. 1.3). Výklad *Kategorií* podle Porfýria se proto odlišuje od pozdějšího vývoje neoplatonských vykladačů založeném na metafyzice *tertium ens*.[[219]](#footnote-219) Citovaná pasáž kritizuje Avicennovu definici tělesa založenou pouze formálně, tedy bez ohledu na existenci aktuálního materiálního tělesa. Pro Averroese jsou podobné definice pouhou dialektickou hru se slovy na úrovni paronymie. To odpovídá Aristotelovu pojetí univerzálií postavených mimo kategoriální predikaci. Citovali jsme úvodní pasáž *Kategorií*, která chápe bělobu člověka a koně pouze jako nominální rozdíl mezi slovy, který neumožňuje kvůli odlišné substanci žádnou společnou predikaci (*Cat*. 1a12). Averroes četl spis *Kategorie* aristotelsky, nikoliv neoplatonsky nebo moderně. Tvrdí, že bez reálné substance není možná kategoriální predikace substance jako tělesa. Neoplatonské těleso jako Simplikiovo *tertium ens* je podle Averroese velký omyl. Následující citace z krátkého komentáře k *Metafyzice* kriticky shrnuje již podaný vývoj k abstraktnímu pojetí tělesa u Dexippa, Filopona a Simplikia. Tyto antické neoplatoniky Averroes přímo nejmenuje, ale výslovně k nim přidává Avicennu.[[220]](#footnote-220) Potvrzení této kritiky obsahuje Averroesův spis *De substantia orbis*, který rozlišuje mezi abstrakcí neoplatoniků a mezi skutečnou vědou podle *Druhých analytik* založenou na kauzalitě prvních substancí existujících v realitě. Matematická určení patří do logické formy abstrakce dané *per posterius* a v identitním modu *inquantum*. Proto je tato forma abstrakce oddělena od působení reálné substance v modu *qua*. Metafyzická abstrakce první vědy sleduje a působení reálně existující substance (*actus essendi*). Proto platí její určení hyparchické substance, které je skrze impozici kategoriálně dáno *per prius*. První věda nutně pojednává první substanci v metafyzickém modu *qua*. Metafyzika sleduje působení metafyzického dativua podle něj vytváří predikaci na základě *actus essendi* reálné věci. Metafyzická abstrakce proto determinuje všechny ostatní způsoby poznání a predikace, protože jako jediná sleduje časovou souslednost reálné kauzality.[[221]](#footnote-221) Použití analogické formy rozsažnosti je možné pouze sekundárně, protože jde o logickou či matematickou abstrakci od reálných vztahů mezi substancemi. Metafyzická predikace *per prius* je vztažená k první substanci. Všechna abstraktní určení substance, která zakládají neoplatonská určení kvazi-formy, jsou jen analogická určení daná *per posterius* v řádu matematické abstrakce. Jejich vztah ke skutečnosti nezahrnuje hyparchickou hodnotu impozice, která se ke skutečnosti vztahuje prostřednictvím vědeckého důkazu (*demonstratio*).

Averroes odmítá matematické entity, které získaly vlastnosti kvazi-substancí, jako je tomu u Avicenny.[[222]](#footnote-222) To by znamenalo, že substanční určení by existovala mimo první substanci jako platonské ideje. Spis *Epitome* výslovně odmítá Avicennovo pojetí rozsažnosti třetího druhu danou na základě neoplatonské definice tělesa třetího druhu (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*, kap. 2.3.2). Averroes odmítá všechna fyzikální určení jsoucna, která by fungovala mimo první substanci a predikovala by se v modu *per prius* vzhledem k nějaké kvazi-substanci.[[223]](#footnote-223) Taková kategoriální predikace založila paralelní diakosmos neoplatoniků. Predikace hypostázovaných vlastností podle Avicenny vedla na latinském Západě kolem 1240 k vytvoření prvního konceptu objektivního jsoucna. Averroes kritizuje neoplatoniky a avicennisty za určení tělesa třetího druhu a za predikaci „kvazi-fyzikálních“ vlastností daných v objektivním diakosmu Jamblicha a Simplikia. Následující citát odmítá vývoj moderny směrem k objektivitě.

„Jejich chyba byla v tom, že vzali tělesnost jako rodový význam. Proto ji považovali neporušitelnou nebo trvalou i jako akcident a její neporušitelnost vzali na úrovni samotné formy. Podle tohoto názoru je třeba chápat formaci první materie nejen skrze tělesné rozměry, ale také skrze řadu akcidentů, které nelze oddělit od první látky a která jsou univočně společná tělesům jako čistým formám.“ [[224]](#footnote-224)

První materie nemůže hrát úlohu nějaké kvazi-formy, jak to postulovali pozdní neoplatonikové, po nich Avicenna a pak latinská moderna. Avicenna přeskočil Aristotelovu *Fyziku* a našel apodiktické principy jsoucna v univerzálním určení jsoucího jako jsoucího. Proto postuluje *materia prima* jako čistou potenci a přitom z ní udělá kvazi-substrát, aby potenciální materie daná ve formě substance mohla přijmout obecná formální určení. Komentátor striktně odmítl vznik *tertium ens*. Viz následující pasáž, kde *Epitome* odmítá základní předpoklady *tertium ens*, tj. kvazi-těleso a kvazi-substanci podle Avicenny.[[225]](#footnote-225) Neexistuje kategoriální predikace jsoucna třetího druhu, ale pouze významy dané vzhledem k bytí reálné substance. Avicenna pracoval s formální a s finální kauzalitou na úrovni existence reálných substancí a tím zredukoval metafyziku na dialektiku. Transcendentální predikace objektivně nedělitelné substance a komitace hypostázovaných akcidentů není založena na hyparchickém vztahu k první substanci. Substrátem modernistů je abstraktní pojem jsoucna v modu logické supozice. Abstrakce na úrovni Avicennovy druhé intence není podle Averroese metafyzicky pravdivá. Supozičně postulovaná homonomie jsoucna zajišťuje pravdivost pouze na úrovni druhé (tj. logické) intence v modu *inquantum*. Tím vznikl chybný systém moderní metafyziky, která stojí na analogické jednotě objektivního jsoucna (*analogia entis*). Výklad metafyziky tvrdí v linii Ibn Ádího kritiky neoplatonského pojetí přirozenosti, že supozice esence na úrovni univerzality nemůže nahradit impozici kategoriálního významu vztaženou k realitě první substance (kap. 2.2). Analogická predikace existuje pouze v mysli a není dána v modu impozice skrze predikaci kategoriálních určení druhé substance. Spis *Epitome* jasně stanovuje rozdíl mezi první a druhou intencí na základě rozdílu mezi kategoriální a logickou predikací.[[226]](#footnote-226) Univerzália neexistují mimo mysl, proto na takto daných určeních jsoucna nelze založit metafyziku jako vědu. Avicenna založil metafyziky právě tímto pochybným způsobem a proto je jeho projekt metafyziky zásadně chybný.

Komentáře k *Metafyzice* odmítají Avicennu jako chybujícího dialektika, který v žádném případě nedosahuje úrovně aristotelského teologa Al-Ghazálího.[[227]](#footnote-227) Dialektika je pro dokazování první vědy nepřijatelná, protože vědění prvních principů musí být postaveno na apodiktickém důkazu, jak jej postulují *Druhé Analytiky*. Apodiktický důkaz nehybné první substance, a tudíž i zkoumání jejích principů, je možné jedině za předpokladu, že existuje reálná první substance a že je predikována v obecných soudech skrze jedinečnou kauzalitu a pohyb v realitě. Existence Prvního hybatele je na základě pohybu dokázána už v Aristotelově *Fyzice*. Prvním důkazem je účinek materiální a efektivní kauzality. Bez ní by vůbec nebyla možná apodiktická konstrukce metafyziky v knize *Lambda*, kde je definována první věda. Avicennovi chybí impozice metafyzického významu z reality, proto je jeho metafyzika jeden velký omyl. Averroes definitivně překonává jak modernizovaný neoplatonismus Avicenny, tak i jeho dialekticky správnou, ale filosoficky nedostačující dialektiku Al-Ghazálího. Totéž stanovisko ohledně apodiktického statutu první vědy založené na studiu principů reálné substance přináší mnohem propracovaněji velký komentář k *Metafyzice* psaný někdy po roce 1190, který ke kritice Avicenny přidává i výše uvedenou kritiku Alexandra Afrodisia. Jádro kritiky je stejné jako v *Epitome*, ale velký komentář vytváří kompletní architekturu první vědy na základě apodiktického zkoumání. Avicennova dráha metafyzického náhledu pominula reálnou substanci a šla k abstrakci typu *ens simpliciter*. Jenže takto vytvořené univerzálie existují pouze v mysli a nikde jinde. Averroesův *Tafsír* to zdůrazňuje na mnoha místech, a navíc v přímé návaznosti na předcházející Averroesovy komentáře ke spisu *De anima*.[[228]](#footnote-228) Hermeneutika objektivity konstatuje, že Averroesovy rané komentáře k aristotelskému Korpusu zásadně odmítají klíčové ontologické předpoklady Avicennova pojetí objektivity, což potvrzuje CMDA i pro průběh poznání. Podívejme se na pasáž CMDA shrnující všechny základní principy určení jsoucna.

„Dále Aristoteles řekl: *Všechno, co je živým jsoucnem* atd. To znamená, že definice rodu a druhu pro něj nejsou definice univerzálně pojatých věcí, které by existovaly mimo lidskou duši (*existentium extra animam*). Jsou definicemi reálných věcí daných mimo intelekt, ale je to intelekt, který v těchto věcech produkuje univerzalitu (*qui agit in eis universalitatem*). Živá bytost pojatá univerzálně buď není vůbec ničím (*aut nichil est omnino*), nebo je její obecné bytí dáno až po bytí reálné věci (*esse eius est posterius*), pokud má vůbec univerzální jsoucno nějak existovat.“ [[229]](#footnote-229)

V realitě existují jen první substance a univerzália existují jen v lidské mysli, protože vznikají prací abstrahujícího intelektu. Závěrečná věta je zcela kategorická: buď univerzália neexistují vůbec, nebo jsou pouze v lidské mysli. Avicennou postulovaná existence univerzálií skrze objektivní predikaci danou v modu *per prius* není možná. V modu *per prius* jsou dány pouze první substance a všechno lidské porozumění je predikováno pouze v modu *per posterius* vzhledem k primální aktualitě prvních substancí. Avicenna rozbil podle Averroese jednotu metafyziky dvojím zásadním omylem. Pominul zkoumání první reálné substance a zrušil metafyziku jako vědu postavenou na fyzice. Oba tyto předpoklady první vědy správně postuloval Druhý mistr, proto se Komentátor považuje za jeho nástupce. Avicennova transcendentální predikace k abstraktnímu pojetí *ens inquantum ens* vytváří v lepším případě analogii a v horším případě pouhou homonymii jednoty jsoucího. Analogie nedělá vědu, ale exemplifikaci; homonymie vytváří už jen akademickou pohádku. Aristoteles jednoznačně odmítl obě formy predikace pro první vědu o substanci. Taková věda není vědeckým poznáním a nemá apodiktický důkaz, ale je neoplatonskou spekulací na způsob mytopoetiky dialogu *Timaios*. První vědu také není možné budovat na pouhé dialektice nejvyšších rodů bytí, jako to měl platonismus. Teorie poznání musí najít způsob originální recepce světa. To předpokládá založení „meta-fyziky“ na základě první substance a podle pravdy jako adekvace reality a myšlení. Gigantomachie mezi oběma mysliteli falsafy vedla na latinském Západě ve škole *Modernorum* k zatmění první substance v objektivně založené metafyzice. Heideggerův termín *Irre*, který se týká zatmění Bytí v Platónově metafyzice (*Seinsverlassenheit*), jsme interpretovali ve smyslu řecké tragédie pojaté božstvy Chaosu a Pomsty. Dosud však neexistuje úplný výklad, který by vysvětloval paranoidní a tragické bloudění (*Irre*) modernistů na Západě. Ale zatím chybí odpovídající výklad poznání, který by překonal omyl Modernistů daný úmyslným opomenutím aristotelské první substance (*Seinvergessenheit*). Volba objektivní formy první vědy byla vědomým aktem určité skupiny myslitelů Západu, kteří neviděli nebo nechtěli vidět omyl Avicennovy metafyziky. Hermeneutika vykládá dějinné působení moderní formy objektivity v jejím skrytém počátku (*Beginn*) skrze poodkrytost (*alétheia*) gigantomachie o substanci. Myšlení tehdejší moderny ustavilo postmodernu a nakonec současnou nihilistickou etapu myšlení. Hermeneutická archeologie musí najít zakládající událost (*Ereignis*), která zahájila bloudění modernistů ve falsafě (*Irre*) v modu objektivního omylu (*Irrtum*). Sofisté latinského Západu přebrali avicennistický náhled na genericky definované jsoucno i přes výslovnou kritiku aristotelské školy založené na Komentátorovi. Myslitele navazující na Avicennu nazval Averroes generickým termínem „současníci“ (*Moderni*). Po něm toto pojmenování přejali latinští znalci Averroese jako byli Albert Veliký a Roger Bacon pro novou školu avicennistů na latinském Západě.

### 2.4.2 Pravdivé poznání reality

Averroes pečlivým studiem Aristotela přišel k jedinému možnému závěru, který zásadně poznamenal spor o první formu objektivity. Je třeba zkoumat kauzální vztah daný jak na úrovni materiálních těles, tak i na úrovni čistých forem nemateriálních substancí kosmických inteligencí. První věda musí najít adekvátní formu predikace pro všechny existující první substance. Jediným kandidátem na tento typ adekvace myšlení a aktuální věci je metafyzická kategoriální predikace. Vztahuje se k existující první substanci, která se pravdivě poznává v apodiktickém zkoumání fyziky a metafyziky. Adekvační teorie pravdy vylučuje jak jsoucno třetího druhu tak ontoteologickou strukturu metafyziky. Odmítnutím neoplatonského pojetí metafyziky reprezentované Avicennou vznikla ve falsafě nová gigantomachie o substanci, kterou zopakoval latinský Západ. Averroes provedl novou syntézu metafyziky podle primátu první substance, kterou do jisté míry obhajoval Al-Fárábí. Modus *per prius* sleduje cestu metafyzického dativu, v němž je impozice dána od hyparchicky dané první substance. Poslední aktuální substancí tohoto typu je Nehybný Hybatel oddělený svou exkluzívní existencí od první sféry kosmických inteligencí. Tato forma kategoriální predikace odmítla analogický a dialektický model Avicennovy ontoteologie. Dráha náhledu na celek jsoucna začíná u materiální první substance a končí u nemateriální první substance. Averroes vidí jednotu jdoucna skrze spojení *Fyziky* VIII a *Metafyziky* XII, protože hledal první principy existující substance. Tento definitivní rozchod s oběma metafyzikami falsafy (Alfarabius, Avicenna) popsala předešlá kapitola v rozdílu dvou náhledů na poslední cíl metafyziky. Impozice Averroese běží v modu substance *qua* substance a supozice Avicenny naopak v modu *ens inquantum ens*. Pro aristotelskou predikaci platí, že impozice není supozice a logické jsoucno není metafyzická substance. Adekvace jde nejprve k fyzikálně zkoumané první substanci a pak k metafyzickým principům této substance. Nehybný hybatel představuje v nové jednotě *ad unum* poslední instanci aristotelského principu *ex inmediatis* (kap. 1.3). Tento princip definuje adekvační modus pravdy v *Kategoriích*, protože sleduje kauzalitu určenou metafyzickým dativem na rovině univerzality (*quidditas,* kap. 1.1). Reprezentace kauzality ve středním členu demonstrativního vědeckého soudu je dána v univerzálním modu *per prius*. Reálná kauzalita první substance je respektována v maximální míře.

Averroes začíná epochu velkých komentářů k aristotelskému Korpusu dílem, které navrhlo nový způsob poznání podle nově vyložené filosofie Aristotela. Nový výklad *De anima* se vrátil k původní metafyzické a kategoriální formě metafyzického dativu. Poznání světa v lidském intelektu musí být v souladu s tímto celkovým zaměřením Averroesovy metafyziky. Komentátor odmítl jak Alexandrovu disjunkci mezi fyzikou a metafyzikou, tak i Avicennův abstraktní přístup postavený mimo existující substanci. Oba přístupy se zakládají na jednom zásadním omylu daném z hlediska poznání. Moderní Alexandrovci rozdělili realitu na smyslovou (fyzika) a na intelektuální (metafyzika) a tímto fundamentálním omylem nechali padnout jednotu první vědy. Averroesův krátký komentář k *Metafyzice* (*Epitomé*) zásadně odmítl Avicennovu metafyziku jako neoplatónskou konstrukci (kap. 2.4.1). Předešlé kapitoly ukázaly, že objektivní náhled na jsoucno vznikl v intelektuálním prostředí neoplatonské nauky o darovaném intelektu (*intellectus adeptus*). Tento epochálně nový pohled přebral Avicenna od neoplatoniků z Al-Kindího školy a také od Al-Fárábího. Vytvořil přímé poznání minimálního jsoucna, protože moderní substance daná jako objektivní *individuum* stojí mimo smyslovou zkušenost (kap. 2.3.2). Avicenna radikalizoval původní Al-Fárábího schéma dané v díle *De intellectu et intellecto* podle dichotomického Alexandrova výkladu *De anima*. Metafyzika Alexandra a Avicenny se oddělila od fyziky. Mytopoetika nových iluminátů už nepotřebuje kategoriální impozici danou nasvícením jsoucna směrem od první substance, aby byla pravdivá. Averroes na konci období středních komentářů ke Korpusu jasně viděl, že metafyzika modernistů je založena na vykonstruované substanci jako *individuum*. Ve druhém a logicky nutném kroku došlo k dichotomii poznání. Rozdělená fyzika a metafyzika stojí na odděleném smyslovém a inteligibilním poznání. Destrukce jednotné výstavby fyziky a metafyziky způsobila, že úkon poznání dostal dichotomický charakter podle modernistické verze rozdělené první vědy. Poznání čistých inteligibilních forem běží skrze darovaný intelekt nasvícený zezadu (*intellectus adeptus*). Proto moderní poznání nepotřebuje smyslově vnímanou realitu. Nasvícení objektivního jsoucna je dáno u Avicenny skrze oddělený *intellectus agens* (kap. 2.3.1). Moderní mytopoetika odmítla kauzalitu aristotelského myšlení, které adekvátně následuje dění dané v realitě. Metafyzik určuje působení prvních substancí a jejich univerzální smysl. Nová metafyzika dostala jako ontoteologický základ (*Grund*) mytopoetické *tertium ens*. Algazel vyvodil z ontoteologie modernistů správný závěr, že jejich mytopoetický bůh musí nutně zemřít, protože nikdy neexistoval (kap. 2.3.3). Neoplatonská podoba abstrakce (*denudatio*) určuje ontologickou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*), která založila západní objektivitu. Zavedení této moderní formy abstrakce jsme vyložili u Alfarábího a Avicenny. Averroes naopak staví metafyziku na apodiktickém poznání prvních principů reálné substance. Jeho verze první vědy spojuje poslední knihu *Fyziky* a *Metafyziku Lambda*. První věda zkoumající určení první substance za fyzikou odmítá každou projekci *tertium ens* do metafyziky. Jsoucno třetího druhu nemá v první vědě o reálné substanci žádnou možnost, jak by mohlo existovat. Není první substancí existující reálně, proto nemá pravdivý způsob metafyzické manifestace. Nejde pravdivě udělat adekvaci myšlení k tomu, co aktuálně neexistuje. Jsoucno třetího druhu postrádá metafyzickou pravdu, která je dána shodou myšlení s tím, co skutečně existuje. Averroesova „meta-fyzika“ založená na primátu první substance odmítla přímý náhled do esenciality první substance. Tento intuitivní náhled postihuje bytí univerzální substance dané pouze v mysli. Univerzální koncept kauzality v logickém modu *idem* není totéž, co reálné působení kauzality v modu *ipse*. Identita logické substance není její metafyzická ipseita, což mylně předpokládá *modus ponens* modernistů. Moderně chybí kauzální působení metafyzického dativu na myšlení. Tím zmizelo pojetí pravdy jako adekvace substančního bytí a myšlení. Substance je složena z materie a formy, s výjimkou existence Prvního hybatele, který bytuje jako čistý akt myšlení a bytí. Každý konstrukt poznání daný mimo reálnou substanci neguje původní aristotelský smysl univoční signifikace a kategorizace založené vztahem k první substanci. Místo reálné jednoty jsoucna dané v substanci staví Avicenna mytopoetickou jednotu genericky a logicky definovaného jsoucna. Taková jednota je podle Averroese daná nanejvýš analogicky. Aristotelikové respektující metafyzický dativ nemohou vytvářet minimální existenci věci v boží mysli, jako to měl Avicenna a po něm škola druhého averroismu na latinském Západě. Myšlení je společné všem lidem na základě jejich přirozeně daného intelektuálního poznání determinovaného reálným stavem světa. Averroesův výklad *De anima* odmítl spekulace modernistických vykladačů. Neexistuje jeden intelekt jako jsoucno třetího druhu, které je ekvivočně vlastní všem lidem. Buď existuje reálná a pravdivá jednota lidského poznání; nebo pouze analogická a proto metafyzicky nepravdivá jednota jakéhosi objektivně určeného intelektu. Intelekt představuje schopnost duše a tato potence je determinována smyslovým poznáním reálné věci.

Předchozí rozbor Averroesovy metafyziky ukázal, že komentáře k *Metafyzice* odmítly univoční koncepty *tertium ens*, které Avicenna vytvořil v linii neoplatonismu. Pak ale nemůže existovat avicennovský intelekt, který produkuje neexistující simulákra. Averroes odmítl Avicennovu architekturu různých intelektů třetího druhu založených na hypostázovaných formách sebereflexe. Cíl první vědy určuje jednota daná vzhledem k první substanci. Stejný postup zkoumání zachovávají Ibn Rušdovy komentáře *De anima*, které sledují fundamentální postup Aristotelova myšlení. Spisy aristotelského Korpusu věnované poznání směřují od smyslového uchopení hylemorfické substance (*De sensu et sensato*), až k intelektuálnímu uchopení jsoucího (*De anima*). Dráha slunce na obloze a poznání skrze metafyzický dativ jdou jen jedním směrem. Proto je třeba číst *De anima* od první knihy ke třetí a ne naopak, jak to dělají moderní ilumináti. Nový projekt spojuje tři vrstvy poznání: bytí reálné věci; její smyslové a proto materiální poznání; nemateriální intelektuální poznání. O božím myšlení nevíme filosoficky vůbec nic, protože jsme smrtelné a smyslově založené bytosti. Postup poznání determinuje nasvícení zepředu od první substance, která je dána *per prius* díky své aktualitě. Výsledná jednota poznání je dána tím, že všechny tři stupně poznání tvoří hierachicky seřazené schopnosti striktně osobní (a ne pouze individuální) duše jako nemateriální formy těla. Tyto tři roviny poznání jsou na sobě vzájemně závislé v modu predikace *per prius* a *per posterius*. Struktura lidského intelektu podle CMDA vypadá následovně.

* Smyslové poznání a jeho upamatování a zpracování (*wahm*, *cogitatio*) v rámci nižších kombinačních schopností úsudku, představivosti a paměti zvané *intellectus in habitu*. Toto poznání zakládá animální identitu a tedy specificky-individuální povahu duše.
* Abstrakce nemateriální formy z externích věcí v rámci pasivního či materiálního intelektu (*abstractio*, *formare per intellectum*). Abstrakce běží v rámci nově definovaného *intellectus materialis* (Al-Fárábího *intellectus in potencia*), který Averroes změnil na novou formu *intellectus possibilis*.
* Proces abstrakce nemateriální formy je završen intelektuálním poznáním (*intellectio*) skrze nově definovaný *intellectus agens*. Toto poznání zakládá ipseitu osoby jako nedělitelné první substance existující *per se* (Boethius).

Nová architektura poznání pozitivně odpověděla na dichotomii smyslového a intelektuálního poznání podle *Modernorum*. Averroes postupuje v následujících krocích. Nejprve etabluje novou figuru materiálního intelektu (*intellectus materialis*) proti Alexandrovi a proti Themistiovi. Přitom odmítne teorie arabských současníků zvaných *Moderni* nebo alexandrovci, což je hlavně Avicenna a Ibn Bája. Komentář CMDA pokračuje tím, že *intellectus materialis* zasadí do kategoriální predikace *per prius* a *per posterius*, podle logiky spisu *Kategorie* (kap. 1.3). Poznáváme svět nejprve smyslově, protože nejprve je dána aktualita existující věci. Impozice významu jde skrze metafyzický dativ a jeho první fáze vzniká skrze smysly aktualizované v modu *per prius* skrze smyslové orgány dané v těle. Intelektuální poznání přijde *per posterius*, protože univerzální pojem dosvědčuje nematerialitu lidského intelektu. Averroes traktuje rozdíl v obou modech poznání skrze figuru intelektu definovaného jako *tertium genus* a *quartum genus*. Materiální intelekt existuje pouze v modu *ipse*, neboť jsme živou první substancí, když něco osobně poznáváme (*tertium genus*). Poté můžeme z tohoto existenciálního poznání vytvořit abstrakci, včetně našeho intelektu (*quartum genus*). Tato absolutně základní metafyzická predikace intelektu v modu metafyzické impozice a logické supozice určuje kategorální predikaci poznání. Dvojí perspektiva odpovídá ve schématu CMDA kategoriální diferenci mezi první a druhou substancí (*Cat*. 2a11–16). Dvojí podoba predikace je daná buď hyparchicky (tj. existenciálně) nebo univerzálně abstraktně. Averroes geniálně převedl výše citovaný výklad *Kategorií* podle Druhého mistra (kap. 2.1) do nauky o dvou rodech intelektu. Poslední část velkého komentáře interpretuje *intellectus possibilis* v novém vztahu k metafoře slunce. Rozbor diafanum (*diaffonum*) je nutný pro poznání barev a analogicky vysvětluje poznání inteligibilií. Averroes ukázal, jak uvnitř totální jasnosti neoplatonské metafory intelektu-slunce vznikla citovaná „temnota“ (*obscurity*) moderní metafyziky, kterou kritizuje u Avicenny. Avicennův rozbor *De anima* určil osud západní metafyziky tím, že odmítl Aristotelovo a Abunaserovo řešení receptivního intelektu. Avicennův komentář k *De anima* postavil nasvícení smyslu jsoucna zezadu. Poznání přechází ze směru nehmotného aktuálního a aktivního intelektu jako *Dator formarum* do hypostatické formy získaného intelektu umístěného v lidské duši (*intellectus adeptus*, kap. 2.3.1). Averroes ukázal základní slepotu tohoto schématu poznání, které si moderna nebyla a dodnes není vědoma. Výklad Avicennovy teorie poznání vzhledem k zatmění první substance završí hledání nové formy metafyziky ve falsafě. Moderna a postmoderna provede vytěsnění Komentátorova schématu poznání v rámci výše uvedeného Freudova mechanismu Verkehrung ins Gegenteil (kap. 1.2). Mytopoeticky schopní avicennisté vytvořili objektivní simulákrum Averroese skrze figuru latinského averroismu. Tento omyl bohužel produkuje reálné *damnatio memoriae* jeho metafyziky. Moderní latinští sofisté vytvořili pod vedením akademicky vzdělaných Fúrií dokonalé simulákrum Averroese. Tento modernistický idol se postupně diabolizuje nebo dnes rehabilituje až do tragikomické karikatury. Sofistický výplod modernistů a postmodernistů spolehlivě zakryl jak původní smysl Averroesova díla, tak i tradici danou skutečnými latinskými znalci Komentátorova myšlení do konce 13. století. Vítězstvím avicennistické moderny vznikla v metafyzice latinského Západu epocha zapomenutí první substance (*Seinsvergessenheit*) v modu objektivního *Irrtum*. Spokojené Erínye odešly do objektivně neexistujícího podsvětí, kde mají stálý domov v archaické *léthe*. Nihilistický model metafyziky dokončuje dílo božských Fúrií v posledních časech postmoderní nevzdělanosti (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6).

Proveďme rozbor gigantomachie mezi Avicennou a Averroesem podle spisu CMDA. Zjevování jsoucna v lidském intelektu závisí na správné interpretaci procesu abstrakce. Averroesův komentář klíčové pasáže *De anima* II.5 (417a1‒2) má jiný smysl než Avicennova denudace. Komentátor nasvítil smysl jsoucna zepředu od smyslového poznání hylemorfické první substance. Citace *De anima* o povaze smyslů dané *in potentia* definuje podstatu smyslové abstrakce následovně.

„Dále řekl: *Proto nejsou smysly v aktualitě, ale v potenci* atd. Na to odpovězme, že smyslové vnímání není dáno jako aktivní schopnost (*sensus non est ex virtutibus activis*), která by jednala sama ze sebe (*que agunt ex se*) a bez externího hybatele nutného pro smyslové poznání. Smysly jsou pasivními schopnostmi, které potřebují vnějšího hybatele (*sunt ex virtutibus passivis, que indigent motore extrinseco*), proto nemají vnímání samy ze sebe. Dřevo také nehoří samo od sebe, ale potřebuje k tomu vnějšího činitele, totiž oheň.“ [[230]](#footnote-230)

Smysly nemají za základ aktivní složku (*non est ex virtutibus activis*), která by jednala v duši sama ze sebe. To by znamenalo, že smysly obsahují vlastní aktualitu danou subsistencí na způsob substance (*agunt ex se*). Pak by hypostázované smysly potřebovaly vnější věc jen jako doplněk vlastní aktuality. To odporuje skutečnému průběhu poznání iniciovaného v modu *per prius* první substancí danou mimo smysly (*provenit ab eis motore extrinseco*). Smysly a po nich i intelekt mají fundamentálně receptivní charakter (*sunt ex virtutibus passivis*). Proto smysly potřebují vnější aktuální substanci, aby mohly poznávat (*indigent motore extrinseco*). Jen tak může vzniknout pravda jako adekvátní vztah (*proportio*) mezi aktuální první substancí a mezi její nejprve smyslovou, a pak i intelektuální recepcí. Uvedená citace CMDA staví na první místo smyslové poznání. Výklad musí zajistit kauzální působení první substance na smysly a na intelekt, protože metafyzika vychází z kauzality těles zkoumaných fyzikou.

Tuto determinaci poznání podle metafyzického dativu měl pouze Themistius, jehož *intellectus materialis* zajistil přechod smyslové aktuality do receptivity duše. Averroes si přijetím Themistiova schématu zajistil klíčový fakt, že poznání je plně v naší moci a že receptivní intelekt není oddělená kosmická substance na způsob Alexandra. Komentář k citované části *De anima* 429a18 potvrzuje, že adekvace běží směrem od reálné substance k jejímu poznání (*sicut sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia*).[[231]](#footnote-231) Adekvace intelektu k reálné věci začíná smyslovým poznáním externě existující první substance, která proporcionálně determinuje její univerzální poznání v intelektu. Tuto kauzální a proto také pravdivou vazbu mezi první a druhou substancí potvrzují hojně užívané termíny CMDA: *proportio*, *dispositio* či *similitudo*. Averroesovo pojetí pravdy v rámci *proportio* se opírá o pasáže *De anima* zdůrazňující vazbu mezi smyslovým a rozumovým poznáním. Odůvodnění tohoto *proportio* podává originál *De anima* 429a14–18 jako podobnost (ὁμοίως ἔχειν) mezi smyslovým a rozumovým poznáním.[[232]](#footnote-232) Oxfordský překlad poslední věty zcela klíčové pro výklad *De anima* je charakteristický v modu *Oxfordian Fallacy*, protože jeho dráha náhledu (*Vor-blickbahn, Bezugssinn*) je dána od intelektu iluminátů k reálné věci. Vyložení této podobnosti (ὁμοίως, *similiter*) mezi smysly a intelektem ukazuje na základní rozdíl mezi Komentátorem a moderními alexandrovci. Překlad zaměnil pořadí poznání, který má řecký originál nejprve směrem od smyslů a ne směrem od intelektu. Moderna pochopila toto spojení neoplatonsky, tj. v konfliktním modu „materiální smyslové versus nemateriální inteligibilní poznání“. Avicennisté od sebe oddělili obě složky poznání a postavili je proti sobě. Moderna spojuje smysly a intelekt pouze propedeuticky a metaforicky, na způsob externího *coniunctio* duše a těla. Averroes je zásadně proti tomuto postupu, protože není moderním averroistou na způsob Avicenny. Průběh adekvace od smyslů ukazuje, že receptivní intelekt nemůže být materie ve smyslu Alexandrova nesmyslného pojetí hylického intelektu jako potenciální substance (*hoc aliquid*) vnějšně spojené s tělem. Toto pojetí hypostázovaného *intellectus in potencia* odmítl Al-Fárábího výklad *De anima* (kap. 2.1.1). Poznání nevzniká skrze nějaký přidaný hypostázovaný či darovaný intelekt alexandrovců, protože ten by měl vlastní aktualitu danou v podobě nemateriální formy. Zavedení nové substance nebo hypostáze do definice člověka jako vrozených prvních principů poznání nebo karteziánského *cogito* by znemožnilo univerzální poznání duše podle teze „*anima est quodammodo omnia*“ (*De anima* 431b21). Averroes nemohl přijat argumentaci Themistia a Theofrasta. Ti sice uznali aktualizaci poznání ze smyslů, ale nakonec v duši oddělili inteligibilní sféru od smyslů. Jejich *intellectus materialis* byl zcela oddělen od kosmického a nemateriálního *intellectus possibilis*. Tento nemateriální receptivní intelekt byl nutně pojatý jako neoplatonská hypostáze nebo substance společná pro všechny lidi. Darovaný a tím i receptivní intelekt neoplatoniků přijímá univerzální a hypostázované inteligibilní formy v modu asimilace.

Averroes nemohl připustit žádnou formu *tertium ens* v metafyzice a tím ani v procesu poznání. Argumentace proti neoplatonikům a proti jejich modernistické verzi ve falsafě (Ibn Bája, Avicenna) zdůrazňuje, že intelekt v člověku není aktuální nemateriální substance nebo forma. Receptivní složka duše musí adekvátně (tj. pravdivě a univerzálně) poznat všechny aktuální substance z hlediska jejich materiální i nemateriální formy. Tato složka duše musí být v absolutním smyslu slova receptivní, tedy v inteligibilní potenci oddělené od jakékoliv aktuality. Proto nemůže receptivní složka duše sama ze sebe aktuální, protože pak by poznání přestalo být univerzální. Argument vylučuje receptivní intelekt jako samostatnou substanci či hypostázi na způsob moderních a postmoderních alexandrovců. Komentář obhajuje rozdělení dvou schopností poznání (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15) na receptivní (γίνεσθαι*, potentia*) a syntetické (ποιεῖν*, actus*). Modernistům chybí toto základní rozdělení existenciálního *výkonu* poznání osoby v modu *ipse* na *dvě* schopnosti duše jako *nemateriální* formy *tohoto* těla. Jak dále uvidíme, každé slovo zdůrazněné kurzívou bude mít fundamentální význam v následných sporech scholastiky o tzv. „averroismus“. Vinou špatně pochopené aristotelské metafyziky představuje hypostázovaný intelekt další pseudo-substanci. Toto jsoucno třetího druhu je v modu avicennistické komitace přidáno k mytopoetické sbírce objektivních určení zvané „člověk“. Božská komedie moderny schizofrenicky rozdělila člověka na dvě či dokonce několik substancí. Podle modernistů všech směrů působí činný intelekt (*intellectus agens*) na hypostázovaný pasivní intelekt (*intellectus materialis*) stejně jako aktivní řemeslník pomocí své ideje upravuje materiál do podoby hotového výrobku či poznatku (*intellectus speculativus*). Poznání je totožné s aktem platonské *poiésis* podle modu Heideggerova přisunování objektu před metafyzický subjekt (*Ge-Stell*, kap. 1.2). Myšlení moderních neoplatoniků představuje mytopoetickou verzi demiurgického vytváření světa. Moderna ve falsafě zavedla platonskou metaforu obtisku pečetě do vosku do výkladu poznávacího aktu, což převzala karteziánská postmoderna. Metafora otisku kosmické formy do receptivního intelektu-vosku individualizuje *intellectus possibilis* podle platonské *hypodoché* (*Tim*. 48e–53c). Inteligibilní forma je pasivně vtisknutá do duše na způsob pečetidla do vosku (*Theait*. 191d7‒9). Z hlediska hermeneutiky sleduje ontologická perspektiva (*Vor-blickbahn*) tohoto porozumění nasvícení jsoucna zezadu, od hypostatizovaného aktivního intelektu. V tomto modelu je pasivní intelekt nutně substancí, nebo alespoň nějakou formou potenciální hypostáze třetího druhu. Aristoteles nahradil platonskou mytologii pro akademický lid přesným popisem poznání podle metafyzického dativu (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*, kap. 1.1). Poznání zajišťuje univerzální přítomnost aktuální první substance. Její jedinečná existence přešla do minulosti a je přítomná skrze parousii jejího významu daného nejprve smyslově a pak intelektuálně. Averroes odmítá pasivní intelekt jakkoliv substancializovat, protože by osoba přestala existovat jako jedna nedělitelná, první hyparchická substance. Substancí je smyslově založené tělo a jeho oživující formu tvoří duše jako nejdůležitější aktualizace těla (*quia est prima perfectio corporis naturalis organici*, CMDA III.5; 396.282–83). Komentář bere základní předpoklad Themistia, že pasivní intelekt je nemateriální a má stejnou podstatu jako činný intelekt (δυνάμει νοῦς πάντα νοήσει, εἰ μὴ πρῶτος πάντα νοεῖ ὁ προάγων αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν; *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*, 103.30–31). Jenže Themistius tento nemateriální intelekt kompletně oddělil od nižší formy poznání dané v rámci *intellectus materialis*, který je determinován smyslově. Themistius spojil materiální intelekt s habituálně vrozenými principy poznání do jednoho receptivního intelektu (*intellectus in habitu*), který vzal jako substanci.[[233]](#footnote-233) Tento receptivní intelekt pak přijímá poznávací formy od kosmického *intellectus agens*. Poznání habituálního intelektu je v naší moci, ale je hypostázováno a tento substanční intelekt je až sekundárně napojený na smyslové poznání. Toto pojetí intelektu převzal zakladatel latinské moderny Rufus z Cornwallu skrze Avicennu (OBJ II, kap. 3.3.3). Moderní *intellectus possibilis* funguje jako další hypostázovaná substance v člověku a naše poznání je aktualizováno od vnějšího kosmického intelektu. Nasvícení poznání jde zezadu v podobě „slunce – paprsek – oko“ dané od činného intelektu-slunce (πρώτως ἐλλάμπων εἷς, ibid, 103.32). Mediace poznání přes diafanum chybí úplně, protože habituální intelekt Themistia nepotřebuje smyslové poznání. Platonský model mytopoeticky tvrdí, že pravdivé poznání běží v modu iluminace od intelektu-slunce. Možný intelekt je nasvícený zezadu a přímo, tedy od aktuálního a odděleného kosmického intelektu, protože s ním sdílí stejnou nemateriální a hypostázovanou přirozenost. Themistiův nemateriální receptivní intelekt daný habituálně není čistá potence, jako to má Alexander.

Ibn Rušd se vymezuje vůči neoplatonskému Themistiovi a modernímu Avicennovi tím, že nově utvořený receptivní intelekt nemá externí a hypostatický charakter a tvoří integrální součást lidské duše jako formy těla. Ale *intellectus possibilis* nemůže být habituální substance jako u Themistia, protože receptivita duše je čistá potence jako to má spis *De anima* a Alexander. Opět platí metafyzický dativ vymezující základní působení reálné kauzality pro poznání. Receptivní nemateriální intelekt (*intellectus possibilis*) je v nás dán jako schopnost či potence intelektuální části duše. Díky této nemateriální schopnosti poznáváme věci, které už byly poznány smyslově. Toto zásadní pořadí aktualizace našeho poznání neměl ani Alexander ani Themistius. Nový typ receptivního intelektu hraje roli nemateriální *tabula rasa* vůči materiálním smyslům, které jej aktivují skrze proces abstrakce. Možný intelekt představuje čistou potenci vůči aktivnímu intelektu jako další schopnosti duše. Proto zůstal *intellectus agens* jako další složka duše pouze v člověku a nemůže být oddělenou hypostází nebo substancí. Komentátor zásadně odmítl poznání v neoplatonském iluminačním modelu intelektu-slunce. Dvojí schopnost lidské duše splňuje základní tezi Aristotela o pasivní a aktivní složce poznání. Averroes bere definici odděleného pasivního a nemateriálního intelektu neoplatoniků a zejména Alexandra, protože díky nemateriální pasivitě je receptivní intelekt schopen přijímat všechny abstrahované obsahy. Jenže i aristotelikové typu Alexandra udělali z pasivního intelektu samostatnou substanci mimo individuální duši a tím ho oddělili od smyslového poznání. Takový intelekt přestal být čistě pasivní a stal se moderní substancí. Tento cizorodý intelekt je přidaný zvnějšku jako samostatná substance či hypostáze. Totéž platí i o činném intelektu, který tvoří u neoplatoniků a Avicenny kosmickou substanci-formu nebo species. V Alexandrově pojetí je receptivní nemateriální intelekt (*intellectus possibilis*) oddělen od smyslového poznání, což později mají všichni karteziánci.

Averroes brání aristotelskou jednotu osoby jako aktuální první substance proti modernistům typu Avicenny. Proto kritizuje koncept Themistia, který správně popsal receptivní intelekt z hlediska smyslové potence, ale pak jej oddělil jako kosmickou hypostázi.[[234]](#footnote-234) Nejasné spojení materiální a nemateriální receptivity (τὸ πάσχοι) v definici Themistiova materiálního intelektu určuje následný spor jak mezi Averroesem a Avicennou, tak mezi prvním a druhým averroismem na latinském Západě. Metafyzický dativ určuje poznání od smyslů, viz postup aristotelské signifikace v *De interpretatione* (παθήματα τῆς ψυχῆς; OBJ II, kap. 1.1). Ale vznik nemateriálního poznání není v Korpusu dotažený do konce, protože Aristoteles nespecifikuje postup poznání od smyslové části duše k inteligibilní. Citujme klíčovou část Themistiova *De intellectu*.[[235]](#footnote-235) Pasáž zjevuje *alétheia* všech následujících kol filosofické gigantomachie o intelekt. Nejdůležitější tvrzení ohledně *intellectus materialis* převzatá v nové formě do CMDA jsou dána v řeckém originále. Komentátor bere základní dvě koncepce pro *intellectus materialis* podle Themistia. Poznání je v naší moci proto, že receptivní intelekt tvoří součást naší duše a je aktivován od smyslové zkušenosti. Ta je jako jediná v poznání dána aktuálně, protože je přímo napojena na tělesně dané smysly. Ale Themistiův nemateriální receptivní intelekt daný habituálně je bohužel kosmická substance, která determinuje lidské poznání nasvícením zezadu, od světa autonomních forem. Aktivní kosmický intelekt vtiskuje inteligibilní formy do pasivního *intellectus possibilis* stejně autonomně jako řemeslník vtiskuje formu do pasivního materiálu. To je model poznání podle platonské predikace *in artificialibus*. Alexandrův *intellectus possibilis* je také nemateriální a oddělená substance, což odporuje aristotelské linii CMDA. Ale proti Themistiovi má Alexandrovo pojetí *intellectus possibilis* tu zásadní přednost, že jeho receptivní intelekt je nemateriální a je čistou možností. Oddělení nemateriálního intelektu jako samostatné entity u Alexandra a Themistia zásadně znemožnilo pojetí pravdy jako *proportio* mezi smyslovým a rozumovým poznáním a zavedlo do člověka schizofrenickou pluralitu substancí. Kapitální omyl moderny vznikl nasvícením nemateriálního poznání od věčných forem. Jeho nesmyslnost shrnuje výstižná formulace: „Je-li aktivní a pasivní intelekt věčný, pak výsledek jejich činnosti nutně musí být věčný“ (*quando enim agens fuerit eternum et patiens fuerit eternum, necesse est ut factum sit eternum*, CMDA III.5; 392.152–53). Přijetí Avicennovy teze o intelektu jako oddělené hypostázi v člověku by vedlo k absurdním důsledkům. Důsledky modernistického pojetí intelektu jako aktuální substance či hypostáze jsou podle Averroese zcela paranoické z mnoha zásadních důvodů (CMDA III.5; pp. 406–409). Při působení odděleného intelektu na konkrétní výkon lidského poznání by vznikl jeden identický myšlený obsah pro všechny. Individuální myšlení by poznávalo vzhledem ke své uzavřené aktualitě jen samo sebe. Příslušné obsahy abstrahované ze smyslů musely být stejně věčné a neproměnlivé jako intelekt, protože jeho trvalá aktualita by vtiskla poznatkům poslední inteligibilní formu. Proto bychom nepoznávali, když sami chceme, ale oddělený intelekt by poznával skrze nás, stejně jako řemeslník zachází se svým nástrojem podle své demiurgické vůle. Člověk by existoval jako samostatná věčná species mimo existenci skutečného jedince. Pasivní intelekt v člověku nemůže být substancí, protože by měl vlastní aktuální formu. Tím by poznával jen sám sebe, popřípadě obsahy aktivního intelektu, ale nikdy by neměl receptivní intelektuální poznání směrem od materiálních věcí poznávaných smyslově.[[236]](#footnote-236) Skutečný průběh poznání by nebyl odlišený jako dynamický proces abstrakce od smyslů zakončený inteligibilním poznatkem v tomto člověku (*ipse homo*) daném jako jedinečná první substance ve výkonu myšlení. Averroesův model jednoty osoby v modu *ipse* hájí trvání intelektu v nás (*continuatio*) jako dispozice duše, která je aktualizovaná pouze směrem od smyslů.[[237]](#footnote-237) Siger jako jediný myslitel Západu plně pochopil tuto ipseitu v jeho komentáři CMDA a bránil ji proti semiaverroistům jako byl Akvinský (*homo ipse intelligit*; OBJ III, kap. 4.4.4). Spis CMDA provádí trvalou kritiku modernistů, kteří vinou různých forem *tertium ens* nejsou schopni rozlišit intelekt jako první a druhou substanci. Univerzální koncept intelektu (*quartum genus*) je daný jako *idem* v logické identitě pojmu. Ale faktický průběh poznání je daný v modu *ipse* a tím je zakoušen v první osobě. Ipseita intelektu v jeho faktickém výkonu je dána pouze v osobě jako aktuální první substanci. Proto musí být predikace procesu poznání dána skrze impozici, tj. na základě ztělesněného výkonu intelektu této tělesné duše (*tertium genus*). Předešlé kapitoly ukázaly, že forma věci poznávané v duši je u neoplatoniků a u moderního Avicenny nasvícena zezadu od činného intelektu. Proto má smyslové poznání u alexandrovců pouze propedeutickou funkci (kap. 2.3.1). Obě formy nemateriálního a odděleného intelektu (*possibilis, agens*) dávají nutné, věčné a univerzální poznání. Tato mytopoetika tvoří hlavní tezi paranoické moderny, která spojila akt myšlení a jeho predikaci do jedné formy *tertium ens*. Modernisté kontemplují vlastní svět skrze mytologické pojetí intelektu-slunce jako substance třetího druhu. Averroes nemůže udělat z pasivní složky intelektu nějakou aktualizovanou pseudo-substanci na způsob smyslové materie, protože by ztratil kauzalitu mezi materiálními smysly a nemateriálním intelektem. Intelekt nesmí být oddělen od smyslového poznání v modu *separatus*, protože pak by padlo pojetí pravdy jako adekvace a nastoupilo by moderní pojetí pravdy jako asimilace a identity jsoucen třetího druhu. Intelekt není *hoc aliquid* na způsob karteziánské postmoderny determinované modernisty jako Alexander, Themistius a Avicenna.[[238]](#footnote-238) Takový intelekt by byl aktualizovaný buď pouze od sebe nebo nasvícením zezadu od činného intelektu daného skrze kosmické sféry, skrze vrozenou ideu nebo skrze postmoderní fantazie matrixového světa tvořeného matematikou. Kritický čtenář Aristotela ví, že jakákoliv substanciální aktualizace receptivního intelektu by způsobila, že by rozum přestal poznávat svět ve smyslu *tabula rasa*.[[239]](#footnote-239) Averroes není averroistou na žádný způsob, ani podle Themistia, ani podle Alexandra.

Cesta poznání podle metafyzického dativu je dána ve třech krocích. Poznání začíná u reálné první substance dané hylemorficky, která působí na smysly a na intelekt v duši dané jako *tabula rasa*.

„Proto jsou v duši intence a porozumění a mimo duši není ani jedno ani druhé, ale pouze materiální věci, které v žádném případě nejsou porozuměním.“[[240]](#footnote-240)

Citát ukazuje jasné rozdělení mezi aktuální první substancí v realitě a její *quidditas* jako poznané druhé substance přítomné v duši. Další část citace váže obě formy intencionality na existenciální výkon osobní duše dané v modu ipseity (*in hac dispositione*). Tím je zajištěn jednotný výkon poznání v duši jako nemateriální formě jedinečného těla. Intendovaná *quidditas* věci (*secundum quod est*) je dána ve dvojí intencionalitě završené univerzálním poznáním.

„Dále v *De anima* stojí *'nakolik je to dispozice duše a v její intencionalitě*', protože tím je oddělil od intencí, které přijímá intelekt. Tyto intence jsou univerzální (*ille enim sunt universales*) a jen tím je intelekt pravdivý jako takový.“ [[241]](#footnote-241)

První intence je založena skrze smyslové poznání společné lidem i zvířatům. Druhá intence je nemateriální a je dána pouze lidem v rámci intelektuálního uchopení čisté formy věci. Pravdu jako aristotelskou adekvaci zajišťuje fakt, že poznání je aktualizováno nasvícením od reálné věci skrze smyslovou a pak intelektuální intencionální recepci zcela oddělené první substance. Proto Averroes trvá na zásadním rozdílu mezi výkonem intencionality v mysli a mezi existencí reálné věci (*extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones*). Tím vznikl systém poznání odlišující tři základní složky: 1) reálnou věc (*modus essendi*); 2) výkon poznání v jednotě duše a těla jako existenciální ipseity (*modus intelligendi*); 3) dvojí obsah poznání v modu *idem* daného skrze dvě složky recepce a intencionality dané smyslově a intelektuálně (*modus modus cognoscendi*). Avicenna, Descartes a Husserl nerespektují rozdíl mezi identitou poznaného a ipseitou poznávajícího a mezi dvojí intencí a externí věcí. Oba mody (*intelligendi, cognoscendi*) vytvářejí nepravou jednotu objektivního intelektu, která nemůže existovat, neboť *intellectio* a *intellectus* vytvářejí dvě zásadně odlišné formy jsoucna (první a druhou substanci). Modernisté nemají trojí strukturu poznání, protože berou čisté intencionální předměty univočně s bytím věcí podle noematického konceptu Avicenny (*hoc esse tantum*). Modernista a objektivní intelekt „jest“ jedna a tatáž věc, což činí modernu opravdu kouzelnou. Koncept minimální jsoucnosti tvoří novou verzi substance-species třetího druhu. V imanenci plně aktuálního vědomí se vynořuje transcendence aktuálního primárního významu. Ta je Husserlovou „samotnou věcí“ (*die Sache selbst*) ve specifickém modu jsoucna třetího druhu. Identitární model pravdy běží v avicennistickém modu Rufusova *coaequatio* (OBJ II, kap. 3.3.2). Avicenna vytvořil první verzi moderní pravdy jako asimilace, která je založena na jistotě subjektu (*veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa*; kap. 2.3.2). Aristotelská korespondence byla nahrazena subjektivní jistotou (*certitudo*), která vychází z objektivní identity jsoucna třetího druhu, což je moderní „věc“ (*res*). Avicenna a západní modernisté na rozdíl od Averroese nemají pojem pravdy jako korespondence mezi skutečnými věcmi a intelektem. Karteziánský a husserlovský postmodernismus chápe pravdu jako asimilaci jedné a téže formy, která je evidentně pozorována v intelektu a kontingentně dána ve věci. Intencionalita moderny je založená na denudaci jsoucen třetího druhu, která iluminát nazírá v přímém eidetickém náhledu. Citát CMDA ukazuje něco radikálně jiného. Kauzálně daná korespondence se vztahuje k metafyzickému dativu, protože pravda je založena na základě existence věci jako první reálně existující substance. Aristotelský intelekt je nasvícený od smyslově poznané první substance a přijímá intence v nemateriálním aktu poznání (*ab intentionibus quas recipit intellectus*). Identita poznaných obsahů (*intellectum*) je proto zásadně odlišná od ipseity intelektu (*intellectio*). Ale tyto intencionální obsahy musí být univerzální, protože receptivní intelekt je svou podstatou nemateriální schopnost lidské duše daná skrze Alexandrovu definici receptivního intelektu v modu plné potenciality. Výše citovaná definice potvrzuje, že poznání postupuje od potenciality k aktualitě (εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος) a intelektuální výkon začíná od čisté potenciality (ἐκ δυνάμεως δῆλον). Averroes vysoce oceňuje Al-Fárábího definici možného intelektu (*intellectus in potencia*) podle Alexandra. Receptivita začíná *per prius* na úrovni smyslového poznání, kdy dochází k prvnímu impulsu reálné kauzality a aktuálnosti v procesu poznávání. Poznání pokračuje přes nemateriální recepci (*intellectus possibilis*) a přes aktivní abstrakci (*intellectus agens*) až ke konečnému nehmotnému poznání. Toto pojetí receptivního intelektu v impozičním modu *ipse* (*tertium genus*) a jeho univerzálního obsahu v supozičním modu *idem* (*quartum genus*) v avicennovské moderně zcela zmizelo. Proto modernisté nemají pojetí pravdy jako *proportio*, které zavedl Komentátor. Ale neoplatonik Themistius správně definoval průběh poznání, které je založeno na aktualizaci materiálního intelektu daného individuálně. Ale moderní individuum je substance třetího druhu, kterou Averroes odmítl. Proto jasně definoval lidskou duši (*anima intellectiva*) jako formu jedinečného smyslového těla. To tvoří osobu jako nedělitelnou aktuální první substanci podle Kategorií. Stejně diferencovaný postoj jako k Themistiovi existuje vůči Alexandrovu komentáři *De anima*, který nově vyložil Druhý mistr. Alexander nemůže mít celé aristotelské schéma adekvace věci a rozumu, protože je fatálně přerušil v klíčovém místě adekvace smyslů a intelektu. Alexander udělal z materiálního intelektu nižší složku poznání na úrovni smyslů. Jen tento intelekt funguje podle Alexandra v existenciálním modu ipseity, protože tvoří součást osoby jako hylemorfické první substance. Komentář koriguje chybné pojetí Alexandra, které ve falsafě přebral modernista Ibn Bája. Alexander udělal z receptivity součást hyleformického individua a tím jej zbavil receptivní formy nemateriality dané ze smyslů. Tuto nematerialitu myšlení ale částečně drží Themistius v konceptu materiálního intelektu determinovaného smyslově.

„Alexander řekl ve svém spisu *O intelektu* podle výkladu Aristotela, že materiální intelekt je schopnost daná na hylemorfickém substrátu (*intellectus materialis est virtus facta a complexione*).“ [[242]](#footnote-242)

Alexander a po něm Avempace udělali v rozporu s literou *De anima* z receptivního intelektu pouhou materiální schopnost vázanou na tělo jako první substanci (*virtus facta a complexione*). Tím oddělili smyslové a rozumové poznání a zrušili hledané *proportio* mezi smysly a rozumem. Toto řešení bylo ale ortodoxně aristotelské ve všech ostatních bodech, protože udrželo nemateriální poznání v rámci hledané pravdy jako *proportio* abstrahovaných forem ze smyslů. Alexander a po něm Ibn Bája sice dosáhli individuace intelektu nasvícením zepředu, ale jejich receptivní intelekt přestal být nemateriální povahy a dostal charakter smyslového poznání. Člověk by pak poznával úplně stejně jako zvíře, což je sice současná pozice nihilistických humanitních neurověd, ale nikoliv skutečný humanismus Al-Fárábího hájený Komentátorem. Alexander definoval receptivní intelekt v protikladu k materiálnímu intelektu. Jeho pojetí odděleného receptivního intelektu jako čisté intelektuální potence neumožňuje materiální působení skrze tělo (οὔτε σώματος δύναμις ὤν) a proto byl čistá potence (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς, kap. 2.1.1). Tím vznikl pojem *intellectus possibilis* jako nemateriální substance, jenže ta byla zcela oddělena od hylického intelektu daného v těle a determinovaného smyslově. Averroes v posledním stádiu svého myšlení přestal být modernistou a alexandrovcem. Tento aristotelik držel nemateriální *intellectus possibilis* v oduševnělém těle, a ne jako Alexandrovu samostatnou neoplatonskou hypostázi. Jednota osoby vyžaduje, aby možný intelekt tvořil nemateriální potenci duše, ale nikoliv jako vnější složka těla daná na způsob Alexandra a Ibn Báji. Hylický intelekt Alexandra nebo materiální intelekt Themistia musí dostat vlastnosti, které má nemateriální *intellectus possibilis* definovaný jako čistá potence.

Ibn Rušd dotáhl do konce Alfarabiovu kritiku Alexandra vytvořenou skrze termín *intellectus in potencia*. Citovali jsme u Al-Fárábího klíčové místo Alexandrova komentáře *De anima liber cum Mantissa* (107.15‒20) definující hylický intelekt (kap. 2.1.1). Alexander vázal pasivní poznání na materiální tělo a tento vskutku materiální intelekt neměl jak aktualizovat, protože receptivní nemateriální intelekt měl daný v modu *separatus*. Díky existenci materie není problém definovat první stupeň poznání v rámci „potence – akt“, které se dějí skrze tělo jako jedinečném substrátu. Dokonce to lze provést i v rámci univoční predikace. Jenže Alexandrův receptivní intelekt je čistě materiální, což odporuje skutečnému průběhu univerzálního poznání, které je nemateriální povahy a začíná za smyslovým poznáním. Klíčový přínos Alexandrova komentáře byl pro Averroese v tom, že zrušil pro lidský intelekt statut neoplatonské a Avicennovy substance (*hoc aliquid*) a udělal z něj pouhou intelektuální potenci duše, která je nemateriální forma těla. Alexandrem zdůrazněný individuální výkon intelektu má podle Averroese vlastní kvazi-materii (*intellectus materialis*) aktualizovanou svou vlastní intelektuální kvazi-formou (*intellectus agens*).[[243]](#footnote-243) Slůvko „kvazi“ má v dalším průběhu sporů naprosto zásadní význam a poprvé jej použil v tomto významu výklad receptivní složky duše od Druhého mistra (*quasi materia et subiectum*, kap. 2.1.1). Averroes odmítl dvojí jednotu poznání dané nasvíceným zezadu skrze intelekt jako oddělenou nemateriální substanci. První formu tohoto nasvícení zezadu měl Themistius a druhou Alexander. Oba tvůrci moderní a proto mytopoetické verze poznání vytvořili separované formy intelektu-substance a změnili intelekt z duševní potence na aktuální neoplatonské jsoucno a formu třetího druhu. Komentář CMDA definuje nemateriální receptivitu intelektu v modu *separabilis*. Jde o specifickou schopnost duše determinovanou od materiální receptivity smyslů, které jsou dány jako tělesné orgány.

Nové řešení materiálního intelektu spojí Al‑Fárábího pojetí možného intelektu podle vylepšeného Alexandra s Themistiovým pojetím materiálního receptivního intelektu. Receptivita je dvojí, materiální a nemateriální, což zajistí základní formu individualizovaného poznání daného nasvícením zepředu. Intencionalita má klíčovou roli v celém půběhu poznání. Umožňuje individuální empirické poznání (zvířata) a současně zakládá první formu intelektuálního soudu jako základní formy pravdivého výroku (lidé). Stejný postoj měla na latinském Západě škola prvního averroismu, kterou završila filosofie Sigera z Brabantu. Tento nejlepší komentátor CMDA všech dob pochopil zásadní význam termínu *separatus* a *separabilis* pro pojetí intelektu v rámci plné jednoty osoby jako Boethiovy jediné nedělitelné první substance. Moderní či postmoderní alexandrovci vinou oddělení intelektu od smyslů ztratili aristotelské *proportio* mezi smysly a intelektem. Modernisté nemají adekvační teorii pravdy, protože převzali Al-Fárábího a Avicennovo pojetí intencionality dané nasvícením darovaného intelektu směrem od odděleného činného intelektu. Averroes díky pojetí *intellectus in potencia* převzatým od Druhého mistra zakládá nové pojetí intencionality, jež se zásadně liší od moderního Avicenny.[[244]](#footnote-244) Intelekt je v modu *per prius* aktualizován aktuální první substancí. Struktura intencionality v modu nasvícení zepředu je zásadně odlišná od intencionality moderních iluminátů. Poznání sleduje metafyzický dativ a respektuje reálnou donaci smyslu jsoucna. Proto se lidská intencionalita zásadně liší od zvířecího *sensus communis* již na smyslové úrovni. Smyslové poznání člověka zakládá primární schopnost kategorizace.

„Smysly s jejich vnímáním toho, co je smyslové, poznávají individuální intence, které se liší od rodů a druhů. Proto smysly intencionálně vnímají v rámci tohoto individuálního jedince (*intentionem huius hominis individuali*s), tedy intenci tohoto konkrétního koně a univerzální intenci každé z deseti kategorií predikujících individua (*universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium*).“ [[245]](#footnote-245)

Intencionalita umožňuje řeč vztaženou k obecným významům (*significatio*). Pojetí abstrakce napojené na nemateriální intelekt vytváří na rozdíl od zvířat univerzální významy. Intencionalita rozlišuje na úrovni individuální smyslové představivosti dvě složky. Jednak je dána smyslová forma v rámci receptivní představivosti. Následně běží nemateriální syntéza skrze proces inteligibilní abstrakce, který vytváří pro člověka kategoriální význam této poznané formy daný smysluplnou mluvou. Mluva formuje abstrakci jako celek, proto je výsledný akt abstrakce determinovaný jak receptivně, tak aktivně synteticky. Fenomén jazyka má pro Averroese klíčový význam, protože ukazuje jednotu poznání od smyslové intencionality k intelektu. Toto pojetí stojí mimo mystickou iluminaci modernistů a mimo postmoderní analytické pojetí izolovaného jazyka bez adekvačního vztahu k realitě. Systém dvojí intencionality neodděluje první intenci od druhé jako v Avicennově separaci mezi smyslovým procesem *abstractio* a čistým náhledem esence v rámci *denudatio* (kap. 2.3.2). Jednotný výklad poznání v CMDA skrze dvojí intencionalitu završuje aristotelskou školu ustavenou v bagdádském Domě moudrosti (Al-Fárábí, Ibn Ádí). Tato škola falsafy předala Západu pojetí pravdy jako adekvace a pojetí člověka jako jednotné osoby v existenciálním modu ipseity. Gigantomachie ohledně intelektu se bude opakovat na latinském Západě mezi školou prvního a druhého averroismu a skončí současným metafyzickým nihilismem.

Hermeneutika se musí vrátit k původnímu zdroji západní gigantomachie o substanci. Proto je třeba se vrátit k výše uvedené Averroesově kritice jeho současníků (*quod contingit Modernis*, kap. 2.4). Komentátor vytvořil novou formu *proportio* danou v intencionálním modu *per prius* a *per posterius*. Výsledná adekvace musí zprostředkovat proces poznání oběma směry. Na jedné straně stojí individuální zaměření smyslů na vnější předmět a na druhé straně je zaměření intelektu (*intentio*) na takto vzniklý smyslový poznatek.

„Bylo doloženo, že poznávací schopnost intelektu není nic jiného, než schopnost, která rozlišuje intenci smyslově vnímané věci od jejího poznání daného v představivosti (*virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato*). Tato schopnost je proporčně vztažena k oběma intencím (*proportio ad has duas intentiones*), tedy ke smyslové představě věci a k intenci této představy (*ad idolum rei et ad intentionem sui idoli*). Stejná podobnost je dána na úrovni smyslové představivosti a smyslů (*sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum*). Intelektuální schopnost je rodově dána na úrovni schopností existujících v těle (*de genere virtutum existentium in corporibus*).“ [[246]](#footnote-246)

Citát rozlišuje vnímanou věc danou reálně (*res*) od receptivní složky duše (*forma ymaginata*) a nakonec i od aktivní syntetické schopnosti duše nebo intelektu (*virtus cogitativa*). Podobnost nutná pro ustavení pravdy-*proportio* existuje ve trojím registru: vnější věc (*res sensibilis*) – recipované smyslové představy (*idoli ymaginatae*) – intencionální aktivita vztažená ke smyslové představě (*intentio ad idolum rei*). Pořadí poznání určuje nutnost daná metafyzickým dativem v modu *quidditas*. Již nepřítomná aktualita první substance je nově zpřítomněna (čili reprezentována) nejprve ve smyslovém poznání. První a nejdůležitěší syntéza z hlediska aktuality a adekvace k realitě je popsána brilantním způsobem. Receptivní výkon *sensus communis* zakládá výslednou aktivní podobu smyslového species (*ad idolum rei*). Tato čistě smyslová species musí být uchopena v nové formě intencionálně dané receptivity (*ad intentionem sui idoli*). Druhá intence je vlastní pouze intelektu přijímajícímu smyslové species na nemateriální úrovni. Averroes přebral Al-Fárábího termín ma'qūl *ṭh*ānī (*intellectum secundum*) a jeho pojetí dvojí intencionality. Ale upravil učení Druhého mistra tím, že zrušil akt mytopoetické intencionality od iluminace (*primum intellectum*, kap. 2.1.1). Místo moderní mytopoetiky vznikla proporčně daná adekvace mezi smyslovou a inteligibilní intencionalitou. Oba směry smyslového poznání jsou kompletně popsány. Aktuálnost poznání pochází ze smyslů a jeho receptivní smyslová intencionalita je určena jako jedna z mnohých potencí duše. Přechod od aktuálnosti smyslů k potencialitě intelektu se řídí základním scénářem *Kategorií*. Proces poznávání probíhá od impzice významu od reálné první substance (imago), k supozici obecného významu v pasivním intelektu (pojem). Tímto způsobem je zajištěna proporčně, čili kauzálně daná podobnost mezi materiálními smysly a nemateriálním intelektem v rámci jednotné poznávací schopnosti duše (*ista virtus est illa cuius proportio ad has duas intentiones*). Představivost a intelektuální intencionalita a z nich vyplývající poznání jsou sjednoceny do jediné kognitivní schopnosti. V rámci intencionality je tedy nutno nejprve odlišit čistě materiální smyslový vjem a následnou syntézu *species sensibilis* danou i zvířatům na jejich specifické úrovni intencionality, poznání a soudu (*vis aestimativa*). Člověk syntetizuje v rámci adekvace věci a intelektu danou v mluvě jinou formu *species sensibilis*,která slouží jako základ řeči. Tato druhá intencionalita jde z nemateriální složky poznání a vytváří novou formu *species* *intelligibilis*. Lidské poznání se liší od zvířecího již na smyslové úrovni, protože funguje v jiném schématu intencionality. Druhou formu intencionality v rámci *species intelligibilis* provádí pouze nemateriální receptivní schopnost lidské duše. Výslednou abstrakci pak zajišťuje *intellectus agens* jako aktivní složka téže lidské duše. Dvojí pojetí intencionality přesně odpovídá kanonickému textu *De anima* o dvou schopnostech poznání (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Komentář uvedl tyto dvě schopnosti do vztahu jak na smyslové, tak na intelektuální úrovni. Teze o adekvaci smyslové a intelligibilní species v rámci dvou procesů intencionality (smyslové, rozumové) tvoří základ Averroesova pojetí pravdy jako adekvace (*proportio*) mezi smyslovým a intelektuálním poznáním externí věci. Jak bylo řečeno výše, oba intencionální akty jsou spojeny v jediné schopnosti duše v modu *ipse* (*modus intelligendi*, *intellectio*). Intencionalita zvířat vytváří poznání na úrovni *vis aestimativa*. Tento druh zvířecí ipseity je dán smyslově a individuálně. Averroesova koncepce poznání vychází z přesného popisu dvojí intencionality. Smyslová species vzniká v obecné představivosti, která syntetizuje zaměření smyslů směrem k reálné věci. Druhá intence vzniká na úrovni nemateriální schopnosti duše. Pasivně-receptivní a pak aktivně-abstrahující intelekt zaměřuje pozornost směrem k syntetizovanému intencionálnímu předmětu danému v představivosti. Pravda jako intelektuální adekvace vzhledem k vnější věci vzniká skrze proces dvojí intencionality (*proportio ad has duas intentiones*) a to v rámci celkové intencionální recepce a syntézy.

Averroes založil poznání na modelu osvícení bytí zepředu, z inteligibilní intencionality. Intence jde v modu *per prius* nejprve ke smyslovým species, které jsou uchopeny v první intenci. Ve druhém kroku ji přijímá nehmotný a čistě potenciální *intellectus possibilis*. Tento intelekt je pouze schopností duše, protože jeho akt recepce probíhá v modu nemateriální receptivity. Pojetí dvojí intencionality rozlišené na úrovni adekvace dvojího species (*sensibilis*, *intelligibilis*) spolehlivě zabránilo vzniku jsoucna třetího druhu a potvrdilo platnost nasvícení poznání zepředu od smyslově vnímané aktuální první substance dané reálně. Průběh poznání řídí produkce smyslu jsoucna v rámci kategoriální impozice, což potvrzuje základní tezi spisu *Kategorie*. Tato adekvace věci a intelektu založila model pravdy jako proporcionality. Proto je Komentátor skutečným původcem adekvační teorie pravdy, nikoliv Avicenna. Moderní intencionalita avicennistů změnila receptivní charakter *intellectus possibilis* na aktualizovanou hypostázi. Averroes tvrdí proti Themistiově pojetí materiálního intelektu danému tělesně, že abstrahovaná forma jednotliviny je nemateriální. Proti Alexandrovi je jasné, že nemateriální a plně potenciální *intellectus possibilis* recipuje intencionalitu z první intence skrze svou vlastní druhou intenci. Takto definovaný materiální intelekt zůstává individuální složkou duše, protože je kombinací Themistiova *intellectus materialis* a Alexandrova *intellectus possibilis*. A současně funguje tento receptivní intelekt v Themistiově modu nemateriálního *intellectus possibilis*, který ovšem tento neoplatonik chápe jako aktuální substanci oddělenou od individuálního těla. Proto musí CMDA odmítnout Themistiovo pojetí receptivního intelektu jako substance a drží proti němu Alexandrovo pojetí receptivního intelektu jako čisté potence. Tímto způsobem se oddělil *intellectus possibilis* od materiálního intelektu Alexandra. Averroes změnil receptivní intelekt Alexandra geniálním výkladem intencionality podle Druhého mistra. Výsledná adekvace mezi materiálním a nemateriálním aktem intencionality nevytváří moderní dualitu poznání materiálních smyslů a nemateriálního intelektu jako *tertium ens*. Nová metafyzika a gnoseologie nedovoluje paranoický mix reality a poznaného předmětu v duši, jako to má moderna. Recepce smyslů je pasivní a individuální. Věc existující v modu *simpliciter* a *per se* jako aktuální první substance kauzálně působí na smyslový orgán. Každý člen řetězu intencionality a abstrakce má jiný status v modu „aktualita–potence“ a tím zakládá adekvaci intelektu a věci.

Nejprve je dána aktuální věc daná *simpliciter*. Pak v aktu první intencionality dané smyslově vzniká aktuální a individuální *species sensibilis*. Na předmět vytvořený touto první intencionalitou navazuje zaměření nemateriálního intelektu v jeho receptivní složce. Druhá aktualizace poznání vzniká na základě aktu druhé intencionality, která produkuje univerzální a potenciální *species intelligibilis*. Akt této intencionality umožňuje čistě potenciální složka v rámci *anima intellectiva*, která je definována jako *tabula rasa*. Averroes vyloučil aristotelskou substanci a neoplatónskou hypostázi z vnitřního procesu poznání. Intelekt jako čistá potence je schopen přijmout jakoukoliv aktualitu danou od smyslů. Ale protože je tato schopnost duše čistě potenciální, tak vše přijímá na svůj vlastní způsob, tedy v nemateriálním modu intencionality. Tato již nemateriální forma poznání vstupuje do procesu abstrakce skrze aktivní složku intelektu. Výsledkem je kategoriální pojem (*conceptus*). Averroes vytvořil skrze tuto syntézu nový druh intelektu, který charakterizuje jeho geniální a dosud nepřekonaný výklad Aristotela.

„Pokud se podíváme na celkové definice Aristotela a dáme je dohromady, pak je jasně vidět, že má na mysli následující. Když je možný intelekt aktualizován, pak se s námi sjednocuje aktivní schopnost poznání (*intelligentia agens copulabitur nobiscum*). A díky této schopnosti rozumíme věcem mimo nás (*per quam intelligemus alias res*). Skrze ni děláme smyslové věci aktuálně inteligibilními (*per quam faciemus res sensibiles esse intellectas in actu*), pokud tato aktivní schopnost se stane v nás formou (*secundum quod ipse efficitur forma in nobis*).“ [[247]](#footnote-247)

Klíčová fráze pasivně-aktivního intelektu jako „*forma in nobis*“ znamená dvojí odmítnutí odděleného intelektu jako substance. Neoplatonikové a aristotelik Alexander vytvořili hypostázovaný a nemateriální *intellectus possibilis* napojený na zcela oddělený *intellectus agens*. Podobně postupoval i Themistius, který dal materiální intelekt do smyslové recepce a hypostázoval jak *intellectus possibilis* tak *intellectus agens*. Averroes odmítl tradiční neoplatonská řešení (Themistius, Alexander Afrodisias, Theofrastus) a také moderní řešení jeho současníků, kteří oddělili materiální či receptivní intelekt od smyslového poznání na způsob Alexandra (Avicenna, Ibn Bája). Nová forma pravdy a poznání je výkon nemateriální duše o dvou činnostech (receptivní, aktivní) a nepotřebuje žádný darovaný intelekt (*intellectus adeptus*), který by sloužil jako hypostatická a materiální forma receptivity v individuálním výkonu poznání. Roli externího aktivátora poznání v darovaném intelektu hrál u neoplatoniků a Avicenny oddělený *intellectus agens*. Ten přinášel do individuálního lidského poznání mytopoetický svět. Jeho nemateriální formy emanují ze sféry kosmického činného intelektu určeného jako *Dator formarum*. Moderní schéma poznání potřebuje dokonce dvě neexistující hypostatické entity třetího druhu. Averroes nebyl mytopoetický modernista a iluminát, a proto nemohl přijmout takovou porážku kritického myšlení. Nová podoba materiálního intelektu založila nové dějiny západní metafyziky. Pozdější tradice v rámci prvního a druhého averroismu zná tento intelekt jako *intellectus possibilis*. Hermeneutika objektivity musí určit, jakým způsobem tato epochální událost poznání určuje dějiny metafyziky, a tím i historii západního myšlení.

### 2.4.3 Intelekt a jednota osoby

Znalec Averroesovy filosofie by mohl namítnout, že mnohé citace CMDA by se daly legitimně číst také avicennisticky nebo neoplatonsky. Materiální nebo možný intelekt (*intellectus possibilis*) v nich vystupuje jako oddělená entita chápaná v univočním smyslu, která působí stejné univerzální poznání ve všech lidech. Individuální akt poznání tvoří spojení (*copulatio*, *coniunctio*) tohoto vnějšího intelektu s disponovanou duší jednotlivce. To je klasický averroistický výklad CMDA inspirovaný Avicennou, který hájil Tomáš Akvinský, ale nikoliv Siger z Brabantu. Hermeneutika musí vyložit teorii *intellectus possibilis* v CMDA, která má univerzální charakter v jednotlivci i v celém lidstvu. Averroes nebyl averroistou jako tehdejší a současná moderna. Dvojí pojetí intencionality vyřešilo nedostatky teorie Themistia i Alexandra a vytvořilo nové pojetí intelektu jako receptivní a syntetické poznávací schopnosti dané v oduševněném těle. Teorie odděleného receptivního intelektu popírá možnost adekvace rozumu a smyslů, čímž znemožňuje individuální poznání. Lidský intelekt jako samostatná substance navíc vede k pluralitě substancí v člověku, což odporuje reálně zakoušené jednotě bytí a myšlení dané v „mém“ těle. V klasické metafyzice nemá jsoucno třetího druhu žádný způsob, jak by mohlo existovat. V člověku nemůže být více substancí, protože jednotlivec existuje v reálu *simpliciter* jako Aristotelova první substance. Filosofie musí tuto existenciální jednotu osoby adekvátně poznávat a predikovat podle metafyzického dativu. Pravdivý výklad spisu *De anima* musí vyložit fenomenologický způsob, jak poznává osoba jako první substance. Tento výklad CMDA pochopil do hloubky pouze Siger z Brabantu a jím inspirovaní znalci Averroese na Pařížské univerzitě. Není divu, že z nich avicennistická moderna udělala averroisty a tak převedla celou gigantomachii o intelekt do objektivního bloudění moderny (*Irre*). Středověcí avicennisté a moderní objektivisté vytvářejí s odkazem na CMDA univoční koncept *intellectus possibilis*, který koncipují jako samostatnou entitu postavenou mimo architekturu dvojí intencionality a mimo existenci reálné osoby. Epochální *Irrtum* moderny projektovaný do figury tzv. „averroismu“ je dán skrze chybnou kategoriální predikaci receptivního a aktivního intelektu v člověku, který modernisté změnili na neoplatonskou hypostázi. Moderna provedla absolutizaci intelektu jako mytopoetického jsoucna třetího druhu skrze logickou verzi *modus ponens*. Architektura klasické metafyziky je postavena na impozici, která se vztahuje k ontologické perspektivě porozumění na úrovni substance *qua* substance. Umělá konstrukce moderní metafyziky je vybudována na supozici, která se vztahuje k subjektivní perspektivě objektivního porozumění na úrovni *ens inquantum ens*. Avicennisté zanedbali metafyzickou diferenci utvářející hyparchickou predikaci první substance pomocí metafyzického dativu (*qua–inquantum*). Obranný mechanismus *Modernorum* organizovaný akademicky vzdělanými Fúriemi promítl moderní simulákrum zvané „*intellectus possibilis*“ do Averroesovy metafyziky podle Freudovy inverze do opaku (*Verkehrung ins Gegenteil*). Hermeneutika musí objasnit mechanismus této chybné projekce. Podívejme se na typický příklad z CMDA ohledně výše komentované intencionality. Oddělení poznání od reálné věci zakládá dvojí pojetí intencionality a dvojí smyslové a inteligibilní species, která sehraje klíčovou roli ve sporech první poloviny 13. století. Jedna a táž duše daná v osobě jako první substanci má dvě odlišné dispozice a dvě odlišné schopnosti. Nejprve přijímá potenciální formy skrze abstrakci zprostředkovanou smysly a pak přijímá tyto abstrahované formy na nemateriální způsob. Pak platí, že nemateriální intelekt v člověku představuje po formální stránce stejnou schopnost receptivně-syntetického poznání jako je smyslové poznání.

„Bylo nutné dát tyto dvě aktivity do naší duše (*has duas actiones anime in nobis*), totiž aby jedna schopnost přijala intelektuální poznatek a druhá jej vytvořila (*recipere intellectum et facere eum*). Činitel a příjemce jsou věčné substance (*agens et recipiens sint substantie eterne*) a to proto, že jsou podrobeny naší vůli. Máme schopnost abstrahovat intelektuální obsahy a také jim rozumíme (*abstrahere intellecta et intelligere ea*). Abstrakce není nic jiného než schopnost, jak učinit smyslové intence intelektuálně poznanými v aktu, protože předtím byly poznatelné pouze v potenci (*facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia*). Poznání není nic jiného než přijetí těchto intencí (*intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones*).“ [[248]](#footnote-248)

Vzhledem k předešlému výkladu musí být doloženo, že text odmítá pojetí intelektu jako samostatné substance. Tomuto zcestnému pojetí receptivního intelektu jako aktuálního jsoucnu třetího druhu danému u modernistů chybí z principiálních důvodů jak autonomní forma, tak i autonomní materie. Ale zásadní problém pro scholastické vykladače CMDA tvořily citované věty typu: „Činitel a příjemce jsou věčné substance (*agens et recipiens sint substantie eterne*) a to proto, že jsou podrobeny naší vůli.“ Avicennistický výklad CMDA známý především od Akvinského spojil obě určení tak, že vytvořil averroistické pojetí jednoho pasivního intelektu pro všechny lidi v modu věčné substance, která se skrze *coniunctio* spojuje s materiálním lidským intelektem (OBJ III, kap. 4.5.1). Avicennova receptivita běží v modu nasvícení zezadu. Individuální *intellectus adeptus* daný jako aktuální hypostáze v duši je aktualizovaný skrze oddělený kosmický *intellectus agens*. Aktualizace darovaného intelektu v modu *intellectus in effectu* běžela podle Avicennova výkladu Al-Fárábího (kap. 2.3.2). Tento postup se nekriticky aplikoval i na průběh poznání podle Averroesova *intellectus possibilis*. Receptivní schopnost duše byla definovaná jako Avicennova aktuální a nemateriální hypostáze (*hoc aliquid*). Tím vznikl potenciální intelekt jako neoplatonská species podle Alexandra a Themistia. Modernisté definovali hypostatický intelekt jako jinou formu *tertium ens* a tento nesmysl mylně přisoudili Averroesovi. Averroistický výklad CMDA vznikl v kruzích latinských modernistů. Ti aplikovali avicennistickou teorii iluminace a panteistické pojetí Davida z Dinantu na Komentátorovu teorii poznání (OBJ II, kap. 3.3.3). Tato tragikomická interpretace způsobila, že simulákrum Averroesova *intellectus possibilis* se dodnes chápe v avicenistickém modu *copulatio*. Avicenisté spojují objektivistickým způsobem oddělené substance třetího druhu do schizofrenní jednoty osoby. Z hlediska CMDA platí, že nejsou schopni vidět fenomén *continuatio* intelektu v reálném výkonu poznání. Aktuální výkon poznání běží v modu *ipse*, čili v jedinečné hylemorfické osobě, která poznává skrze různé potence tělesně dané duše. Receptivní intelekt modernistů představuje objektivní entitu typu *tertium ens*, která je podle Averroese naprostý nesmysl. Důvody k odmítnutí hypostatické unie různých forem substancializovaného intelektu ukázala předešlá kapitola. Intelekt není objektivní hypostáze, protože takový nesmysl nemůže reálně existovat. Intelekt je nemateriální potence v člověku určující fundamentální způsob, jak (viz hermeneutické *Wie*, kap. 1) poznáváme univerzální významy a formy. Averroese zásadně a především zajímá způsob, „jak“ poznáváme (*Bezugssinn*). Moderní a postmoderní otázka, „co“ je ta či ona forma intelektu (*Gehaltsinn*), je pro něj zcela druhotná. A pokud je tato sekundáprní otázka kladena v modu *per prius*, pak představuje dokonce zásadní omyl. Zkoumání duše pak začíná od esence místo od poznávacího aktu osoby jako první substance. Tuto pozici CMDA viděl a hájil po Komentátorovi pouze a jedině Siger z Brabantu a pak až Heidegger. Siger jako křesťanský filosof proto dopadl stejně tragicky jako islámský znalec Aristotela. Archaická hermeneutika sleduje skrytou činnost Fúrií v epoše akademické moderny. Výklad chybně pojaté objektivity nemůže přijmout avicennovský výklad Averroese, který tohoto myslitele klasifikuje jako původce „averroismu“ či „semiaverroismu“. Vznik averroistického výkladu Averroese je třeba vysvětlit tak, aby se vysvětlila citovaná *obscurity*, kterou tento myslitel odmítl u svého předchůdce (kap. 2.4.1).

Zůstaňme u otázky numericky jednoho intelektu pro všechny lidi, protože bude hrát klíčovou roli při odmítnutí CMDA v rámci druhého averroismu vzniklého na Oxfordu někdy roku 1235. Averroes na rozdíl od eklektických současníků četl tehdejší Aristotelův korpus v původním duchu a zásadně odmítal neoplatonská řešení *Modernorum*. V rámci hledaného *proportio* trvá CMDA na faktu, že materiální intelekt musí být kvazi-materie pro kvazi-formu aktivního intelektu. Slůvko „kvazi“ opakovaně zdůrazněné na klíčových místech velkého komentáře dosvědčuje odmítnutí unitární teorie intelektu jako oddělené substance. Obě předešlé kapitoly ukázaly, že Averroes musí v rámci své „meta‑fyziky“ odmítnout všechny teorie, které ruší jedinečnost a oddělenost první substance. Neoplatonikové a moderní alexandrovci typu Avicenny nerespektovali Aristotelovu kritiku neoplatonské definice duše určené podle nadřazených inteligibilních forem jako nejvyššího rodů jsoucna. Další omyl vznikl v materiálním panteismu pythagorejských kosmických elementů, kde byla duše definována podle božského pneumatu. Aristoteles kritizoval Thálese za pojetí duše jako pralátky, která oživuje tělo (*De anima* 411a8). Pak by duše nebyla entelechická forma těla, ale oddělená nemateriální či materiální substance určující podřízené části a funkce, což měl jak Themistius tak i Alexander.[[249]](#footnote-249) Tato řešení nevytvářejí skutečnou jednotu duše a těla. Averroes odmítne neoplatonskou definici duše podle Alexandra a nechává pozdější filosofii zásadní otázku.

„Dále řekl: *Pokud je život je v jedné v těchto schopností* atd. Proto musíme zjistit, zda to, čemu říká život, je pouze v jedné z těchto schopností, nebo je jedna schopnost složená z částí, nebo je schopností danou ve všech ostatních.“ [[250]](#footnote-250)

Co je život jako výkon duše? Buď jedna ze složek duše nadřazená smyslovým činnostem (*in una aliqua istarum quinque virtutum*); nebo celek složený z částí (*in pluribus una*); nebo entelechická jednota celku organimu daná skrze části (*in omnibus*). Jen geniální myslitelé dovedou položit zásadní otázky a hledat zásadní odpovědi. Duše je nějak jedna a od ní všechno pochází. Tato otázka představuje Heideggerovo *Lichtung*, čili místo zjevování smyslu nepravdy a pravdy (*a/létheia*). Odpovědi na tyto tři otázky najdeme v různorodých dějinných podobách objektivity ve scholastice (tzv. „matrice“), které analyzuje druhý a třetí díl této studie. Spis CMDA hledá způsob, jak skrze aristotelskou duši jako entelechickou formu těla vzniká jednota jejích funkcí a schopností. Jednota nemůže být dána zvnějšku od neoplatonské *anima intellectiva* jako nadřazeného rodu či hypostázované formy. Jednota *in omnibus* musí pocházet od bytí osoby, jejíž duše tvoří akt „tohoto bytí“ oživené první substance, protože „tento organismus“ je entelechická jednota duše a těla. Řešení materialistů vezme tělo a jeho funkce jako jediný zdroj poznání a zcela pomine specifické akty poznání dané nemateriální duší jako entelechickou formou těla. Nebo se dojde k neoplatonské definici nemateriální duše jako oddělené substance, která je skrze původní *coniunctio* a akt individualizovaného *continuatio* spojena s univerzálním intelektem daným na kosmické úrovni. Intelekt-slunce skrze iluminaci aktualizuje darovaný intelekt jako modernistickou hypostázi třetího druhu danou v duši. Kolektou různých hypostází pak vznikne moderní a postmoderní pojetí osoby složené z různých nekompatibilních substancí (*in pluribus una*). Redukci lidské duše na pouhou animální složku odmítli všichni klasičtí myslitelé jako prohru kriticky uvažujícího rozumu, který přestal respektovat základní danosti lidské moudrosti. To jen současná epocha nihilistického myšlení si může dovolit po úplném zrušení metafyziky popírat specificitu myšlení v jeho nemateriální složce. Dnešní *intellectus materialis* postmoderních alexandrovců je biologicky stejný jako zvířat. Ale člověk definovaný v modu matematického *computatio* má na rozdíl od výpočetně méně schopného zvířete složitější strukturu neuronů, a možná i lepší model chemických neurotransmiterů. V tomto pojetí „jednoty“ už specifické poznání člověka přestalo existovat a problém osoby se redukuje na její kvantitativně vylepšené zvířecí charakteristiky typu autonomních modulárních jednotek mysli.[[251]](#footnote-251) Avicennova zvířecí *vis aestimativa* se vrátila zpět a ve věku metafyzického nihilismu má objektivní a zcela zasloužený úspěch. Mimo jiné i díky jejímu převleku do computerových konceptů umělé inteligence založené na definici člověka jako karteziánské *bête-machine*. Nematerialitu či dokonce nesmrtelnost lidské duše brání filosofické a teologické argumenty všech metafyzických škol myšlení Západu, až do jejich zániku v současné epoše myšlenkového nihilismu. Intelektuální duše odlišuje člověka od zvířete, což předešlé generace vzdělanců považovaly za zásadní a zcela samozřejmou věc. V době vlády klasického rozumu a vzdělanosti na konci falsafy naopak existoval problém ohledně priority intelektuální složky duše, která je nemateriální. Avicenna a pozdější scholastická moderna a karteziánská postmoderna tuto složku jednoduše oddělila od tělesné existence. Skupina aristotelských avicennistů ovlivněná školou *Nominales* vyložila po příchodu Averroesových spisů na Západ tuto část výkladu CMDA tak, že pluralita substanciálních forem (*in pluribus una*) nahradila entelechickou jednotu (*in omnibus*). Tak udělali z Komentátora averroistu. Latinští avicennisté sofisticky vytrhli výroky o jednotném intelektu ve všech lidech z celkového kontextu polemik CMDA proti Themistiovi a Alexandrovi a spojili je dohromady. Druhý díl ukáže, jak moderní avicennisté sofisticky vyložili pasáže zkoumající jednotu intelektu a proč pominuli skutečné závěry CMDA vytvářející novou jednotu metafyziky. Druhý averroismus udělal z Averroesova konceptu *intellectus possibilis* jsoucno třetího druhu na způsob Avicenny. Pasivní a současně aktivní část nemateriálního *intellectus possibilis* prý funguje kontinuálně a univerzálně pouze tak, že je numericky jedna pro všechny lidi a spojuje se s jednotlivou osobou v modu *copulatio*. Tímto specifickým napojením receptivního intelektu na oddělený a numericky jednotný *intellectus agens* je zajištěno poznání jednotných univerzálních obsahů v mysli každého člověka.

Robert Kilwardby v dopise Petrovi z Conflansu bránil pluralitu substanciálních forem v člověku a mluvil o sporu v rámci jednoty forem (*positio de unitate formarum*). Dopis psaný proti tehdejším tomistům pronesl tuto zajímavou větu: „Co myslí termínem 'teze o jednotě forem v člověku', tomu opravdu nerozumím.“ [[252]](#footnote-252) Arcibiskup z Canterbury mluví jménem celé moderny a postmoderny, která nepochopila učení CMDA a z osoby udělala schizofrenickou sbírku různých nesourodých substancí. Hlavní oxfordský modernista už nemohl rozumět ani semiaverroistům jako Tomáš Akvinský, kteří neměli v osobě pluralitu substancí, ale „jen“ hypostázovaných forem. To pochopitelně neušlo skutečným aristotelikům a znalcům Averroese, kteří školu tehdejších *Modernorum* považovali za filosofické nedouky a posměšně je pojmenovali jako sofistické Latiníky (*sophistae Latini*) či učené Latiníky (*doctores Latini*). Tito učenci poznamenaní avicennismem naopak nazvali skutečné znalce Averroese pejorativním názvem „averroisté“ (*Averroistae*). Spor o to, kdo a jak je či není averroista, řeší druhý díl hermeneutického výkladu objektivity. Averroes směřuje hledání jednoty poznání a existence jinam než neoplatonská škola a Avicenna, kteří založili modernu. Intelekt je nemateriální, nemůže být substancí a je individualizovaný skrze duši jako formu individuálního těla v existenciálním modu *in omnibus*. Tím vzniká fenomenologický koncept poznání jako *continuatio* intelektu. CMDA ukazuje způsob, jak poznává aktuálně existující osoba jako aristotelsky nedělitelná první substance. Ale na druhé straně je nemateriální výkon myšlení nějakým způsobem všem lidem společný. Jednota materiálního intelektu není vzata ve smyslu substance, jak se to domnívají moderní a postmoderní komentátoři. Averroes ale připouští, že duše je nějak vším ve smyslu své univerzální receptivity (*anima quodammodo est omnia*, *De anima* 431b20‒21). Definice rozumné duše musí být všem lidem společná natolik, aby zdůvodnila univerzálně jednotné poznatky. Ale v momentu, kdy jsou inteligibilia produkovány, jde o striktně individuální výkon. Jednota intelektu v rámci univerzální species a lidstva je až sekundární problém (*quaestio secunda*). Averroes vychází z hyparchického postavení první substance.

„Druhá otázka zní, zda je materiální intelekt jeden ve všech lidech (*unus in numero in omnibus individuis hominum*), ani nezrozený, ani neporušitelný. A zda poznatky, které v něm aktuálně existují a jsou spekulativním intelektem, jsou odlišné v různých lidech a zda jsou dané narozením nebo porušitelné skrze narození a porušitelnost jednotlivců. Tato otázka je velmi obtížná a obsahuje maximální množství nejasností (*questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem*).“ [[253]](#footnote-253)

Citát jasně mluví o jednotném materiálním intelektu společného všem lidem (*intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum*). Tento intelekt má všechny základní znaky nemateriálního intelektu (*non generabilis neque corruptibilis*). Ale hned další věta dodává, že tento jednotný intelekt v momentu svého výkonu, tj. při produkci aktuálních inteligibilních obsahů (*intellecta existentia in eo in actu*), se stává skutečným *intellectus speculativus*. V tomto případě je intelekt zcela individualizovaný podle osob (*numeratus per numerationem individuorum hominum*) a musí být ve svém výkonu spojen s aktuálním aktem pomíjivé existence (*generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum*). Toto spojení obou složek intelektu považuje Averroes za velmi obtížnou otázku, která v sobě obsahuje mnoho nejasností. Další výklad objektivity a celý spor o averroismus přesvědčivě dokazují jeho slova. Text CMDA rozlišuje mezi univerzální specifickou schopností nemateriálního intelektu produkovat stejné obsahy myšlení pro všechny lidi a mezi aktuálním výkonem tohoto intelektu daného ve striktně individuálním *actus essendi* jednotlivého člověka. Opět je ve hře zásadní rozdíl mezi fenomenologicky definovanou kontinuací intelektu v existující osobě a mezi abstraktní definicí intelektu daného v lidstvu jako univerzálním celku. Vraťme se nejprve k původní argumentaci ve falsafě, kdy Komentátor vystoupil proti tehdejším modernistům. Alfarabiovo pojetí rozumné lidské přirozenosti je třeba řádně zdůvodnit a musí být postaveno proti Avicennovu a Algazelovu mylnému pojetí přirozenosti dané skrze iluminaci a skrze společný *intellectus adeptus* (kap. 2.1.1). Humanismus musí stát na existenci reálné osoby a nikoliv na pozici neexistujícího moderního individua. Další místo hojně využívané pro averroistický výklad numericky jednotného intelektu navazuje na předešlé tvrzení a najdeme jej o pár stránek dále.

„Na základě této definice jsme tvrdili, že materiální intelekt je jeden pro všechny lidi (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*) a stejná argumentace tvrdila, že lidský rod je věčný (species *humana est aeterna*), jak jsme vysvětlili i na jiných místech. Materiální intelekt musí obsahovat přirozené principy (*non sit denudatus a principiis naturalibus*) společné celému lidskému druhu (*communibus toti speciei humane*), tedy první principy poznání a jedinečné koncepty společné všem lidem. Tyto poznatky jsou totiž jednotné (*intellecta sunt unica*) z hlediska individuálního příjemce (*secundum recipiens*) a rozdílné z hlediska přijaté intence (*multa* *secundum intentionem receptam*).“ [[254]](#footnote-254)

První věta upozorňuje na dva principy, které Averroes zdůraznil předtím ohledně nemateriality intelektu a univerzální jednoty intelektuálních obsahů. Jednota materiálního intelektu pro všechny lidi (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*) je na úrovni abstrakce spojena s trváním lidstva jako species (*species humana est aeterna*). Averroes z hlediska averroistů v tomto citátu oprášil Avicennův koncept habituálního intelektu (*intellectus in habitu*), který existuje ve všech lidech jako vrozená nemateriální schopnost činit na základní intuitivní závěry z premis soudu. Tento habituální intelekt je v prvním stupni daný materiálně u zvířat v podobě *vis aestimativa*. Člověk jej aktualizuje v individuálním aktu myšlení (*intellectus in effectu*, kap. 2.3.2). Aktualizovaný materiální intelekt musí přijímat i nemateriální obsahy. Proto se stal vzhledem ke své nemateriální receptivitě samostatnou substancí nebo substancializovou species oddělenou od těla. Tato „jednota“ myšlení je založena na působení intelektu odděleného od existence osoby, proto je zásadně mylná. Averroesovo pojetí receptivního intelektu v rámci *continuatio* nemá díky nasvícení zepředu a díky odlišnému způsobu abstrakce a dvojí intencionality stejný statut jako u Avicenny, který z něj udělal jsoucno třetího druhu. Předešlý citát CMDA ohledně jednoty intelektu jako univerzální species ukázal, že existuje univerzální kontinuum *intellectus materialis* na úrovni lidstva jako druhu a je dané nematerialitou tohoto intelektu a jeho oddělením od smyslů. První principy poznání jsou díky univerzalitě stejné u všech lidí (*intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus*). Jen člověk má specifické poznání univerzálií, které je ale založené na individuálním smyslovém poznání. Receptivní část intelektu musí být v této nematerialitě všem lidem společná ve smyslu přirozenosti dané lidstvu jako species (*principiis naturalibus communibus toti speciei humane*). Podívejme se na otázku jednoho intelektu pro všechny lidi z hlediska předchozího výkladu *Kategorií* založeného na metafyzickém dativu.

Spis CMDA etabloval v prvním kroku kauzální působení intelektu v modu *ex inmediatis* od reálně myslící osoby jako hylemorfické první substance. V prvním kroku abstrakce je ipseita intelektu je kategoricky vypovídána výhradně v modu impozice, tedy nasvícením zepředu od hyparchicky dané první substance. Intelekt je aktuální formou jedinečného těla (*anima intellectiva*). První predikace intelektu je daná na základě *actus essendi* hyparchické první substance. Výkonem tothoto intelektu je nemateriální duše jako jedinečná forma oživující „moje“ tělo (Heideggerovo *Dasein*). Tím je univočně definován intelekt jako univerzální *species*, které má nejblíže k aktuálnímu intelektu jako aktuální formy v reálně bytující první substanci. Nyní, ve druhém kroku, je možné sledovat supozici intelektu jako species v univerzálním modu *per prius* (*Cat*. 2a15–16). Nyní CMDA přejde na úroveň univerzální druhé substance a predikuje významy od rodu směrem ke species. Hyparchická impozice intelektus jako species se mění v univerzální supozici intelektu jako genus. Opět jde o predikaci *per prius*, ale její ontologická perspektiva (*Vor-blickbahn*) vychází z nasvícení zezadu, tedy z univerzálního významu intelektu jako druhé substance (*genus–species*). Druhý krok (*questio secunda*) vztahuje význam intelektu jako univerzální species vzhledem k další a vyšší univerzalitě, která je dána na úrovni lidstva jako rodu. Pak máme další příklad kategoriální predikace *per prius*, ale v jiném modu než je hyparchická impozice. Nyní jde o logickou supozici. Díky správné impozici, která vychází ze skutečné kauzality v myslícím těle, se univerzální intelekt stal rodem vytvořeným metafyzickou impozicí. Obsahuje tedy univerzální přirozenost lidství pojatou jako rod, který vzniká logickou supozicí. Referenční smysl metafyzické ipseity a logické identity (*Bezugssinn*) je dvojí a je třeba jej velmi pečlivě rozlišovat. Od dob Avicenny přestala moderna myslet tímto kritickým způsobem. Nerespektuje metafyzický postup, protože její osvícená mysl ztratila metafyzický význam impozice. Ilumináti „vidí“ mytopoetický averroistický intelekt daný *per prius*, který je ve skutečnosti avicennistickou substancí třetího druhu. Averroes není moderní averroista. Vidí reálně myslící osobu, a ne „intelekt“ jako moderní chiméru. Správně zajištěná a predikovaná kauzalita poznání umožnila v modu adekvace správný univerzální závěr na úrovni vědecké deduktivní demonstrace podle *Druhých analytik*. Tady je vidět zásadní rozdíl od perspektivy Avicenny, který chápe intelekt jako aktualizovanou substanci třetího druhu aktualizovanou směrem od *intellectus agens*. Perspektiva Averroese je přesně opačná. Nejprve zkoumá akt myšlení v první osobě, kdy intelekt vstupuje do kategoriální impozice dané kauzálně (*intellectio*). Pak přejde na rovinu abstrakce (*questio secunda*) a zde zkoumá intelekt jako univerzální pojem v jeho rodové podobě druhé substance (*intellectum*). Na úrovni abstrahovaných species má intelekt statut pouhé univerzálie dané v abstraktně uvažujícím intelektu. Text nezkoumá jako Avicenna individuální a aktuální substanci-intelekt. Spis CMDA abstrahuje od existenciálního aktu intelektu (*Bezugssinn*), aby vytvořil obecnou lidskou schopnost v její specifické podobě (*Gehaltsinn*), která vytváří nehmotné myšlení a poznávání světa. A species je vždy a pouze univerzálie daná v lidské mysli. Proto existuje zásadní rozdíl mezi dvěma náhledy na výkon intelektu jako existenciálního aktu a jako pojmové abstrakce. Obě formy intelektu jsou dány v modu Averroesova reálného *continuatio* a nikoliv avicennistického mytopoetického *coniunctio*. Intelekt existuje pouze jako individuální schopnost tělesné osoby dané jedinečně-aktuálně. Tento ipseitní výkon osoby je možné abstrahovat, protože myšlení existuje v osobě jako nedělitelné reálné první substanci. V modu správně provedené dedukce dostaneme generickou formu *continuatio* tohoto personálního intelektu, který se stal univerzální species v modu *per prius*. Intelekt jako species je vázaný na univerzální přirozenost lidstva pojatého jako genus. Lidstvo reálně neexistuje, jen Sokrates existuje. Intelekt na této úrovni existuje jako specifická schopnost lidstva daná univerzálně-potenciálně. Obě formy predikace intelektu se zásadně liší, stejně jako se liší jsoucnost první a druhé substance v *Kategoriích* (kap. 1.3). První substance představuje osobní akt poznání, druhá substance představuje univerzální koncept poznání.

Lidský intelekt se liší jak od nebeských inteligencí, tak od smyslového uvažování zvířat. Nebeské inteligence jsou čistý aktuální intelekt. Zvířata nemají intelekt vůbec, jen základní rozlišovací *aestimatio* či *cogitatio* vázané pouze na smysly. Ale toto tvoření závěrů je už plně individuální, protože je tvořeno aktem smyslové intencionality dané jako výkon nemateriální zvířecí duše, která tvoří entelechickou formu živého těla. Člověk má schopnost vyššího nemateriálního poznání, i když je založené smyslově. Pokud bychom jako lidé tuto intelektuální receptivní schopnost neměli z hlediska naší přirozenosti (tj. mimo aktuální myšlení a mimo individuální dispozice), pak bychom nepoznávali univerzálně stejné obsahy a věda by byla nemožná. Ale poznání v rámci lidstva existuje a také filosofie i věda, protože osoba existuje jako reálná první substance. Proto je člověk konceptuálně definován jako rozumná bytost na rovině druhé substance. Citáty o jednotě intelektu v rámci lidstva mají přesný význam v rámci univerzální supozice možného intelektu, kteroubudeme zkoumat dále. Třetí a poslední část averroistické skládanky CMDA najdeme v další pasáži téže kapitoly.

„Pak je jasné, že člověk rozumí aktuálně (*intelligens in actu*) proto, že v něm trvá myšlenkový proces daný aktuálně (*continuationem intellecti cum eo in actu*).“ [[255]](#footnote-255)

Porozumění jako každý jiný pohyb běží od potenciality k aktualitě, protože žádný učený z nebe nespadl (*homo non est intelligens in actu nisi...*). Proces poznání potřebuje hnací sílu, která je v aktualitě vzhledem k potenciálnímu intelektu. Tato aktuální část poznání musí být s intelektem spojena přímo. Intelekt představuje trvalou schopnost, která zajišťuje kontinuitu poznání (*propter continuationem intellecti*). A tato kontinuita poznání se děje pouze na aktuální první substanci (*congregatum ex eis sit unicum*). Averroes říká, že intelektuální výkon oduševněného těla je aktuálně jednotný v rámci osoby. Za druhé je osobitý ve výkonu (*ipse*) , protože je determinován nasvícením z jedinečně daných smyslů jedinečného těla. Ty poskytují základní aktualitu od reálné první substance pro spuštění procesu poznání. První a druhý bod jsou dány v rámci impozice. Za třetí je myšlení specifické pro lidstvo v celkové univerzalitě intelektu predikované v rámci supozice. Tato definice intelektu se vztahuje k abstraktní definici člověka jako myslícího druhu odlišného od zvířecího species. Tato specifická kontinuita intelektu (*intellectum*) se ale zásadně liší od kontinuity existenciálního aktu myšlení (*intellectio*). Impozice intelektu je aktuálně daná ve výkonu osoby (*tertium genus*). Úplně odlišná je kontinuita myšlení ve specifickém intelektu celého lidstva, kde je dána jako univerzální a proto věčný koncept (*quartum genus*). Rozdíl mezi oběma rody je naprosto zásadní. Logika není metafyzika a impozice není supozice.

Objektivní výklady „intelektu“ jako jsoucna třetího druhu tuto diferenci úplně pominuly. Opět je vidět epochální *Irrtum* avicennismu, protože moderna klade simulákrum zvané „intelekt“ v mytopoetickém *modus ponens*. Moderní logika vidí jen identitu substance v ekvivočním modu *secundum quod*. Moderní logika vidí jen identitu substance v univočním modu *secundum quod* a nemůže poznat žádnou ipseitu v metafyzickém modu *quo est*. Komentář jasně říká, že jde o dvě rodově odlišné výkony porozumění dané buď v modu existenciální ipseity, nebo v modu univerzální identity. Mezi aktualitou a potencialitou není možná žádná „kopulace“ ve formě nějakého jsoucna třetího druhu. Hermeneutika se distancuje od spekulativní teorie typu *copulatio* moderních i postmoderních averroistů (*Mind–Body Problem*). Výklad pozoruje s Averroesem, Sigerem a Heideggerem existenciální fenomenologický způsob, „jak“ (*Wie*) je ta či ona forma intelektu dána v jeho trvání (*continuatio*). Reálný proces myšlení není mytopoetická kopulace jsoucen třetího druhu. Hermeneutická dráha náhledu na jednotu osoby a intelektu (*Vor-blickbahn*) zásadně rozlišuje dvě odlišné perspektivy. Intelekt jako *tertium genus* předpokládá aktuální hylemorfickou substanci, protože predikace *per prius* vychází z existenciálního výkonu existující osoby. Akt myšlení kontrolovaný odděleným intelektem by nebyl výkonem naší vůle a osobní svobody myslet. Naopak intelekt daný v jednotě pro celé lidstvo v modu *quartum genus* nemyslí vůbec. Je to čistá abstrakce daná pouze v mysli poznávající a reálné osoby. Ipseita intelektu je dána jako aktuální první substance. Tato predikace běží v modu *tertium genus* a je dána impozicí významu z kauzálně působící reality. Myšlení osoby se predikuje hyparchicky a metafyzicky skrze impozici, tedy v  modu metafyzického dativu (*quidditas*). Metafyzická identita intelektu je dána jako univerzální druhá substance v modu supozice, která je určena univoční impozicí možného intelektu jako *species* *humana* v rámci *tertium genus*. Substrát tohoto supozičně určeného významu pro intelekt není existující osoba (první hyparchická substance); není to ani *species humana* určená metafyzickou impozicí (druhá metafyzická substance). Jde o klasické *individuum* dané na konci řady dialtického dělení významů podle Porfýria. Existují tři nositelé významu, kteří určují univoční smysl lidské “osoby” podle Aristotela. Subjekt generického intelektu už není osoba, ale pouhé *individuum*, protože už není dělitelný na další univerzální významy. Osoba jako „individuum“ není samostatně definovatelná, protože poslední definovatelný význam individua je dán na úrovni species. Predikace subjektivně, individuálně a specificky daného intelektu je dána směrem od abstrahujícího intelektu v modu *quartum genus*. Tento pojem individuálně daného intelektu představuje univerzálii vzniklou skrze supozici významu pouze v abstrahující mysli, proto je dán čistě potenciálně. Tento fundamentální rozdíl mezi oběma formami intelektu je dán dvojím způsobem, jak se manifestuje intelekt v modu aktuality a kauzality (osoba) a potenciality a univerzality (lidstvo). Pro objektivně myslící současníky je rozdíl mezi osobou, individuem, lidstvem a mrtvolou objektivně nezajímavý, protože tato jsoucna třetího druhu představují tak nějak totéž. Moderna a postmoderna je k diferenci mezi oběma druhy intelektu v CMDA objektivně a tedy fundamentálně slepá. Moderní a postmoderní alexandrovci mají před sebou objektivně daný „intelekt“ jako jsoucno třetího druhu. Takový mytopoetický „intelekt“ neexistuje, protože nemá žádný způsob, jak by mohl existovat. Reálně existuje pouze aktuální první substance nebo druhá substance jako potenciální univerzálie, nikoliv jsoucna třetího druhu daná ve falešné objektivní univocitě. Učení Latiníci udělali z Averroese averroistu v modu sofistického *continuatio* vlastního epochálního *Irrtum*. To byl další ironický tah akademicky vzdělaných Fúrií, které fedrují moderní nevzdělanost (*apaideusía*). Ta je dána základní neznalostí metafyzické argumentace Aristotela, Druhého mistra a Komentátora. Metafyzika moderny se stala hádankou na úrovni démonické Sfingy. Tragická otázka „Co je člověk?“ dostala zcela moderní a proto také fundamentálně chybnou odpověď. Moderna v modu objektivní *paideía* už neví, kdo je člověk. Proto první modernisté démonizovali Averroese a Sigera (OBJ III, kap. 5.5). Averroisté všeho druhu úspěšně vstoupili pod vedením Fúrií do tragické fáze „Oidipiova objektivního komplexu“ (OBJ III, kap. 7). Rodově odlišný intelekt v modu *tertium* a *quartum genus* není univoční koncept, protože by to popřelo základní principy Aristotelovy metafyziky a kategoriální predikace.

Spor o averroismus Averroese je z hlediska aristotelského výkladu CMDA úplně nesmyslný. Jeho mytopoetická „existence“ ukazuje v modu tragické *alétheia* objektivní *Irrtum* moderny a postmoderny. Princip vyloučeného třetího platí, proto ani intelekt nemůže být „numericky jeden“ nebo „numericky mnohý“, jak tvrdí moderní a postmoderní averroisté. Ti definují tzv. „numericky daný intelekt“ jako objektivní *tertium ens*. K takové individuaci by intelekt musel být aktuální substancí a jeho forma by musela být individualizována skrze nějakou materii. Nebo by to musel být oddělený kosmický či andělský intelekt daný jako hypostázovaná nemateriální forma. Žádná species daná jako univerzálie v mysli nemůže být takovým způsobem individualizována, natož lidský intelekt daný jako myslící potence substančně existující osoby. V klíčových bodech tzv. „numericky jednotného intelektu pro všechny lidi“ se sofistika latinských *Modernorum* shoduje s řešením Themistia a Alexandra, které Averroes zásadně kritizuje. Albert Veliký byl první latinský filosof, který kolem 1240 interpretoval pojetí materiálního a spekulativního intelektu podle správné linie CMDA (OBJ II, kap. 2.4.2). Tehdejší vzdělaní aristotelikové vysvětlovali zmateným alexandrovcům z oxfordské a pařížské školy *Modernorum*, že jejich averroistické řešení odděleného *intellectus possibilis* představuje z hlediska CMDA naprostý nesmysl. Z možného intelektu jako čistého *possibile* se stala aktuální substance. Modernisté tuto substanci třetího druhu navíc oddělili od hylemorfické jednoty těla a duše a pak jí dali skrze nauku o univerzálním hylemorfismu statut numericky odlišné substance. A nakonec tento nesmysl spojili v modu *copulatio* se schizofrenicky pojatou moderní osobou jako pluralitou substancí. Tuto kompletní paranoiu myšlení hájí postmoderna dodnes. Ale po smrti moderního boha a moderního subjektu nutně vypukla další zásadní krize objektivního přenášení významu. Je nesena novou absencí, která se tentokrát týká objektivní pravdy učiněné jako subjektivní jistota (*certitudo*) Avicenny. Paranoické myšlení moderny je ale logicky zcela racionální, protože je vedou božské síly Pomsty. Fúrie stráží skryté působení múzické a mystagogické pravdy. Druhý díl ukáže, že toto řešení *Modernorum* viděl Bacon jako šílené a Albert o něm odmítl akademicky diskutovat pro naprostou směšnost těchto argumentů. Každý z těchto důvodů popírá argumentační stavbu CMDA a celkový smysl Averroesovy filosofie, natož všechny tři dohromady. Spis CMDA zná tehdejší debatu o pluralitě substanciálních forem (čtverý objektivní intelekt Avicenny, materiální intelekt Ibn Báji), ale odmítá tyto argumenty jako nesmysl. Nemateriální intelekt není vázaný jako smysly na části těla, proto nemůže mít substanční charakter.

„Proto je nemožné, aby intelekt sídlil v nějaké části těla. Je třeba vědět, že problém není pouze v tom, zda je intelekt jeden v mnoha nositelích a mnohý podle svých schopností (*utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*), jako by se duše rozdělila podle ovoce na vnímání vůně, barvy a chuti. Nebo zda je jeden na základě univerzálně definované přirozenosti (*una propter unam naturam communem*) a mnohý, protože aktuální podstata má různé schopnosti (*ista natura habet diversas virtutes*)...“ [[256]](#footnote-256)

Duše je nemateriální forma těla, proto ji nelze v těle lokalizovat jako smyslový orgán. Citát odmítá obě alternativy, které později převezme druhý averroismus. Jednota na úrovni *anima intellectiva* nemůže být substanciální v rámci aktuálně dané materiální první substance a současně pluralitní v smyslu různých činností aktuálně subsistujících mimo původní substanci. Jakákoliv teorie oddělené subsistující platonské duše nebo neoplatonského intelektu, či na způsob Avicenny nebo Descarta je podle tohoto citátu nemožná. Toto mylné a zcela „averroistické“ řešení se objevuje na Oxfordu kolem 1240 současně se zavedením univerzálního hylemorfismu a povede k pluralitě substanciálních forem v člověku (OBJ II, kap. 3.2). Stejně tak nemůže být duše jen abstraktní univerzálií, která má jednotu pouze v mysli. Intelekt nelze redukovat na hypostázovanou abstrakci a stejným způsobem od ní odvozovat další abstraktní vlastnosti. To by byl opět nesmysl, protože člověk aktuálně existuje jako myslící první substance daná hylemorficky. Specifické dělení duše na rody, druhy a individua je možné jen v rámci duše jako univerzálie koncipované podle Porfyriova stromu, což je ale čistě mentální operace. V reálu existuje jedna osoba s různými poznávacími schopnostmi, které osobně realizuje (*unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*). Duše představuje *actus essendi* konkrétní první substance, tj. dané osoby, která sama o sobě a pro sebe existuje, poznává a myslí. Intelekt je nemateriální schopnost duše, která je nemateriální formou těla (*actus intelligendi*). Ale to neznamená, že intelekt jako *tertium* nebo *quartum genus* představuje nějakou oddělenou substanci na Avicennův způsob jsoucna třetího druhu. Toto řešení vytvořilo univerzální a singulární intelekt modernistů jako *hoc aliquid* druhého averroismu nebo *res cogitans* karteziánské postmoderny. Zbývá jediná, skutečně aristotelská možnost jednoty a to je jednota nemateriálního intelektu v rámci jedné entelechické a hylemorfické substance.

Otázka po způsobu bytí intelektuální duše jako osobního *subiectum* poznávacích existenciálních výkonů (*tertium genus*) nebo abstraktního *individuum* specificky lidských výkonů (*quartum genus*) je naprosto klíčová pro určení západního konceptu osoby. Ipseita osoby není v klasické metafyzice totéž jako identita individua. A termín „subjekt“ použitý pro oba případy predikace osoby se liší buď hyparchickou impozicí z kauzálně působící reality (tj. *subiectum* metafyzické abstrakce a vědeckého důkazu) nebo univerzální supozicí významu z abstrahující mysli (tj. *subiectum* logické abstrakce a objektivního důkazu). Oba rodově odlišné významy nemají společný subjekt a nelze je sjednotit do jedné definice člověka jako „individua“ třetího druhu (*tertium ens*). Přechod z jednoho rodu do druhého je v klasické aristotelské metafyzice zakázán, protože by znamenal zrušení univočního významu, jehož posledním nositelem je rod. Synkretistický Západ potřebuje mytopoetický, a ne vědecky pravdivý humanismus. Moderna vytvořila neexistující lidský subjekt jako substanci třetího druhu. Akademicky schopné Fúrie zorganizovaly odchod osoby do podsvětí společně se zatměním první substance v objektivním modu *Seinsvergessenheit*. Moderně zbylo jen simulákrum osoby a tomu odpovídá i současný humanismus člověka-mrtvoly. Abelard jako výborný znalec aristotelské metafyziky a predikace marně vysvětloval tehdejším modernistům z platonských katedrálních škol, že metafyzicky adekvátní a tedy pravdivý význam člověka lze odvodit pouze od osoby jako existující první substance (OBJ II, kap. 1.3). Pak je jasné, že výrok „Tato mrtvola je zemřelý člověk“ (*hoc cadaver est homo mortuus*) je metafyzicky nepravdivý, protože nemá impozici významu od reálně existující osoby v modu *ipse*. Logická supozice vytvoří pouze humanismus lidské mrtvoly v modu *idem*. Aristotelsky pojatá osoba ve smyslu Boethiovy nedělitelné první substance nemůže být schizofrenická pluralita vzájemně nekompatibilních substancí spojených do falešné jednoty jsoucna třetího druhu. Toto pojetí odmítla Aristotelova *De anima* a před ní biologické spisy věnované reálnému zkoumání živočichů angažovaných v individuálním výkonu života. Averroes k tomu dodává, že osoba nemůže být sofistickým koktejlem avicennovských substancí třetího druhu. Podle CMDA není lidský intelekt ani materiální, ani nemateriální substance. Averroes věren své „meta‑fyzice“ tvrdí proti alexandrovským *Modernorum*, že rozmanité schopnosti duše a samotná duše jako entelechická forma těla mají jeden materiální substrát zajišťující jejich aktualitu. Osoba existuje *simpliciter* jako hylemorfická první substance a tvoří jeden substrát subsistující *per se* v oduševnělém těle (*subiectum*). Entelechická jednota osoby zakládá akt hyparchické predikace, která se aktem takto dané existence vztahuje na všechny složky člověka, tedy na duši i na intelekt. Absolutně jedinečný *actus essendi* této jedné substance zajišťuje pluralitu různorodých výkonů duše. Duše je subsistentní a nemateriální forma těla a z ní vychází mnohost schopností (*actus intelligendi*). Tyto schopnosti můžeme následně poznat a predikovat ve formě dedutivního důkazu (*actus cognoscendi*). Averroesův komentář zdůrazňuje, že řešení jednoty osoby odlišné od zvířecího organismu obsahuje až třetí část *De anima*. Univocita intelektu vzhledem k predikaci těla jako první substance není na straně Themistiova materiálního intelektu, který je na úrovni smyslových schopností duše. A také není na straně Alexandra, který receptivitu poznání chápal pouze skrze materii, proto od ní oddělil nemateriální receptivní intelekt jako čistou hypostatickou potenci. Impozice intelektu v kategoriálním modu *tertium genus* má naprosto klíčový charakter, což nevidí avicennistické a objektivistické výklady CMDA. Tělo a smysly mají hyparchický charakter pro predikaci intelektu jako species, protože tvoří aktuální a materiální substrát pro práce pasivního a nemateriálního receptivní intelektu (*intellectus possibilis*). Předchozí kapitoly ukázaly, že Averroesův *intellectus materialis* není individualizovaná substance (*hoc aliquid*) ve stylu Alexandra nebo Themistia.

„Již bylo vysvětleno, že první aktualizace intelektu (*prima perfectio intellectus*) se liší od aktualizací jiných schopností duše a že termín 'aktualita' (*perfectio*) je vzhledem k nim vypovídána pouze ekvivočně (*dicitur de eis modo equivoco*). To je opak toho, co tvrdil Alexander.“ [[257]](#footnote-257)

Averroes bere Alexandrův pojem receptivního intelektu vztaženého k tělu jako substanci pouze v ekvivočním významu. Rodové rozlišení dvou odlišných druhů intelektu způsobuje, že nelze smísit materiální a nemateriální určení intelektu do jednoho univočního konceptu. Intelekt sice myslí univerzálně, ale nemůže být ani univerzálie, ani samostatná substance. Komentátor nyní musí přesně určit vztah nemateriálního intelektu vzhledem k tělu, což je velmi obtížný úkol. Dualismus nabídl jednoduché řešení, ale to je z mnoha důvodů chybné. Vztah smyslového a rozumového poznání musí tvořit jednotu v rámci hledaného pojetí pravdy jako *proportio* obou složek poznání jak na úrovni osoby, tak na úrovni lidstva. Nové řešení determinuje jednotu poznání tak, že ustaví *intellectus possibilis* jako zvláštní koncept (*quartum genus*). Tato generická forma možného intelektu je dána na úrovni lidstva a specifická forma na úrovni přirozenosti dané v jednotlivci. Komentátor odlišil koncept možného intelektu od predikace stejného intelektu jako aktuálního a osobního aktu myšlení (*tertium genus*). Lidé mají společnou intelektuální přirozenost ve smyslu Al-Fárábího přirozené vlohy (*fiṭra mushtarika*, kap. 2.1.1). Ta je společná pro všechny lidské bytosti schopné normálního užívání rozumu. Z metafyzického hlediska je to správné řešení. Možný intelekt jako *tertium genus* je čistá potence, a proto zahrnuje univerzální pojem stejné povahy v celém pojmově vymezeném lidstvu a v každém pojmově vymezeném individuu (*quartum genus*). Generická forma nemateriální obecné schopnosti lidské duše je abstrahována ve vědeckém modu *demonstratio* z reálné první substance, tedy z aktuálního poznání na úrovni jednotlivce (*tertium genus*). Rozlišením dvou způsobů predikace výkonu tohoto intelektu (specificky-univerzální, singulárně-aktuální) vytvořil CMDA obdobu kategoriálního rozdílu mezi genus a species na straně druhé substance (*quartum genus*). Nyní predikujeme význam intelektu v modu supozice od generické univerzality dané *per prius* a postupujeme směrem k dále nedělitelné jednotce tohoto obecně daného intelektu v jednotlivci (*individuum*). Tento intelekt je dán v abstraktním individuu (a nikoli v existující osobě) jako lidská dispozice (a nikoli jako existenciální akt). Generický intelekt pak zajišťuje druhou rovinu obecně pojatého *continuatio* univerzálních obsahů poznání. Tento intelekt nahlížíme v rámci klasického Porfyriova stromu jako univerzálii a dále dělíme jako univerzálii až k individuu. Dělení začíná na úrovni rodu jako obecné schopnosti lidstva myslet univerzální obsah prostřednictvím filozofie. Sahá až k jednotlivci, protože *intellectus possibilis* představuje jeho specifickou schopnost intelektuální recepce. Dělením intelektu jako rodu se dostala specifická schopnost lidstva myslet univerzální obsahy skrze filosofii až na schopnost individua. Člověk jako myslící individuum není numericky odlišný jeden od druhého, protože individuum má čistě specifický charakter (kap. 1.3). Species jako univerzálie je daná pouze v mysli a proto nemá žádnou materii, která jako jediná zakládá reálnou singularitu na úrovni hylemorfické první substance. Být jedním nebo dvěma reálnými exempláři znamená mít materii, která vytváří numerický rozdíl mezi skutečnými substancemi. Komentátor zachránil jednotu osoby tím, že impozici této jednoty vzal podle primátu hyparchické predikace podle první substance (*tertium genus*). Navíc vnesl do aktu poznání tolik potřebnou predikaci *per prius* a *per posterius* vzhledem k intelektu jak v modu primární hyparchické aktuality, tak v modu potenciální predikované univerzality. Individuum a osoba se zásadním způsobem liší, protože impozice kategoriálního významu není supozice logického významu. Averroes v klíčové části komentáře předložil podle citované kanonické části *Kategorií* dvě odlišné predikace materiálního intelektu dané v modu predikace *per prius* a *per posterius*, které shrnul pod výše uvedený termín *tertium* a *quartum genus*. Status intelektu jako zvláštní formy druhé substance je určen druhovou či rodovou vzdáleností od živého těla jako první substance. Prehistorie objektivity zkoumala odpovídající pasáž z *Kategorií* (kap. 1.3). V případě predikace *per prius* vztažené k první substanci stojí species blíže k první substanci než rod(*Cat*. 2b7–8). Proto je pro CMDA otázka kategorální predikace potenciálně dané univerzality intelektu buď jako kategoriální species (*tertium genus*) nebo jako kategoriální genus (*quartum genus*) naprosto zásadní věc. Správná analýza pojmu „intelekt“ musí nejprve etablovat způsob, jak existenciálně poznává osoba jako první substance. Z hlediska predikace *per prius* vztažené k univerzalitě je to přesně opačně. Rod je univerzálnější než species, což potvrzuje navazující výrok (*Cat*. 2a15–16). Dvojí dráhou náhledu (*Vor‑blickbahn*) je dáno i dvojí pořadí predikace pro intelekt jako třetí (existenciální) a čtvrtý (univerzální) rod.

Avicennistická tradice výkladu CMDA pominula toto geniální řešení jednoty intelektuálních forem v člověku, protože tato škola držela neoplatonský výklad materiálního intelektu jako substance. Jenže tento výklad Komentátor zásadně odmítl, protože odporuje zaměření Aristotelovy metafyziky. Temnota scholastického averroismu se datuje od Rufuse z Cornwallu a temnota postmoderního averroismu od Ernesta Renana. Latinští sofisté vyměnili metafyziku za logiku a tím pominuli zásadní rozdíl mezi oběma generickými formami intelektu. Text CMDA jasně rozlišuje a přesně definuje metafyzickou impozici a logickou supozici. Třetí část CMDA postupuje podle klasické pasáže *Kategorií* 2a11–16, kterou komentoval Al-Fárábí (kap. 2.1). Averroes provádí základní rozlišení mezi oběma formami jednoho a téhož intelektu. Tato diference se vyskytuje v nejdůležitější části komentáře *De anima* popisující výše uvedenou dvojí generickou složku poznání v duši. Averroes bere bývalý *intellectus materialis* Alexandra v jeho nové dvojí podobě, tedy jako nemateriální existenciální akt a univerzální pojem.

„Pak Aristoteles řekl: *Proto je nutné, aby* atd. Tím myslel materiální intelekt a to je také jeho popis podaný předtím. Pak řekl: *a... tento intelekt nakolik je schopen všemu rozumět* [νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15]. Tím myslí intelekt, který se stává intelektem skrze akt (*illud quod fit*) a tím dostává svůj habitus (*quod est in habitu*). A zájmeno „tento“ (*ipsum*) se může vztahovat jak k výše uvedenému konceptu materiálnímu intelektu (*hoc pronomen 'ipsum' potest referri ad intellectum materialem*), tak k osobě, která rozumí (*ad hominem intelligentem*).“ [[258]](#footnote-258)

Dvojí ipseita má v exegezi *De anima* zásadní význam. Vychází z kauzálně pojatého metafyzického dativu (*hoc pronomen 'ipsum'*), který určuje plnou univoční predikaci materiálního intelektu. Dvojitá ipseita je predikována jako *suppositio* vzhledem k obecně pojatému materiálnímu intelektu (*ad intellectum materialem*) a jako *impositio* vzhledem ke konkrétní existenci osoby, která vykonává akt rozumění (*ad hominem intelligentem*). V obou případech (potenciální univerzální pojem, aktuální lidská schopnost) je ipseita dána tím, že *intellectus materialis* je čistá potencialita. Tato dvojí povaha *anima intellectiva* definuje osobu v modu metafyzické pravdy jako *proportio* podle nejdůležitějšího místa v *De anima* 430a14–15. Jednota osoby jako hyparchické první substance zakládá vědeckou deduktivní definici člověka podle Aristotelova Korpusu. Pokud tuto predikaci provedeme, pak v modu metafyzického dativu *Metafyziky* Z (τό τί ἦν εἶναι) platí, že reálná existence osoby dostane minulostní ráz, protože jedinečnou existenci nelze pojmout v řádu jazyka. Ale kategoriální predikace může minulostní ráz první substance vypovídat podle impozice určené vzhledem ke *quidditas* první substance. Pak apofantická výpověď platí v metafyzickém modu abstrakce vztažené skrze impozici k ipseitě první substance (*quo est*). Siger z Brabantu byl jediný myslitel latinského Západu, který tuto klíčovou část CMDA plně pochopil a bránil v původním smyslu (*ipse homo intelligit;* OBJ III, kap. 4.4.2). Akademicky schopné Fúrie zajistily skrze moderní *hýbris* a neznalost Aristotelovy metafyziky, že osoba zmizela z moderního myšlení. Bylo to proto, že zmizel minulostní ráz její existenciální kauzality, který se predikuje v modu vědecky dedukované adekvace. Komentátor jako moudrý muž a kriticky myslící filosof přesně rozlišuje původní záměr Aristotela daný v celkovém kontextu *De anima* 430a14–15. Impozice myšlení existující osoby v modu *tertium genus* je jasně oddělena od supozice myšlení člověka jako species v modu *quartum genus*. Jedinečně myslící osoba je predikována skrze metafyzický modus *ipse* (*impositio*); univerzálně myslící individuum a lidstvo jako celek jsou predikováni skrze logický modus *idem* (*suppositio*). Tato supozice intelektu si však vždy zachovává charakter předchozí impozice jako „*ipse homo intelligit*“. Bez impozice není žádná supozice. To znamená, že obecně určený intelekt je univoční pojem, daný jako potenciální jsoucno v lidské mysli (*cogitatum*). Zprostředkování kategoriálního významu od živého a myslícího člověka ke specifickému „člověku“ (*tertium genus*) a generickému „lidstvu“ (*quartum genus*) vychází z toho, že intelekt je existenciálně determinovaná duševní schopnost, která existuje pouze jako potencialita na úrovni pojmu. Opět platí postup deduktivního důkazu podle *Druhých analytik*. Metafyzický dativ určuje impozici intelektu v rámci metafyzické predikace (*tertium genus*) a ta určuje generickou predikaci intelektu jako univerzálie v rámci jednoznačně určené logické predikaci v modu *univoce* (*quartum genus*). Tím je z důkazu vyloučena homonymie pojmu „intelekt“, kterou má nekritická a schizoidní moderna. Sokrates jako osoba je ten, který něčemu rozumí a ne jeho specifický intelekt, který je pouhá schopnost duše chápaná v modu abstrakce. V procesu poznání se intelektuální schopnost duše stává vším, a tím produkuje ve vlastním aktu myšlení inteligibilní obsahy. Ale intelekt není ani substancí, ani formou, ale schopností, tedy potencí. Proto je výsledná jednota myšlení subsistentně a aktuálně daná pouze v oduševnělé první substanci. Pak je možné v modu univerzální supozice konceptualizovat tuto ipseitu pro generické a specifické pojetí intelektu dané v rámci abstraktního individua a lidského druhu, který se touto specifickou diferencí liší od zvířecího rodu. Zásadní význam Averroesova dvojího *ipse* vztaženého primárně k bytí osoby, a ne k intelektu jako univerzálnímu konceptu pochopil Albert Veliký (OBJ II, kap. 2.4.2). Siger z Brabantu tuto diferenci obhájil brilantním způsobem a dokonce i proti Albertovi (OBJ III, kap. 4.4.3). Oba znalci Aristotela a tím i CMDA provedli z tohoto titulu zásadní kritiku školy *Modernorum*.

Vezměme druhý případ, kdy se ipseita vztahuje „*ad intellectum materialem*“ v obecném významu. To jest, sledujeme výše uvedenou logickou univocitu danou postupem od metafyzické impozice k logické supozici. Pozdější averroismus a avicennismus, svedený moderní logikou, zná pouze homonymickou formu Averroesova materiálního intelektu ve smyslu univerzálního, odděleného individua jako species třetího druhu, která zvnějšku aktualizuje poznání v duši. Averroes jako autentický aristotelik dobře ví, že podobná univerzália existují pouze v naší mysli. Předešlý výklad kritizuje Avicennu za chybné pojetí univerzálií jako *tertium ens* (kap. 2.4.1). Ale na druhou stranu platí, že intelekt v člověku je nemateriální povahy a má ze své „kvazi-podstaty“ schopnost poznávat obecná určení. Al-Fárábí proti Alexandrovi argumentoval, že tento intelekt je „materiální“ díky své potencialitě, protože tvoří kvazi-materii a subjekt pro aktuální formu darovaného intelektu v osobě (*est quasi materia et subiectum intellectui adepto*, kap. 2.1.1). Aristotelik Al-Fárábí dobře ví, že čistá potence nemůže být sama o sobě nikdy substancí, protože by přestala být potencí. Potenciální intelekt v pojetí Druhého mistra (*intellectus in potencia*) funguje jako látka schopná přijmout formu. Averroes potřebuje podobným způsobem vyložit klíčovou část *De anima* II.2, která jasně potvrzuje separaci nemateriálního intelektu od smyslových vlastností duše. Smyslové poznání je na rozdíl od intelektu lokalizováno v různých tělesných orgánech.[[259]](#footnote-259) Aristoteles tvrdí, že intelektuální složka duše je nemateriální. Proto nemá vlastní receptivní orgán a nemůže mít z tohoto zásadního důvodu stejný princip poznání jako materiální smyslové poznání. Slůvko „jako“ a „kvazi“ jsou naprosto zásadní. Obě určení vylučují Avicennův intelekt třetího druhu daný jako moderní substance–species. Intelekt jako *quartum genus* má universální povahu, kterou je možné definovat v rámci predikace vzaté jako species nebo rod. Tato generická forma materiálního intelektu je všem lidem společná jako individuím, ale ne jako osobám. Nemůže to být jinak, protože intelektuální poznání produkuje formu univerzální predikace a zakládá obecně lidskou možnost filosofie a vědy. Vědecká dedukce myšlení může přejít od osobního k individuálně pojatému intelektu. Protože je deduktivně a apodikticky provedená impozice specifického významu *intellectus possibilis*, pak je možné provést supozici téhož intelektu na úrovni generického a současně univočního významu. Intelekt jako osobní příčina myšlení zakládá obecnou definici, protože vytváří kauzální spojení ve střední části (*medium*) vědeckého důkazu. Intelekt daný v těle působí kauzálně a tím dává obecnou definici intelektu jako poznaný následek. Averroes tematizuje tuto podobu receptivního intelektu ve formě čtvrtého rodu. Tím oddělil generický intelekt od objektivního a zcela chybného řešení Avicenny. Intelekt jako *quartum genus* je současně odlišený od duše jako aristotelské formy těla a od osoby jako hylemorfické první substance.

„Třetí otázka se týká způsobu, jak je materiální intelekt v jistém ohledu jsoucnem, a přitom není ani materie v hylemorfické formě, ani první materie. Řešení je následující. Bytí tohoto intelektu je třeba považovat za čtvrtý rod (*iste est quartum genus esse*). Jako je smyslová věc rozdělena na materii a formu, podobně musí být také inteligibilní bytí rozděleno na něco podobného těmto dvěma (*in consimilia hiis duobus*), tedy na něco podobného formě a na něco podobného materii (*scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie*). Tak tomu nutně musí být v každém abstraktně pojatém intelektu (*in omni intelligentia abstracta*), který něčemu rozumí.“ [[260]](#footnote-260)

Vedle klasického trojího generického dělení jsoucna (složená substance, materie, forma) existuje nový typ obecniny, která ale není autonomní jsoucno, jak to myslel předešlý avicennismus a pozdější averroismus. Text neříká, že intelekt vzatý univerzálně existuje jako reálný substrát typu jednotliviny (*hoc aliquid*). To by se výklad *De anima* vrátil k neoplatonismu Themistia nebo k dualistickému aristotelismu Alexandra. Averroes není moderním averroistou. Pozdější zbytečný spor o averroismus si měl stejně jasně jako Averroes uvědomit statut onoho „*in aliquod simile*“. Intelekt stává podobným formě a materii ve výkonu svého myšlení. Tento koncept intelektu jako zvláštní entity výslovně oddělené od substance již měl Alfarabius proti Alexandrovi (*intellectus in potencia*, kap. 2.1.1). Koncept genericky pojatého intelektu představuje pouhou „podobnost v něčem“ vzhledem k formě a k materii. Klíčové je slůvko *simile*, které následná tradice výkladu zcela pominula, a proto zkresleně přeložila termín *intelligentia abstracta*. Hermeneutika odmítá současné averroistické překlady této pasáže (*separate intelligence*, LCDA, p. 326), které mylně posunují predikaci intelektu jako samostatné substance směrem k avicennismu a ke kartezianismu. Modus intelektu jako kontinuální schopnosti dané v impozičním modu *separabilis* není stejný jako objektivní modus moderních avicennistů, v němž intelekt funguje v kopulativním modu *separatus*. Klasická metafyzika se vyhýbá jakékoli analogii s moderním, prakticky „pornografickým“ myšlením. Každá abstrakce existuje podle Averroese jen potenciálně v mysli reálné osoby. Výkon abstrakce je pro Averroese na rozdíl od Avicenny možný pouze skrze nasvícení jsoucna zepředu, od aktuální první substance přes receptivní složky duše. Tím vzniká pravda jako *proportio* a *similitudo* daného mezi věcí, smysly a rozumem. Toto pořadí aktualizace poznání má zásadní charakter, protože sleduje působení aristotelského metafyzického dativu. Nejprve je dána reálná věc, ta kauzálně působí na smysly a toto poznání pak přijímá receptivní intelekt. Toto je jediné pojetí poznání, které splňuje všechny klíčové danosti pravdy jako adekvace intelektu k reálné věci. Význam tohoto pořadí aktualizace intelektu znovu objevil až komentář Sigera (OBJ III, kap. 4.4.2). Moderna odmítla primát *species sensibilis*. Ty tvoří základní formu lidského poznání, protože zakládají skrze svou individualizovanou smyslovou aktualitu intelektuální poznání duše jako *tabula rasa*. Existuje-li člověk, který aktuálně myslí (hyparchický intelekt jako *tertium genus*), pak můžeme abstrahovat jeho výkon intektu jako formu trvalé species (konceptuální intelekt jako *quartum genus*). Intelekt jako *quartum genus* představuje teoretický koncept platný pouze pro univerzálně pojatý intelekt, který není neoplatonskou kvazi-substancí (kap. 1.3.1). Averroes mluví o intelektu jako čtvrtém rodu v návaznosti na předešlou interpretaci *De anima* 430a14–15, kde je tematizován statut dvojí ipseity aktu myšlení. Pasivní a aktivní schopnost nemateriální povahy *intellectus possibilis* jako schopnosti duše znamená, žese skládá z kvazi-materie a kvazi-formy, aniž by ovšem byl nějaká autonomní substance (*hoc aliquid*) nebo čistě abstraktní koncept potence, jako je *materia prima*. Ta je daná pouze na úrovni teoretické supozice. Lidský intelekt je činný v existenciálním výkonu (*actus intelligendi*) na základě tělesně určené kauzality první substance (*actus essendi*). Tento kauzálně daný vztah je možné predikovat v modu *per prius* skrze impozici (*actus cognoscendi*). Nyní je zřejmé, že předpona „*quasi-“* znamená směr predikace (*Bezugssinn, Vor-blickbahn*), který v případě predikace intelektu musí být vzat od aktuality první substance k potencialitě druhé substance. Teprve po etablování deduktivního důkazu pro intelekt v modu *per prius* nastupuje sekundární generická predikace. Rodová univerzalita intelektu je definovaná jako schopnost myšlení vázaného na abstraktní rodově určené lidstvo. Při dělení univerzálií v rámci supozice pak můžeme tuto rodově určenou schopnost vztáhnout v dalším kroku abstrakce i na lidskou species danou nakonec jako nedělitelnou jednotlivinu. Toto *individuum* dané na konci Porfýriova stromu ale není reálná osoba, protože *continuatio* této univerzálie je dáno pouze v lidské mysli. Na rozdíl od zmatených akademických individuí moderny a postmoderny platí, že aristotelské *individuum* nemyslí, protože reálně neexistuje.

Vezměme predikaci porozumění v modu *ipse* určeného vzhledem k reálné osobě (*ad hominem intelligentem*). Pak je impozice významu „intelekt“ dána podle hyparchického primátu první substance, čili v existenciálním modu *per prius*. V procesu individuálního poznání daného skrze osobu jako první substanci se receptivní intelekt stává podle *De anima* v duši vším a tím produkuje inteligibilní obsahy. Tato aktuálně daná ipseita definuje v následné predikaci *per posterius* (tj. v modu generické abstrakce) obecnou intelektuální schopnost lidstva. Toto universální pojetí intelektu umožňuje v řádu potenciality univoční kategoriální predikaci intelektu v rámci genus a pak species. Tím vznikne ve druhém kroku na úrovni lidstva specifická jednota lidí jako receptivně myslících bytostí. Jejich humanita je specificky odlišná díky univerzalitě *intellectus possibilis* od aktuálních kosmických inteligencí. Ty mají substanční, nemateriální a plně aktuální *intellectus agens*. Dále se toto čistě lidské specifikum liší od zvířat, kterým chybí tato specifická schopnost receptivního intelektu. Pak nutně platí na úrovni supozice, že koncept možného intelektu definuje jak lidstvo jako rod, tak lidské individuum jako species. Tato vlastnost tedy tvoří naprosto specifickou charakteristiku (*differentia specifica*) pouze lidského *intellectus possibilis*, který v člověku existuje na rozdíl od zvířat a kosmických inteligencí. Možný intelekt je predikován ve vztahu k osobě obdařené *anima intellectiva* (*impositio, tertium genus*) a ve vztahu k pojmu člověka obecně (*suppositio, quartum genus*). Univerzálně abstrahovaný intelekt v modu *quartum genus* tvoří abstraktní koncept predikovaný na základě výkonu reálného myšlení (*in omni intelligentia abstracta*). Tento generický intelekt tvoří součást lidské přirozenosti a determinuje jednotu lidstva z hlediska poznávací potence člověka. Siger z Brabantu správně pochopil a vyložil tuto univocitu lidského intelektu jako univerzálie. Jeho následovník Dante ji pak uvedl do prvního projektu humanismu v latinském prostoru. Tato univerzalita navazuje na první univerzální určení *intellectus possibilis* pro všechny lidi u Al‑Fárábího (kap. 2.1.2). Sigerův student Dante pochopil význam Averroesova termínu *quartum genus* pro jednotu lidstva. Dante použil koncept *quartum genus* v modu univerzální supozice receptivního intelektu (*universitas humana*) pro humanistické pojetí *intellectus possibilis* (OBJ III, kap. 4.4.3). Receptivní intelekt jako *quartum genus* vytváří specifickou diferenci mezi člověkem, zvířetem a kosmickými inteligencemi a tím definuje jednotu lidstva jako species. Dante vezme specifičnost receptivního intelektu jako univerzální koncept, který definuje základní vlastnost lidstva jako druhu. Skrze tuto dedukci je jednota lidstva dána vědecky správně v modu apodiktického *demonstratio*, a ne pouze analogicky nebo mytopoeticky jako v moderně. V linii „Averroes – Siger – Dante“ vznikla anti‑moderní forma západního humanismu daného jako adekvace lidského intelektu v modu *tertium* a *quartum* *genus*. V žádném případě nejde o intelekt jako moderní jsoucno třetího druhu, jak to Sigerovi a Dantovi sofisticky vyčetli tehdejší a dnešní averroisté. Tím se ukázala nepravda humanistického řešení Avicenny, jehož koncept objektivní *humanitas* stojí na nasvícení poznání od darovaného intelektu jako *tertium ens*. Podle Komentátora tento substační a hypostázovaný intelekt v člověku neexistuje, proto neexistuje ani jeho moderní nosič jako subjekt. Trestající Fúrie vedly paranoický moderní humanismus do mytopoetického blouznění objektivní postmoderny a do vyhlazovacích táborů nihilismu XX. století.

Komentář CMDA odmítá pro materiální intelekt v člověku jakoukoliv formu aktuality na úrovni samostatné hypostáze nebo substance, která je nezbytná pro ustavení minimální entity a univocity jsoucna třetího druhu. Vraťme se ke klíčovému citátu analyzovanému v předešlé kapitole na základě dvou na sebe navazujících procesů smyslové a inteligibilní intencionality (*proportio ad has duas intentiones*, CMDA III.6; 415.62‒68). Komentář rehabilitoval pojetí intencionality a abstrakce ve smyslu aristotelského *abstractio* od reálné první substance. Toto pojetí devalorizoval Avicenna skrze proces neoplatonského *denudatio*, kterým ustavuje minimální porci jsoucnosti pro *tertium ens* (*esse diminutum,* kap. 2.3.2). Následující pasáž určuje *intellectus materialis* ve vztahu k obsahu myšlení jako dále nedělitelné obecnině (*intellectus secundum quod sunt entia simpliciter*). Spekulativní intelekt jako přirozená schopnost člověka a lidstva vystupuje jako univerzální pojem. Ten zajišťuje univoční obsah myšlení pro všechny individuálně pojaté lidi.

„Na základě tohoto pojetí (*ex hoc modo*) můžeme říci, že spekulativní intelekt je jeden ve všech lidech (*intellectus speculativus est unus in omnibus*). V tomto případě chápeme poznatky tohoto intelektu jako čisté univerzálie (*secundum quod sunt entia simpliciter*), které nemají vztah ke konkrétní osobě (*non in respectu alicuius individui*). Pak je správně řečeno, že je tento intelekt věčný (*dicuntur* *esse aeterna*), protože nemyslí, když chce nebo nechce, ale vždy (*sed semper*).“ [[261]](#footnote-261)

Citát pojednává intelekt jako genus v rámci univerzality druhé substance (*secundum quod sunt entia simpliciter*). Nejde tedy o první substanci danou aktuálně *simpliciter* v hyparchickém modu existence, která zakládá impoziční predikaci *per prius*. To by intelekt jako univerzálie byl daný ve formě substance a vytěsnil by jedinečnou substanci v hyparchickém modu ipseity danou jako „tento myslící Sokrates“. Kategoriální predikace postupuje v rámci univerzální predikace *per posterius* směrem od nadřazeného genus ke species (*Cat*. 2a15–16). Z hlediska *Arbor Porphyriana* jde o klasické dělení v rámci univerzálií, kdy je rod dělen specifickou diferencí na podřízená species (*animal*–*rationale*–*homo*). Máme jeden *intellectus materialis* jako genus v rámci univoční predikace vztažené k obecně lidské schopnosti receptivního intelektu. Tato abstrakce je dána *simpliciter* jako specifická univerzálie a intelekt jako species představuje nemateriální schopnost lidské duše jako formy těla. Species tohoto rodu (*anima intellectiva*) je daný jako *intellectus speculativus*. Tento druh výsledného intelektu vzniká díky specifické diferenci dané rozdílem „akt aktuálního myšlení“ versus „univerzální myšlenkový obsah“. Citát se zabývá charakterem tohoto intelektu jako univerzálie (*intellectum*), která vzniká díky abstrakci od činnosti individuálního intelektu (*intellectio*). Rozdíl mezi *intellectum* a *intellectio* je naprosto zásadní, protože odděluje oba mody kategoriální predikace intelektu daného buď existenciálně (*impositio*), nebo specificky (*suppositio*). Albert Veliký okolo roku 1240 (OBJ II, kap. 2.4.2) jasně viděl diferenci mezi univerzálním *intellectum* a individuálním *intellectio* vzhledem k výslednému porozumění (*intellectus speculativus*). Materiální intelekt jako univerzálie představuje potenciální species společnou pro všechny lidi. Tato generalizace na úrovni species je možná, pokud existuje alespoň jedna jediná aktualizace materiálního intelektu v podobě existujícího člověka schopného myslet v rámci svého *intellectio*. Skrze tuto abstrakci proporcionálně vznikne intelekt jako univerzální species odvozená od existence první substance. Predikace je daná v modu pravdy jako adekvace, tedy od hyparchické existence osoby. Manická moderna naopak vytvořila v mytopoetickém modu *ex nihilo* neexistující averroistický intelekt jako hypostázi či substanci třetího druhu.

Prehistorie objektivity upozornila na klíčovou pasáž v *Isagoge*, kde Porfyrius používá specifickou formu *modus ponens* a *modus tollens* (kap. 1.3). První substance je dána *per se*, zatímco myšlené obsahy vznikají v mysli až sekundárně, díky existenci první substance, která zakládá akt myšlení. Receptivní intelekt daný na úrovni *species humana* hraje roli středního členu v impozičním soudu (*medium*). Pokud je dán druh, pak nutně existuje i rod. To platí, protože jen člověk jako species má *intellectus possibilis*, na rozdíl od zvířat a kosmických inteligencí. Negace species („člověk“) způsobuje neexistenci predikovaného individua („Sokrates“). A *modus tollens* platí v modu *destructio primis* dané metafyzickým dativem determinujícím původní donaci univerzálního významu od jedinečného bytí existující osoby. Dojde-li k aktualizaci individuálního poznání v syntetické schopnosti teoretického intelektu (*intellectus speculativus*) alespoň v jedné osobě (*tertium genus*), to již stačí k zajištění výměru intelektu jako obecniny (*quartum genus*). Stačí, když jedna existující osoba myslí univerzálně (*intellectio*), protože ve své mysli aktualizovala myšlené (*intellectum*) jako species. Skrze impozici máme zajištěnu adekvátní abstrakci na úrovni člověka jako metafyzického (a ne logického) species. Roli species jako středního členu v deduktivním sylogismu hraje *intellectus possibilis*. Impozice kauzálně působícího *intellectus possibilis* jde od reálné osoby směrem ke specificky pojatému člověku a generickému lidstvu (*tertium, quartum genus*). Nyní je třeba udělat poslední krok a zajistit na úrovni impozice přechod od člověka jako metafyzické species (*intellectus possibilis*) k moudrému lidstvu jako generické jednotě zajišťující permanentní schopnost filosofické spekulace a moudrosti (*intellectus speculativus*). Na úrovni lidstva jako genus nakonec ve třetím kroku metafyzické impozice vznikla generická forma spekulativního myšlení, kterou zajišťuje filosofie. Deduktivní důkaz antimoderního humanismu je nyní kompletní. Impozice možného intelektu zahrnuje „člověka“ jako druh; pak jdeme k vyšší jednotě „lidstva“, které má trvalou schopnost reflexe (*intellectus speculativus*). Z perspektivy *destructio primis* je plně potvrzena platná dedukce na úrovni impozice : není-li druh (*homo*), není ani rod (*humanitas*). Opět a zásadně platí, že správné určení intelektu jako *quartum genus* musí být provedeno na základně impozice, protože jinak neexistuje deduktivní soud nutný pro vědecký důkaz myšlení. Moderna má mytopoetický „objektivní intelekt“ jako homonymický logický pojem v rámci chybné supozice, která nemá metafyzickou impozici od reálně myslící osoby. Pak je evidentní, že moderna „nemyslí“ reálně. Možný intelekt aktualizuje poznání díky individuální receptivní schopnosti dané nasvícením od *species sensibilis*. Díky existenci kauzálně založeného výkonu receptivního intelektu v jedinečné osobě platí deduktivní sylogismus i opačně, tedy z perspektivy supozice, tj. skrze nasvícení zezadu, od poslední obecné jednoty dané jako genus. Pak sylogismus zakládá univerzální povahu spekulativního intelektu pro lidstvo jako rod a pro všechny lidské jedince jako druh. Jednota lidstva je nutně pravdivá v obou způsobech predikace. Uskutečňuje se na základě specifické formy (*intellectus possibilis*) a generické formy (*intellectus speculativus*), přičemž obě formy se nacházejí v rámci vědeckého deduktivního sylogismu. Receptivní intelekt ve středním členu soudu funguje kauzálně, protože každý z nás myslí, když to sám chce. Zároveň ale *intellectus possibilis* produkuje univerzální obsahy myšlení, které je možno pojmout univerzálně i pro celé lidstvo jako genus a pro individuálního člověka jako species. Znovu ale připomeňme, že specificky určený člověk (*quartum genus*) reálně nemyslí. Myslící lidstvo neexistuje jako intelektuální schopnost aktuální osoby, zde a nyní angažované ve výkonu myšlení (*tertium genus*). Averroes dal lidstvu vědecky poznanou jednotu ve formě deduktivního důkazu, který anticipoval už jeho učitel Al-Fárábí. Manická a anti‑humanistická moderna svedená akademickými bohyněmi pomsty uvalila na tento geniální důkaz tragický trest ve formě objektivní *damnatio memoriae*. Výše uvedená citace (CMDA 407.587–96) definovala *quartum genus* tím, že jej odlišila od individuálního úkonu poznání (*non in respectu alicuius individui*). Averroes jako skutečný aristotelik připomíná, že musí existovat *per prius* alespoň jedna aktuální první substance, aby založila v řádu druhé substance *per posterius* kategoriální predikaci. Kontinuální existence pravdivé moudrosti dokládá, že vždy existuje alespoň jeden reálně existující člověk, který je schopen aktualizace spekulativního intelektu.

„Moudrost je určitým způsobem dána jako základní rys všech lidí (*sapientiam* *esse in aliquo modo proprio hominum est*), stejně jako existují různé dovednosti lidí podle jejich schopností. Pak lze říci, že pro lidstvo jako celek je nemožné, aby přestalo provozovat filosofii (*impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia*), stejně jako je pro lidstvo jako celek nemožné, aby přestalo provozovat různá řemesla.“ [[262]](#footnote-262)

K formální existenci univerzálního genus stačí fakt, že existuje alespoň jedna aktuální první substance, aby byla zajištěna adekvátní pravdivá výpověď o realitě provedená v rámci specifické druhé substance. Ve všech dobách, doufejme i v současné nihilistické epoše, je a bude alespoň jedna opravdu moudrá osoba. Moudrost této reálné osoby garantuje existenci specifické formy filosofie na úrovni lidského rodu. Tím je deduktivně zajištěna predikace od reálné a kauzálně dané existence intelektu na úrovni osoby jako moudré první substance. Pak je možné v rámci *demonstratio* postulovat tuto moudrost v rámci supozice také na úrovni lidstva jako druhu. Múzy cení moudrost maximálním způsobem, protože k dějinné existenci *alétheia* stačí jediný milovník moudrosti konstrastující s celou zmatenou modernou. Trestající Fúrie naopak musí vést všechny objektivisty jako jeden objektivně vědoucí a univočně indexovaný zástup akademických individuí. Jenže individua reálně nemyslí. Spekulativní intelekt aktualizovaný alepoň v jedné osobě umožňuje predikaci generického vědění zvaného filosofie. Toto exaktní vědění je na rozdíl od mytopoetické „filosofie“ potřebné k tomu, aby kategoriálně určilo jednu univerzální a zcela nejdůležitější schopnost lidstva jako rodu. Tím vzniklo humanistické určení jednotné osoby napojené na první figuru západního intelektuála. Ten je existující osobou, a ne neexistujícím moderním subjektem. Averroes po svém učiteli Al-Fárábím brilantně zdůvodnil přirozenou jednotu celého lidstva. Zhruba o jedno století později po tomto humanismu falsafy vytvořili Siger a Dante další obdobu univerzální jednoty lidského druhu skrze figuru latinského intelektuála (*tertium genus*), aby byl skutečným mluvčím celého lidstva (*quartum genus*). Receptivní intelekt jako *quartum genus* dokazuje svou prioritu v řádu *per prius* daném ve formální a univerzální predikaci typu Porfyriova stromu.

Nová koncepce materiálního intelektu připomíná alexandrovcům, že reálný proces časově a kauzálně předchází v modu *per prius* každou abstrakci. Teprve po etablování existenciálního výkonu myšlení v první substanci následuje abstraktní poznání na úrovni druhé substance, popřípadě skládání pojmů do pravdivostních výroků. Alexander a všichni moderní alexandrovci a postmoderní karteziáni postupují podle CMDA tak, že z univerzálně definovaného intelektu udělají zvláštní entitu v modu *per prius*, kterou predikují v modu *per posterius* směrem k reálnému člověku. Moderní anti‑humanisté myslí podle nasvícení jsoucna zezadu, proto zakládají určení člověka a lidstva v modu epochálního objektivního *Irrtum*, tedy na základě určení individua jako jsoucna třetího druhu. Modernisté tím ztratili jak hledané *proportio* mezi smysly a intelektem, tak i možnost univoční predikace pro lidstvo jako celek. Navíc o této ztrátě pravdivého poznání ani nevědí. Objektivisté jsou fundamentálně, tedy objektivně slepí k pravdě dané v modu aristotelského *proportio* mezi první a druhou substancí. Intelekt vzatý univerzálně má v člověku univoční význam, a ne ekvivoční. V tomto zásadním bodě se Averroes liší od modernistů. Jeho pojetí intelektu není dané jako substance třetího druhu, ale tvoří pravdivý závěr vědeckého deduktivního soudu (*demonstratio*). Abstrahovaný intelekt vystupuje v aristotelské kategoriální predikaci jako každá jiná univerzálie. Proto může být univočně predikován v kategoriálním významu *per prius* v rámci rodu a druhu, kde platí poslední úroveň univerzality. Ale nikoliv na způsob oddělené entity, jak to špatně pochopil pozdější averroismus ovlivněný Avicennou. Sofisté důkazový sylogismus pro univerzalitu intelektu nepotřebují, protože objektivní intelekt třetího druhu přímo nazírají pod manickým vlivem Fúrií ve formě sofistického simulákra. Averroes je kritický vědec a metafyzik, ne moderní iluminát. Myslíme každý za sebe v modu existenciální ipseity, proto lze univerzalitu intelektu pravdivě dedukovat pouze v modu univerzální identity. Výsledkem poznávacího soudu daného podle metafyzického dativu je univocita pojmu a pravdivé poznání vnější reality. Díky nematerialitě a univerzalitě poznání musí existovat dva pojmy intelektu. První pojem je daný v singulárně a aktuálně myslící osobě (metafyzická *quidditas*); druhý pojem je daný jako genericky a univerzálně produkovaný význam intelektu (logická *essentia*). Kmen akademických iluminátů vidí simulákrum odděleného intelektu typu Kartéziovy *res cogitans*. A pak mají před sebou intelektuální hádanku typu Avicennova „létajícího muže“, nebo současný *Mind‒Body Problem*. Jedná se o typický příklad *Cargo cult*, kdy učenci uctívají simulakrum metafyziky, které vytvořil Averroës. Po jeho smrti tato autentická metafyzika přestala existovat a Averroës se stal „averroistou“. Filosofii reálné osoby a specifickou jednotu lidstva historicky smetly ze stolu západní kruciáty a po nich obě světové války.

Zbývá najít analogii ke kategoriální druhé substanci, která by založila novou predikaci *per prius* vzhledem k reálné substanci jako existující osobě ve stylu „tento myslící Sokrates“. Z předešlé kritiky starých a postmoderních alexandrovců jasně vyplývá, že roli substance jako prvního členu predikace nemůže zastoupit smyslově podmíněný *intellectus materialis* Themistia ani oddělený *intellectus possibilis* Alexandra. Proti Themistiovi a Ibn Bájovi argumentuje CMDA novým pojetím *intellectus possibilis*. Tito autoři jej považovali za čistě smyslový *intellectus materialis*, zatímco Averroes jej přímo napojil na personální *intellectus agens*. Obsahy *intellectus possibilis* jsou již nemateriální, a tím i oddělené od materiálního těla. Averroes se proto vrátí k Themistiovu receptivnímu intelektu vázenému na smysly. Pak jej zařadí do schématu inteligibilního poznání místo hylického poznání, který Alexander chápe pouze jako individuální a smyslovou schopnost duše. Proto oddělil receptivní a nemateriální složku intelektu od smyslů. Viz citovanou kritiku Alexandra ohledně ekvivocity materiálního intelektu, která je pro Averroese nepřijatelná (CMDA III.5; 405.528–533). Všechny tyto druhy tak či onak hypostázovaného receptivního intelektu představují neúplné řešení vzhledem k lidskému poznání intelektuálních forem. Univerzálně daný intelekt může pravdivě existovat jedině jako obecný závěr správně provedeného vědeckého důkazu. Naše myšlení díky smyslovému základu a díky pojetí intelektu jako *tabula rasa* nepatří do sféry oddělených kosmických inteligencí. Intelekt genericky koncipovaný v modu *quartum genus* musí dostat v modu *per prius* kategoriální definici vztaženou k první substanci. Cesta metafyzického dativu jde pouze jedním směrem, tedy od ipseity k identitě. Při predikaci v rámci impozice predikujeme v modu *per prius* intelekt nikoliv od genericky pojaté univerzality, ale od aktuální a kauzálně dané singularity. Tuto predikaci směrem od výkonu intelektu jako *tertium genus* v modu impoziční predikace moderna naprosto pominula. Moderna a postmoderna nemyslí intelekt pravdivě aristotelsky v konkrétní hylemorfické osobě, ale objektivně pravdivě, tedy jako neoplatonské a avicennovské *tertium ens*. Averroes zkoumá intelektuální poznání dané v existující lidské duši a ne poznání oddělených substancí-inteligencí uvnitř kosmických sfér. K určení intelektu jako čtvrtému rodu přijdeme jedině skrze určení intelektu v rámci třetího rodu. Existenciální impozice zakládá každé určení intelektu jako obecniny. Fatální omyl moderny byl a je v tom, že vzala hypostázovaný intelekt jako simulákrum v modu objektivní supozice a ne hyparchicky dané impozice významu. Pak slovo „člověk“ či „osoba“ vůbec nezní hrdě, ale bohužel pouze objektivně, tedy v modu paranoického bloudění moderny (*Irre*). Objektivně pojatý intelekt v modu *tertium ens* neexistuje, protože je buď striktně aktuálním výkonem osoby, nebo čistou abstrakcí definující rodovou jednotu lidstva a individua jako species. V řádu predikace směrem od hyparchické první substance platí výše uvedená Averroesova poznámka, že obecné pojetí intelektu je až druhotná otázka (*quaestio autem secunda*). Tím definitivně padne možnost, že by lidský intelekt existoval jako nezávislá entita existující *per se*, kterou později zavede latinský averroismus. Nově vzniklá predikace *per prius* se vztáhla k aktuálnímu poznání danému v čase a v oduševnělém těle (*in complexione humana*).

„Podle Alexandrova výkladu Aristotela je to tak, že 'intelekt v potenci' (intellectum in potentia) je dispozice existující v hylemorficky určené osobě (*preparationem existentem in complexione humana*), protože v osobě je dána schopnost a sklon k tomu, aby přijímala inteligibilní obsahy a to předtím, než je zpracuje činný intelekt (*est prior tempore intellectu agenti*). Činný intelekt je ovšem v řádu obecnin postavený jako první (*simpliciter autem intellectus agens est prior*).“ [[263]](#footnote-263)

Podle uvedeného citátu receptivní intelekt v řádu aktuálního poznání daném v čase předchází jakoukoliv formu činného intelektu (*prior tempore intellectu agenti*). Poslední věta jasně ukazuje rozdíl mezi činným intelektem vzatým v řádu univerzálií (modus *per posterius*) a novou predikací vztaženou k poznání aktualizovaném na duševně-tělesném substrátu (modus *per prius*). Intelekt je primárně daný tím, jak myslí konkrétní člověk v modu kauzálně dané ipseity bytující v hylemorfické první substanci (*existentem in complexione humana*). Toto místo tematizuje asi poprvé v západní metafyzice lidskou existenci v její ipseitě, která se váže na novou formu možného intelektu (*intellectus in potentia*). Na toto určení osoby naváže Siger z Brabantu. Moderna proto musela uvalit dvojí *damnatio memoriae* na pravdivé určení osoby, které odstranil Heidegger skrze hermeneutiku fakticity. Predikace *per prius* se vztahuje na výkon osobního poznání. Tam je na prvním místě recepce a až na druhém místě aktivní syntéza. O něco dále komentář tuto novou formu existenciálně pojatého intelektu výslovně spojuje s Themistiovým pojetím pasivního intelektu vázaného na tělo a staví jej na místo Alexandrova hylického intelektu. Alexandrův možný intelekt zůstává jako čistá potencialita, ale nahrazuje Themistiův materiální intelekt. Tím CMDA anuloval rozpory a nedostatky obou předešlých řešení, které pracovaly s intelektem jako samostatnou substancí v člověku (*opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles*).[[264]](#footnote-264) Komentátor rektifikuje oba myslitele v tom, že intelekt může být obecnina, ale nikdy nemůže být substance. Averroes jasně říká, že jde o jeho osobní volbu (*secundum nostram expositionem*), která pravdivě interpretuje původní význam *De anima*. Aristotelův spis je pravdivý v tom, co říká, bez jakýchkoliv neoplatonských vylepšení (*est vera in se*). Nový výklad *De anima* se definitivně oddělil od současníků i od předchůdců, a dokonce i od výkladu Al-Fárábího. Nové vidění smyslu jsoucna pro duši ustavuje zvláštní formu materiálního intelektu (intellectus qui est in potentia), kterou latinská scholastika nazve termínem *intellectus possibilis*. Rozeberme Averroesovu třetí cestu mezi Themistiem a Alexandrem, která nevytváří koncept intelektu jako *tertium ens*. Citát ukazuje výslednou syntézu poznání určenou konkordancí všech tří myslitelů, ale nikoliv na jejich mylný způsob.

„Aristoteles řekl: *Co je dáno v potenci, to je první v čase vzhledem k aktu osoby* (*quod est in potentia est prius tempore individuo*). To lze vyložit tímto způsobem pro všechny tři názory. Podle našeho a Themistiova názoru platí, že intelekt, který je v potenci, je s námi spojen dříve, než činný intelekt (intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis). Podle Alexandra je to tak, že intelekt v potenci je sice první v řádu existence a zrození, ale nikoliv z hlediska jeho činnosti (intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse aut generationem, non secundum continuationem).“ [[265]](#footnote-265)

Receptivní intelekt podle Themistia je první v řádu aktualizace, protože je spojen se smyslovým poznáním. Averroes souhlasí, ale tvrdí proti Themistiovi, že tento *intellectus materialis* nesmí být materiální. Citát proto bere *intellectus possibilis* Alexandra (prior in nobis secundum esse) jako první stupeň při tvorbě poznání (*generatio*), který je daný jako nemateriální potence. Ale Averroes nemůže připustit jeho hyparchickou prioritu v řádu intelektuálního poznání mylně zajištěnéhou Alexandra hypostázovaným charakterem receptivního intelektu. Intelektuální poznání dané zvnějšku jako nějaká substance by nemělo žádné kontinuální poznání dané existenciálně (*continuatio*). Poznání determinované činným intelektem pouze vnějšku by nebylo v naší moci. Navíc bys došlo k mytopoetickému *copulatio* tří objektivních substancí, tedy odděleného kosmického intelektu, intelektuální duše a smyslového těla. Klasická metafyzika se neřídí moderním pornografickým scénářem, kdy neexistující entity třetího druhu spolu vytvářejí objektivní koitus (viz později terminus *colligatio*), aby vytvořily moderní „humanismus“. Externě determinované poznání by bylo založeno na heterogenním spojení odděleného nemateriálního potenciálního a činného intelektu (Alexander). Nebo by bylo opět heterogenně determinováno nemateriálním intelektem-sluncem odděleným od hylického intelektu jako materiálního a smyslového (Themistius). Obojí mix intelektu jako nekompatibilních substancí by znemožnila hledané *proportio* vázané na osobní poznání dané směrem od smyslově vnímaných věcí. Averroes věrný originálnímu textu *De anima* (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, 430a14–15) konstatuje, že receptivní i aktivní funkce intelektu musí být nemateriální v těle, což neměl ani Alexander ani Themistius. Tato transformace pouze hylického intelektu na nemateriální *intellectus possibilis* je nutná kvůli zajištění pravdy jako *proportio* smyslů a intelektu. Averroes vezme intelekt Alexandra jako absolutní potenci k recepci a transformuje jej na nový *intellectus materialis* podle Themistia (in hoc convenit nobiscum Themistius). Nové pojetí receptivity musí tvořit součást procesu poznání determinovaného smyslovou zkušeností, což měl hylický intelekt Themistia. Syntézou obou pojetí vznikl nový druh receptivního intelektu pouze v duši, protože tato potence je dána jako nemateriální výkon duše. Averroes získal pro demonstrativní sylogismus nový střední člen (*medium*), který působí jako reálná příčina v procesu reálného poznávání, které provádí reálná osoba. Mnohem pozdějším ekvivalentem je existenciální modus *Verstehen*, který určuje *Dasein* v Heideggerově hermeneutice fakticity. Komentátor nyní může založit deduktivní soud pro práci *intellectus possibilis*. Poznání je nyní nemateriální, plně receptivní a je plně v naší moci. Intelekt je dán hyparchickém řádu kauzálně určené reality a tím umožňuje nejdůležitější kategoriální predikaci v modu impozice dané *per prius*. Taková dedukce pravdivě a tedy adekvátně vyjadřuje existenciálně dané poznání jako *proportio* mezi materiálními smysly a nemateriálním receptivním intelektem. Tím dojde k aktualizaci nemateriálního pasivního intelektu směrem od již aktualizovaného materiálního smyslového poznání skrze dvojí intencionalitu. Obsahy takto predikovaného receptivně-aktivního intelektu jsou osobní (*tertium genus*), protože patří v řádu *per prius* k hylickému intelektu danému na těle jako hylemorfické substanci. Pasivní intelekt lze ovšem predikovat v modu deduktivního soudu i univerzálně (*quartum genus*). Tato species je daná abstrakcí od individuálního výkonu myšlení a proto má také čistou potencialitu. Existuje pouze v duši, proto je nemateriální a zakládá univoční a univerzální myšlenkové obsahy totožné v této specifické univerzalitě ve všech lidech. Každý člověk myslí skrze existenciální schopnost receptivity (*tertium genus*) a zároveň produkuje potenciální univerzální obsahy (*quartum genus*). Proporce je dána mezi osobní nemateriální potencí duše (*intellectus possibilis*) a univerzálním potenciálním konceptem, který je také nemateriální. Stejný proces abstrakce platí i pro samotný receptivní intelekt. Na jedné straně představuje tento intelekt ve své ipseitě nemateriální výkon duše (*intellectus possibilis* jako *intellectio*); na druhé straně představuje ve své identitě univerzální pojem a specifické určení jednoty lidstva (*intellectus possibilis* jako *intellectum*). Syntézu poznaného zajišťují *intellectus agens* a *speculativus* jako další intelektuální schopnosti duše. Neoplatonské řešení dané od Al-Fárábího plně neřeší aristotelské *proportio* směrem od smyslově založené abstrakce k nemateriálnímu receptivnímu intelektu. Tuto vazbu měl úspěšně vyřešenou Alexander, protože měl duši jako materiální substrát pro čistou potenci intelektu. Ale aby Alexandrův možný intelekt mohl fungovat v osobní duši a nebyl oddělenou kosmickou hypostází, musel přijat vlastnosti Themistiova materiálního intelektu. Originální krok CMDA (secundum enim nostram opinionem) ukazuje výslednou syntézu poznání v čase a v osobě díky nové predikaci *per prius* pro intelektuální poznání. Nový syntetický intelekt je proti předešlé tradici postaven na základě nové četby *De anima* 430a20–25 jako *tertium genus* jednoho a téhož materiálního intelektu daného jako schopnost existujícího člověka. Tentokrát je ovšem zdůrazněna po vzoru Themistia receptivní a empirická povaha tohoto intelektu, který nemůže být substančně oddělen od smyslové a materiální složky duše. Fenomenologická četba *De anima* sleduje existenciální výkon poznání (*intelligentia agens*). Výklad definuje pasivní intelekt skrze výkon aktuálního myšlení osoby.

„Aristoteles nejprve vyložil povahu intelektu, který je v potenci a který je v aktu, a podal rozdíl mezi tímto intelektem a schopností představivosti. Pak začal vysvětlovat, že je třeba třetí druh intelektu (*necesse est tertium genus intellectus esse*), totiž aktivní schopnost porozumění, která převede intelekt daný v potenci na intelekt daný v aktu (*intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu*).“ [[266]](#footnote-266)

Proces aktualizace ukazuje intelekt jako *tertium genus* daný skrze poznání osoby. Impozice intelektu je založena na existenciálním výkonu porozumění daném v čase (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, 430a21). Tento singulární *intellectus possibilis* je vlastností osoby (*secundum quod accipitur in respectu individui*, CMDA III.20; 449.158). Jeho aktivita je dána v existenciálním procesu poznání. Díky Themistiově materiálnímu intelektu se Alexandrův oddělený možný intelekt stal existenciálním výkonem osoby (*intelligentia agens*). Tento aristotelský *intellectus possibilis* tvoří individuální přechod od potenciality poznání k poznaným formám. Jejich potence je dána v materiálních věcech vnímaných smysly. Pak jsou tyto pouze potenciální formy uchopeny jako nemateriální intencionální obsahy v receptivním intelektu. Tyto nemateriální intencionální obsahy jsou nakonec syntetizovány do výsledného intelektuálního poznatku skrze interní *intellectus agens*. Tato schopnost syntézy tvoří další schopnost jedné a téže poznávající duše. Klíčovou jednotu obou schopností duše jako formy entelechicky činné v rámci hylemorfické substance již předtím potvrdila *De anima* 430a14–15. Kopula *est* predikovaná vzhledem k materiálnímu intelektu plně vyjadřuje (*propinquissime dictum*) materiální intelekt chápaný *simpliciter* v rámci čtvrtého rodu daný jako čistá univerzálie (*non in respectu individui*), jehož aktualizace je originálně dána v rámci třetího druhu aktuálním výkonem abstrakce od smyslů k intelektu (*in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo*, CMDA III.5; 448.134–139). Predikace *per prius* pro tento pasivní a aktivní intelekt třetího rodu zachycuje reálný průběh poznání skrze hyparchické postavení první substance. Receptivní intelekt jako species je v rámci hyparchické predikace více druhou substancí než rod, protože má blíže k tělesné osobě (*Cat*. 2b7–8). Tato forma ipseity intelektu angažovaného v aktuálním výkonu poznání se liší od předešlé predikace *per prius* dané pouze v rámci supoziční predikace univerzálií. Averroes provádí geniální exegezi pasáže *De anima* 430a20–25, v níž odlišil oba druhy intelektu přesně podle výkladu spisu *Kategorie* a podle aristotelské „meta-fyziky“. Nyní může doslova citovat originál *De anima* 430a20–25 v epochálně novém výkladu intelektu spojujícího oba modely Themistia a Alexandra v modu existenciálního výkonu porozumění (*tertium genus*). Alexandrův hypostázovaný *intellectus possibilis* se nyní stal pouhým abstraktním konceptem zajišťujícím jednotu myšlených pojmů (*quartum genus*).

„Co je v potenci, to je z hlediska časové posloupnosti první v jednotlivci, ale tato univerzálie ani neexistuje, ani není dána primárně vzhledem reálnému časovému průběhu (*universaliter autem non est neque in tempore*). Pro intelekt jako univerzálii navíc není pravda, že jednou něčemu rozumí, a jindy nikoliv. Pokud je intelekt braný jako abstrakce (*cum fuerit abstractus*), pak je vzatý pouze v jako takový (*est tantum*) a v této abstraktní podobě (*est iste tantum*) je věčný a nesmrtelný (*est immortalis semper*). Skrze tento intelekt nemůžeme myslet (*non rememoramur*), protože není schopen nic osobně přijímat (*iste est non passibilis*). Osobní receptivní intelekt je porušitelný (*intellectus passibilis est corruptibilis*) a bez něj nelze myslet (*sine hoc nichil intelligitur*).“ [[267]](#footnote-267)

Averroes buduje kategoriální predikaci *per prius* pro poznání v prvním a naprosto zásadním kroku. Prioritu dává Alexandrově intelektu-potenci (*quod est in potentia*), která je jako první aktualizována v reálném průběhu poznání podle Themistiova intelektu-materii (*prius est tempore in individuo*). Nasvícení smyslu jsoucna od reálné první substance naplnilo požadavek reálného průběhu poznání podle metafyzického dativu daného v *De anima* 430a21 (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί). Citát jasně odlišuje aktivaci receptivní složky intelektu v osobě od predikace intelektu vztažené k celku nemateriálního poznání po ukončeném procesu abstrakce. Tato univerzálie je dána v modu *per posterius*. Abstrakce vede k poznání univerzálního pojmu daného mimo čas. Totéž konstatuje i originál (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, *De anima* 430a22). Komentář přesně sleduje literu textu a ne spekulace moderních iluminátů, kteří odmítají přemýšlet o původním smyslu *Corpus Aristotelicum*. Receptivní intelekt je *per prius* daný v osobě (*in potentia prius est tempore in individuo*). Jeho trvalá generická forma je daná až v dokonaném aktu poznání (*cum fuerit abstractus*). Perfektní tvar futura daný podmiňovacím konjuktivem jasně říká, že proces abstrakce musí být doveden ke svému konci v rámci aktivní syntézy osoby. Tato osobní rovina časově, a proto i kauzálně, předchází vznik jakéhokoliv obecného poznatku, včetně pojmu „intelekt“. Zmíněná „věčnost“ intelektu jako abstrakce vzniká až v následné predikaci *per posterius,* a nikoliv předtím, jak to mylně vykládá moderna a postmoderna. Platónský "intelekt" jako *eídos* je vždy v perfektním stavu. Moderna a postmoderna chápe tento proces v originálu výslovně označený jako „abstrakce“ zcela odlišným slovem „separace“. Pokud moderna a postmoderna ví, o čem mluví (t.j. „intellekt“ jako *quartum genus*), tak je to v pořádku. Ale historie sporu o averroismus ukázala na charakter tohoto epochálního *Irrtum* západní metafyziky. Receptivní intelekt chápaný univerzálně je věčný v modu *per posterius* (*iste tantum est immortalis semper*). Ale tato abstrakce vzniká následně, protože ji determinuje individuální akt poznání daný *per prius* (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα, 430a21). Pak platí, že *intellectus in potentia* predikovaný skrze supozici jako jednoduchá univerzálie (*iste tantum*) je dán jako věčná species. Tím je dán plně podle Alexandrova odděleného *intellectus possibilis*. Viděno ukončeným výkonem porozumění už daným mimo čas jde o intelekt jako *quartum genus*. Genericky daný intelekt vznikne v perfektním, čili v završeném výkonu poznání jako univerzální obecnina. Text přesně sleduje termínem „*cum fuerit abstractus*“ podle originálu nadčasový smysl intelektu-obecniny (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ), který je daný v odděleném způsobu predikace jako univerzálie (χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον, 430a22). Tato kapitální pasáž *De anima* zakládá podle Komentátora oba výše uvedené způsoby predikace *per prius* a *per posterius* platné pro materiální intelekt (*tertium, quartum genus*). Dráha náhledu (*Vor-blickbahn*) může být dvojí, viz citovaná pasáž *Kategorií*. Buď predikujeme intelekt v modu *per prius* impozicí od jeho výkonu. Hyparchické myšlení Sokrata tvoří základ predikace *intellectus possibilis* jakotřetí rod. Z tohoto aktu osoby pak abstrahujeme intelekt v modu univerzální impozice v průběhu času *per posterius* jako společné jednoznačné určení člověka („*homo*“) jako obecného druhu. Pak dostaneme *intellectus possibilis* jako univerzální koncept v rámci čtvrtého rodu. Jiný přístup daný skrze supozici začíná v modu *per prius* na úrovni genericky pojatého lidstva (Dantova *universitas humana*). Predikace generického *intellectus speculativus* jde v modu *per posterius* na člověka jako druh („*homo*“) a nakonec na jednotlivce („*individuum*“). Status „*intellectus possibilis*“ vzhledem k pojmu „*homo*“ je díky impozici (*tertium genus, intellectus corruptibilis*) a supozici (*quartum genus, intellectus immortalis*) dvakrát zásadně odlišný. A je zbytečné dodávat, že hyparchický Sokrates nemá s jeho individualitou společného téměř nic. Individualita Sokrata (*individuum*) má jen supozičně daný specifický význam. Moderna srovnala mrtvolu, Sokrata a jeho individualitu do jednoho objektivního sofismatu.

Tato dvojí kategoriální predikace nemateriálního intelektu v aktu naší poznávající vůle chybí jak Alexandrovi tak Themistiovi, protože nedodrželi Aristotelovo *proportio* a oddělili hned na začátku nemateriální intelekt od osobního výkonu poznání. Přesněji řečeno, toto oddělení věčného intelektu se děje stále znovu v mytologickém čase-počátku, na němž jsou založeny neoplatonské pohádky pro vážené akademiky (*in illo tempore*). Mytologická geneze moderního intelektu je produkuje jako simulákrum a jsoucno třetího druhu. Produkce akademických pohádek běží pod vlivem Fúrií a má mytopoetický, a proto zcela moderní charakter. Tím se liší od abstraktní věčnosti intelektu daného na základě procesu poznávání smrtelného intelektu primárně predikovaného jako *tertium genus*. Tato deduktivně pojatá geneze intelektu-species v modu *quartum genus* má vědecky-kritický a proto aristotelský charakter. Originální separace ve spisu *De anima* se netýká intelektu jako objektivního jsoucna třetího druhu, ale dvou modů predikace vztažené jinak k intelektu jako první substanci reálného člověka (impozice), a jinak k intelektu jako ke druhé substanci abstraktního lidstva (supozice). Tady zcela pochopitelně platí model separace, protože oba druhy intelektu jsou rodově odlišné. Je jasný rozdíl mezi třetí formou impozičně predikovaného intelektu specifického člověka a univerzální rodové formy pasivního intelektu supozičně vzatého pro celé lidstvo. Univerzální forma *intellectus possibilis* vzniká až po dokonané abstrakci (*cum fuerit abstractus*), viz výše uvedený text *De anima*. Abstraktní forma možného intelektu (*quartum genus*) je spojená s myšlením filosofujícího lidstva vybaveného univerzální potenciální schopností formulovat univoční obsahy myšlení a poznání. Naopak třetí forma možného intelektu (*tertium genus*) je faktická schopnost tělesně dané duše jako první substance, která je aktualizovaná od potence k aktualitě v reálném čase poznání té či oné osoby (*in potentia prius est tempore in individuo*, *De anima* 430a20). Po Themistiovi a Alexandrovi tento omyl v modu intelektu jako *separatus* opakuje současná karteziánská postmoderna. Tím je dána nová definice materiálního intelektu, který se zásadním způsobem liší od bývalého hypostázovaného intelektu Alexandra a Themistia. Nové pojetí receptivity už není smyslová materie třetího druhu, což je hylický intelekt Themistia. Ani není oddělená hypostázovaná potence duše, což je bohužel oddělený kosmický *intellectus possibilis* Alexandra. Výklad zajistil jednotu intelektuálně myslící osoby, protože díky novému statusu *intellectus possibilis* má každý z nás myšlení ve své moci skrze výkon „materiálního“ modu intelektu jako *tertium genus*. Je jasné, že materální intelekt Themistia má předponu „*quasi*-“, protože tento existenciální výkon je Alexandrova čistá potence. Stejně tak předponu „*quasi*-“ přijímá také *intellectus agens*, který v tomto existenciálním výkonu porozumění hraje roli formy. Oddělením od neoplatonismu vznikl epochálně nový výklad lidského poznání, který vrátil v modu *revolutio* proces poznání k původnímu aristotelskému významu.

„A když Aristoteles o tomto intelektu řekl: *Není to tak, že by jednou rozuměl a jindy ne*, pak tento doslovný význam (*impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum*) nelze najít ani u Themistia, ani u Alexandra.“ [[268]](#footnote-268)

Ve schématu CMDA daném nasvícením zepředu od smyslově vnímané první substance je *intellectus adeptus* zbytečný a nemá žádnou funkci. Jeho roli převezme poslední syntetická instance zvaná *intellectus speculativus*. Jeho nejdůležitější role se týká úrovně *quartum genus*, protože zajišťuje jednotu celého lidstva na úrovni filosoficky založené přirozenosti. Averroes zrušil neoplatonský *intellectus adeptus*, který měl ještě Al-Fárábí, protože věřil na nasvícení intelektu zezadu, od světa autonomních forem a kosmických inteligencí. Naopak v CMDA je tato syntetická schopnost nasvícena zepředu od nemateriálního a plně potenciálního *intellectus possibilis*, který jako jediná schopnost tělesně dané duše přijímá od smyslů nemateriální poznávací formy. Ale tato schopnost duše je naše vlastní po vzoru Themistova *intellectus materialis*. Abstraktní podoba všech tří forem intelektu (*possibilis*, *agens*, *speculativus*) je trvalá a oddělená ve smyslu Porfyriovy univerzálie (*separabilis*). Modernisté jsou ovlivnění Avicennovou konjunkcí darovaného a aktivního intelektu danou ve schématu iluminace podle neoplatonismu, a nikoliv poznáním v rámci hyparchické predikace podle spisu *Kategorie*. Podle principu jeho „meta‑fyziky“ Averroes nemůže uznat moderní a postmoderní kopulaci intelektu a těla jako dvou subsistentních forem. Jeho postup sleduje zkoumání jednoty prvních substancí, a ne objektivních jsoucen třetího druhu. První kapitola ukázala, že v tomto bodě Averroses principiálně negoval Avicennu a označil jeho neoplatonskou metafyziku za zásadní omyl (kap. 2.4.1). V individuální podobě tuto dokonanou formu pasivně-aktivní abstrakce reprezentuje Averroesův koncept *intellectus speculativus* daný na existenciální úrovni, tedy jako *tertium genus*. Dvojí statut intelektu v rámci celé architektury CMDA správně pochopil Albert Veliký kolem 1240 jako první integrální znalec Averroese na latinském Západě. Dvojí generický koncept *intellectus possibilis* v CMDA obsahuje všechny základní vztahy na úrovni první a druhé substance (hyparchický versus univerzální) a na úrovni odpovídající predikace daný skrze výkon existence a pak abstrakce (*per prius* versus *per posterius*). Lidské tělo je první substancí, duše je formou oživující tuto substanci. Takto dané entelechické substanciální jsoucno tvoří základ hyparchické predikace *per prius* pro aktuální výkon intelektu jako *tertium genus*. Materiální intelekt jako *tertius genus* predikuje primát *intellectus possibilis* v rámci osobního výkonu poznání. Univerzální predikace této schopnosti tvoří základ pro humanistické určení jednoty lidstva. Obecně pojatý *intellectus possibilis* ukazuje potenciální schopnost neomezeně poznávat cokoliv v rámci přirozeně dané nemateriální receptivity intelektu (*quartum genus*). Pokud vezmeme tuto formu predikace možného intelektu jako genericky definovaný univerzální fakt, pak dostaneme v modu *per prius* univočně generické určení lidstva jako druhu a ve druhém kroku specifické určení individua. Tento postup je pro Averroese druhotný kvůli logické abstrakci a supozici. Tento dvojí proces abstrakce byl sofistikovaně smíchán do jediné analogie „intelektu“, poté absolutizován moderní logikou a prohlášen za jediný správný výklad CMDA.

Hermeneutická četba velkého komentáře k *De anima* ukázala, že averroistický scénář odděleného intelektu chápaného v modu substance (*hoc aliquid*) nemá v Averroesově filosofii žádné místo. Dvojí způsob kategoriální predikace vyjadřuje ipseitu a identitu možného i spekulativního intelektu: aktuální a univerzální. Stejně jako u předešlého Averroesova výkladu metafyziky a fyziky existují v komentáři k *De anima* dva různé náhledy na jeden fenomén poznání, které nejsou totožné (kap. 2.4.1). Rozdíl mezi *tertium* *genus* a mezi *quartum genus* se vztahuje k jednomu a témuž výkonu individuálního intelektu pojatého v rámci dvojí kategoriální predikace. Citovaný *intellectus possibilis* jako *tertium genus* je daný *per prius* na reálném substrátu. Ale viděno z hlediska univerzality je dán jeho statut v modu *per posterius* vzhledem ke spekulativnímu intelektu danému jako poznávací možnost celého lidstva. Jednoznačná definice vědeckého pojmu „intelekt“ potřebuje aktuální první substanci zakládající obecnou kategoriální rodovou signifikaci druhé substance. Generická forma *intellectus possibilis* je daná *per prius* pouze z hlediska univerzální predikace dané v deduktivním soudu, což nepochopil pozdější averroismus. Musí být provedena kompletní predikace intelektu všemi směry (*potentia*–*actualitas*; *prius*–*posterius*, *singulare*–*universale*; *simpliciter per prius*–*simpliciter per posterius*). Teprve pak vznikne pojetí pravdy jako *adaequatio*, které je založeno na proklamované *proportio* mezi věcí, smysly a rozumem. Výkon intelektu v těle tvoří eminentní virtus duše (*tertium genus*). Kdo vidí správně *intellectus possibilis* jako univerzální *idem* v rámci náhledu daného *simpliciter* a rámci abstrakce (*quartum genus*), ten si jej nemůže splést s výkonem intelektu třetího druhu, který je vázaný na ipseitu existující osoby. Neexistuje žádný „intelekt“ jako mytologické *tertium ens* moderny a postmoderny . Současný nihilismus už má za svůj lidský vzor pouze umělou inteligenci, což je naprostá porážka kritického myšlení. Rozlišení mezi predikací *per prius* a *per posterius* ukazuje na původní formu „temnoty“ (*obscurity*, Averroes *dixit*), která dala vznik pozdějšímu averroismu. Ten není nic jiného než maskovaný avicennismus, který nepochopil specifikum Averroesovy komplexní predikace různých forem intelektu dané autentickou četbou aristotelského pojetí první vědy. Velký komentář CMDA nepodává objektivní a esenciální popis intelektu jako u Avicenny. Jde o první fenomenologický popis toho, jak intelekt působí v konkrétní osobě na různých úrovních. Hermeneutika proto považuje velký komentář k *De anima* za první kompletní projekt Averroesovy „meta-fyziky“, kterou na úrovni první vědy o substanci dokončí oba velké komentáře k *Fyzice* a k *Metafyzice*. Teprve tato syntéza poznání je kompletní, protože zahrnuje celek první filosofie manifestovaný v průběhu faktického poznání jedinečné osoby. Tuto základní pravdu do hloubky pochopil filosof Siger z Brabantu, ale nikoliv teolog Tomáš Akvinský. Jejich spor o povahu poznání podle CMDA ukáže třetí část studie. Scholastičtí a moderní komentátoři čtou Averroesův výklad čistě objektivisticky, tj. v rámci předpokládané objektivity *intellectus possibilis* chápaného jako sofistickou „substanci-species“ (Simplikios). Tento výklad CMDA je averroistický, tedy principiálně mylný. Dráha fatálně chybného porozumění moderny (*Vor-blickbahn*) jde od genericky dané jednoty lidstva směrem k abstraktnímu jednotlivci. Tato mytologická povaha „člověka“ představuje dějinně vytvořený *Ge-Stell* moderního člověka v jeho počátečním nihilismu určeném moderní metafyzikou. Klasická a moderní dedukce intelektu proto představuje *Lichtung* pravdy a nepravdy pro metafyzickou odkrytost (*alétheia*) prvního latinského určení lidstva v rámci *universitas humana*. Dante správně viděl podle textu CMDA vyloženého Sigerem, že osoba musí nejprve kauzálně eticky a politicky jednat skrze praktický intelekt jako *tertium genus*. Pak je možné provést abstrakci směrem ke *species humana*. Toto humanistické pojetí Danteho bylo zcela pochopitelně v rámci epochálního *Irrtum* západní metafyziky označeno moderními a postmoderními objektivisty jako „averroistické“, protože původní interpretace CMDA v modu *tertium genus* se skryla v epochální léthé. Nihilistický humanismus současnosti je odvozen od neexistujícího simulákra. Moderna vzala averroistické určení *intellectus possibilis* jako hypostázované species v modu dokazování *per prius*. Pak tuto idolatrickou obecninu danou jako „*species humana*“ začala dělit podle Porfýriova stromu až na poslední nedělitelné individuum (kap. 1.3). A moderna pod vlivem Fúrií prohlásila toto mytopoetické individum bez vlastní existence a dokonce bez vlastní univerzality za objektivně platnou a pravdivou definici tzv. „osoby“. Představitelé prvního averroismu považovali tento moderní způsob definice osoby za „imbecilní“ (Alvernus) nebo za „šílený“ (Bacon) nebo za „směšný“ (Albert). Polemiku prvního a druhého averroismu ve scholastice po roce 1220 ukáže následují díl. Po vítězství moderny do historicky daného maxima objektivity je už tento humanismus individua normální a akademicky globální hodnota. Proto po nástupu manické moderny mohly odejít Fúrie zpět do podsvětí. Akademikové objektivně indexují, zajišťují, provozují a kontrolují svět simuláker vlastními silami, které platí zbytek vděčného lidstva.

Na závěr citujme klíčové poselství moudrého a proto tragického Averroese charakterizující fundamentální pohled na jsoucno vázaný na smysl reálných věcí. Metafyzický dativ určuje pojetí pravdy v teoretických vědách nasvícením zepředu od reálných věcí.

„Z toho vyplývá, že porozumění není jsoucno vzniklé ve spekulativních vědách (*non est aliquid scientiarum speculativarum*), ale sleduje běh přirozeně vzniklých věcí (*aliquid currens cursu rei generate naturaliter*), a to směrem od poznání spekulativních věd (*a disciplina scientiarum speculativarum*). Proto není lidem toto poznání vzdálené a mohou poznávat tímto způsobem, stejně jako se vzdělávají v teoretických vědách. Ale je třeba, aby takto dané porozumění vycházelo ze spekulativních věd, a ne z jiných. Mylné myšlenky nemají návaznost na přirozené dění, protože nesledují přirozený běh věcí (*non sunt aliquid currens cursu naturali*) a nejsou spjaté s přírodním řádem. Tím jsou něco nechtěného (*aliquid quod non intendebatur*), jako například šestý prst nebo monstra v přírodě (*sicut digitus sextus, et monstrum in creatura*).“ [[269]](#footnote-269)

Obecný pojem intelektu existuje ve vztahu k trajektorii metafyzického chápání světa (*in hac intentione*). Filosofické porozumění sleduje přirozený řád věcí (*currens cursu rei generate naturaliter*). Poznání tohoto řádu tvoří základ pro teoretické vědy (*a disciplina scientiarum speculativarum*). Citát potvrzuje, že svět máme vidět z perspektivy spekulativních věd. Jejich zdrojem je pochopitelně první věda o principech jsoucna daného substančně. Ale kritická a realistická „meta-fyzika“ je daná nasvícením smyslu jsoucna zepředu, proto první věda předpokládá biologii a fyziku. Proto Komentátor odmítá Avicennův spekulativní pojem vědy daný produkcí jsoucen třetího druhu. Citát zdůrazňuje základní *proportio* mezi intelektuálním a smyslovým poznáním. Bez této kontinuity jsou poznatky postaveny mimo pravdu jako adekvaci danou nasvícením smyslů aktualizujících proces abstrakce na úrovni intelektu. Nasvícení zepředu ukazuje, odkud se bere aktualita vědeckého poznání a tím i metafyziky jako první vědy. Omyl nemá kontinuaci směrem od aktuální reality a nutně zahyne na nedostatek pravdivé adekvace (*impossibile est ut habeant continuationem*). Produktem falešného intelektu jsou monstra, protože spánek moderního objektivního rozumu tvoří Goyovy kapriciózní můry. Dráha náhledu na jsoucno (*Vor‑blickbahn*) daná od správně vyloženého poznání určuje základní způsob, jak poznáváme. Tento hermeneutický fakt má pro poznání zásadní důsledek, protože zakládá v epoše *Modernorum* první formu metafyzického nihilismu. V současné době platí, že základní simulákra moderny – moderní boží subjekt, moderní lidský subjekt a pravda jako objektivní evidence – postupně zmizí do dějinně určené *léthe*. Jsoucna třetího druhu a podobné „poznatky“ neoplatonských iluminátů nejsou vřazeny do řádu reality v adekvačním modelu proporčnosti (*non sunt aliquid currens cursu naturali*), ale jsou platné pouze kontingentně (*aliquid quod non intendebatur*). V mytopoetické říši intelektu *Modernorum* řízeného bohyněmi Pomsty a Chaosu pak už neplatí univerzální kosmický řád, ale pouhá náhoda, která vybočením z řádu přírody plodí nestvůry (*monstrum in creatura*). Produkce intelektuálních monster nepřišla hned. Tisíc let *Wirkungsgeschichte* vztažené k avicennistické interpretaci CMDA založilo nejprve sofistické myšlení *via Modernorum*. Spánek neoplatonsky osvíceného rozumu plodí svět moderního simulákra na základě Avicennova *denudatio* (kap. 2.3.1), na základě Descartova postmoderního *cogito*, nebo na základě současných nihilistických „*thought experiments*“. Alexandrovci všeho druhu jdou od abstraktního formálního objektu daného v osvícené mysli k realitě. Proto nemají jednotnou teorii intelektu, pouze Avicennův problém „létajícího muže“ nebo současný *Mind‒Body Problem*. Averroes by řekl, že karteziánští objektivisté nejsou schopni náhledu do metafyzického *proportio*, které určuje skrze metafyzický dativ celkovou predikaci smyslu jsoucího vztaženou k jednotě reálného bytí věcí v přírodě. Vidění avicennovské metafyziky aktualizovalo myšlení latinské moderny v rámci *Oxfordian Fallacy*, která ustavila koncept objektivity. Totalitní hnutí se dvěma světovými válkami přišlo až na konci druhého milénia i s ničením světa skrze globální oteplování a vituální svět dluhů daných *ex nihilo* skrze finanční deriváty. Postmoderna vedená objektivitou v modu *Irrtum* nyní vstoupila do epochy antropocénu, který se stal opravdovou noční i denní můrou celého lidstva. Podle kritického metafyzika Averroese poznání začíná v přírodě a od smyslů. Avicennovi a moderně stačí k plnosti poznání univerzální esence nebo matematika dané nasvícením intelektu zezadu od světa ideálních forem. Myšlení modernistů tehdejší falsafy determinovalo latinskou modernu a karteziánskou postmodernu. Astronom Kant přechází od fyziky k metafyzice, stejně jako Averroes. Kant opravil podobným způsobem postmodernu Huma a Leibnize v dialektice transcendentálního zdání (*Vom transzendentalen Schein*, KdRV B 308‒310). Podle postmoderního Kanta je rozmysl (*Verstand*) nasvícen zepředu od smyslů (*transzendentale Ästhetik*). Ale Kant definuje proces abstrakce na základě avicennistických vrozených principů. Kantovy kategorie (*Kategorien der transzendentalen Logik*) představují apriorní formu Avicennova hypostázovaného *intellectus in habitu*. Kant se vrátil k pojetí Druhého mistra a vytvořil objektivní poznání světa syntézou objektivně spekulativního Leibnize a čisté objektivní empirie Huma. Pojetí jednoty intelektu dané nasvícením zepředu podle CMDA bylo zapomenuto v rámci specifické *Seinsvergessenheit*. První vytěsnění reality provedla avicennovská metafyzika skrze zatmění první substance. Zatím není jasné, jak byla Averroesova forma *intellectus possibilis* v dějinách filosofie interpretována podle latinského avicennismu. S tím souvisí i výše uvedená úvodní otázka, totiž jak se stal slavný Komentátor kolem 1250 latinským „pohanem“ a „averroistou“. Na to odpoví až druhý díl hermeneutiky sledující vývoj metafyziky na latinském Západě.

### 2.4.4 Diafanum a svět života

Předešlé kapitoly popsaly, jaká metafyzika se dává v konceptu *intellectus possibilis* a jak vznikla nová forma intelektu a poznání v rámci Komentátorova náhledu na aristotelskou metafyziku. Nyní zbývá zjistit, jak předložený typ poznání jako *tertium genus* v rámci animální identity a lidské ipseity vytváří společný svět živých bytostí (*Lebenswelt*). Averroes zakládá metafyziku jako nový *Ereignis* myšlení, protože dává jsoucnu nový smysl a ustavuje nové pojetí pravdy jako adekvace. Intelekt začal adekvátně odpovídat na výzvu reálné substance podle metafyzického dativu. Nasvícení smyslu jsoucího jde od věci k nově definovanému *intellectus possibilis*. Al-Fárábí oddělil poznání od neoplatonského výkladu Alexandrovy *De anima* tím, že zavedl mediaci mezi smysly a intelektem skrze diafanum (kap. 2.1.1). Averroes přebral učení svého učitele ohledně diafanum, a tím se oddělil od Avicenny a od Ibn Báji (CMDA II.67; pp. 230–36). Povahu diafanum metodicky proto řešila *De anima* a CMDA jako první v řadě. Hermeneutika ji klade až jako poslední problém po vyjasnění povahy intelektu. Objektivní neviditelnost diafanum zakládá *Lichtung* pravdy a nepravdy určující následné podoby nové metafyziky. Rozbor diafanum ukazuje na mediaci světla jednak v přírodě, a jednak od externí věci ke smyslovému poznání a nakonec k čistě inteligibilnímu poznání člověka. Trojím pojetím mediace vzniklo nové vidění světa. Z hlediska světla je nejprve aktualizováno prostředí, kterým aktualizovaný paprsek prochází. Role průsvitného prostředí má pro vidění zásadní význam. Diafanum je aktualizované slunečním paprskem jako první fenomén vnímání, kterým se zjevují věci. Proto je díky této zvláštní receptivitě odlišné od aktivně působícího světla. Světlo má svou vlastní substanční aktualitu danou od slunce. Pasivní diafanum nemění substanci materiálních těles, ale způsobuje, že jsou vidět. Účastí na procesu recepce světla skrze diafanum se odděluje akt vidění od bytí reálné věci. Poznaná forma („vidím barevné těleso“) patří k hylemorfické aktualitě věci pouze akcidentálně, protože bytí první substance je dané *per se* a *simpliciter*.

Aristoteles považoval za evidentní fakt, že diafanum existuje pouze jako potencialita. Protože svět je materiální a naše poznání nemateriální, tak poznání musí být nějak zprostředkováno. Reálná věc aktivně působí na naše receptivní smysly a pak na intelekt skrze prostředí (κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). Diafanum zajišťuje mediaci externího světa skrze aktualizaci poznané formy. Akcidentální vlastnost věci „být ozářena“ dostane novou formu „být viděna“ a následně „být poznána“, a to skrze změnu diafanum z potenciálního na aktuální stav. Změna potenciální formy a recepce této aktuality se děje v poznávací intenci, smyslové a intelektuální. Materiálně-singulární způsob bytí světla jako první substance je zásadně odlišný od potenciálního způsobu poznání světla v mysli a od univerzální signifikace tohoto poznání. Akcident ozáření vzniklý na externí první substanci je něco jiného, než vnímání a porozumění této externí ozářené věci. Poznání je vůči fyzikálnímu bytí věci pouhý akcident, a navíc úplně jiného řádu, protože je dáno v duši skrze intencionalitu. Co je dáno v *De anima* jako evidentní poznatek je fakt, že nasvícená tělesa jsou viditelná díky aktualizaci barvy skrze diafanum (χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418a31‒b1). Sídlem vidění je smyslový orgán, který tvoří součást tělesné první substance a diafanum mu předává možnost vidění aktuálně barevného tělesa. Díky dvojímu procesu mediace od slunce ke smyslům a od smyslů k intelektu nemá diafanum možnost, jak být substancí. Potencialita diafanum v prostředí mediace dostane aktualitu v rámci dokonaného vidění a poznání nasvíceného tělesa. Tato mediace má zásadní důležitost pro západní metafyziku tím, že byla zapomenuta. Poslední zbytek Averroesova dualismu „substance–diafanum“ najdeme v ontické fyzice. Kvantová fyzika zná tuto dvojí vlastnost světla v objektivním modu jako dualitu fotonové částice a kvantového vlnění. Fyzik Louis-Victor de Broglie určil po Albertu Einsteinovi dualismus vlny a částice jako základní axiom kvantové fyziky. Mediace světla skrze vlnovou délku vyjadřuje vlastnost diafanum, zatímco foton jako částice představuje aktualitu substance. Otázka po tom, „co“ je diafanum představuje stejný problém, jako zcela ambivalentní otázka po tom, „co“ je receptivní intelekt. Věc nasvícená skrze trojí proces mediace (fyzikální, smyslové, inteligibilní) může působit na zrak a na poznání intelektem. Výklad diafanum musí prozkoumat tři formy mediace jako tři fenomenologické způsoby, jak se děje poznání barvy skrze diafanum. Za prvé. Světlo je přeneseno na plochu tělesa skrze fyzikální mediaci od slunečního paprsku na nasvícené těleso (*perspicuum*). Za druhé. Ozářená plocha může být vnímána skrze smyslovou mediaci, která jde od vnímajícího oka do smyslové představivosti (diafanum1). A nakonec existuje možnost, že barevná plocha je poznána intelektuálně v pojmu barvy skrze nemateriální mediaci, která jde od smyslové představivosti do receptivního intelektu (diafanum2). Perspicuum v přírodě a dvojí diafanum v člověku představuje z těchto tří důvodů prostředí čisté potenciality, které je aktualizováno trojím způsobem (přírodní barva, smyslová představivost, poznávající intelekt). Aktualizace pasivního diafanum tvoří rozhodující faktor pro vidění a poznání.

„Je jasné, že světlo, i když se aktualizuje od svítícího tělesa (*fiat a corpore lucido*), se od něj liší jak definicí, tak svým bytím (*differt ab eo diffinitione et essentia*). Jak již bylo řečeno, barva je konečný stav pohybu pro diafanum (*color enim, ut dicitur, est ultimum diaffoni terminati*). Světlo tvoří komplementární součást diafanum, ale nikoliv jeho završení (*lux* *autem est complementum diaffoni non terminati*).“ [[270]](#footnote-270)

Averroes aristotelsky konstatuje, že vidění musí být realizováno skrze kontinuitu kauzálně způsobeného pohybu, tedy přechodem barvy od potence k aktualizaci v prostředí diafanum (κινητικόν ἐστι ...κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). Různorodá kauzalita způsobuje, že aktualita slunce a paprsků nejprve přejde do průsvitného prostředí, pak do barev na nasvíceném tělese, pak do oka, do představivosti a nakonec do mysli. Diafanum předává světlo směrem k nasvícené barvě na tělese, protože aktualizovaná barva představuje finální operaci každé mediace (*terminus*). Proto tvoří diafanum mediátora mezi paprskem jako určujícím činitelem pro diafanum (*complementum diaffoni non terminati*) a mezi výsledným ozářeným tělesem (*ultimum diaffoni terminati*). Diafanum vytváří potenciální receptivní prostředí, které nechává manifestovat reálné formy nasvícené plochy nebo tělesa. Role diafanum v procesu poznání je kauzálně-formální, a ne kauzálně-eficientní. Světlo dané od slunce je účinná příčina toho, že věci jsou akcidentálně vidět, ale substanciálně existují samy od sebe. Slunce také svítí samo od sebe a představuje aktuální první substanci v řádu účinné příčiny vidění. Stejně tak je sám od sebe aktuální i sluneční paprsek. Věci také existují samy o sobě v rámci účinné kauzality. Nyní mají být vidět skrze přenesené světlo, a to v jejich poznané barevnosti dané čistě akcidentálně. Nasvícená plocha nebo dokonce její poznání představuje vzhledem k substancím pouhý akcident daný v lidské nebo zvířecí duši. Pak je jasné, že zprostředkování tohoto akcidentu nemůže zajišťovat substance sama o sobě. Ta nemá receptivní charakter, který charakterizuje poznání. Averroes s odkazem na Aristotela upozorňuje, že role diafanum se týká formální stránky vidění.

„Je jasné, že pokud podržíme Aristotelova slova daná na začátku tohoto výkladu (která navíc označil jako zřejmá sama sebou), pak je světlo nutné k tomu, aby způsobilo aktuální stav barev. A to se děje tím, že světlo dává diafanu určitou formu (secundum quod dat diaffono formam aliquam). Skrze tuto formu je pro diafanum možné, aby přijalo aktualizaci od barvy (qua recipit motum a colore), což je iluminace.“ [[271]](#footnote-271)

Klíčovou složkou pro poznání není sluneční paprsek či dokonce samotné slunce, ale průsvitné prostředí, které je tematizováno na stejné úrovni důležitosti jako barvy a sluneční paprsek. Diafanum přenáší paprsek na barvy a ve druhém kroku nám či zvířatům umožňuje jejich vidění. Tato dvojí mediace je naprosto klíčová jak ve fyzikálním přenosu světla, tak v teorii poznání. Citát ukazuje proces nasvícení, jenž se zásadně liší od neoplatonismu. Slunce na rozdíl od neoplatoniků není vůbec zmíněno, jen světelný paprsek (*lux*). Ten aktualizuje diafanum jako univerzální receptivní formu přijímající a předávající světlo (*dat diaffono formam aliquam*). Potenciální diafanum dostává formu díky působení slunečních paprsků. Skrze diafanum se aktualizují nasvícené barvy na samotné věci, které diafanum opět přenese k našemu vnímání ve formě ozářených barev (*recipit motum a colore, scilicet illuminationem*). Nasvícená či průsvitná tělesa přijímají viditelnost skrze pohyb nasvícení takto přijatým barevným paprskem, tedy skrze diafanum daném ve fyzikální podobě (*perspicuum*). Nejprve musí paprsek skrze diafanum do barevné vitráže přijít, aby pak mohla zářit skrze formálně změné diafanum až do našeho oka. Diafanum dostává aktuální formu skrze světlo nově formované průchodem vitráže. Ale samo o sobě je diafanum dáno v pouze jako potence schopná přijmout takto barevně změněné světlo. Averroes s odkazem na Aristotela tvrdí, že tento způsob mediace je naprosto zřejmý a jasný (*manifesta per se*). Averroes upozorňuje islámské modernisty jako Avicenna (a postmodernisty jako Locke), že v přírodě neexistují žádné primární vlastnosti a kvality jako jsoucna třetího druhu. Vůně stejně jako barvy existují jako akcidenty proto, že mají primární substanční subtrát a formálně určené médium, skrze které působí na naše smysly.

„(...) stejně jako světlo v barevném tělese (což je materiální těleso) a ve zprostředkujícím diafanum (což je nemateriální způsob existence), podobně i vůně má dvojí způsob existence (*habet duplex esse*), totiž existenci v materiálním tělese a mediačním prostředí; to první je materiální povahy (*esse corporale*) a to druhé nemateriální (*esse spirituale*), první je v přírodní substanci a to druhé je mimo substanci.“ [[272]](#footnote-272)

Diafanum tvoří médium, v němž materiální věc (*esse corporale*) působí na smysly a na intelekt tak, aby vznikl v mysli akcident typu „poznaný objekt“. Mezi oběma pojetími je stejný kategoriální rozdíl jako mezi první substancí danou pouze v realitě a druhou substancí danou pouze v mysli. Diafanum není substancí, protože nemůže být ani nasvíceným objektem, ani samotným paprskem, ani sluncem. To všechno jsou aktuální první substance. Diafanum je čistou potencí, protože hraje roli mediátora mezi dvěma odlišnými akty: mezi aktem nasvícení fyzikálního tělesa a mezi aktem poznání. Proto má barva, stejně jako vůně, dvojí statut bytí (*duplex esse*). Vzhledem k existující substanci je diafanum akcidentem, protože barevné věci existují i ve tmě. Vzhledem k poznání věcí je formou danou pouze intencionálně, tedy v rámci smyslového a rozumového poznání. Moderna a postmoderna udělala z této potence další substanci třetího druhu, tedy hypostázovanou primární kvalitu. Aristotelikové nemají mytopoetický svět jsoucen třetího druhu jako objektivisté, protože kriticky rozlišují, co je dáno aktuálně a co je dáno pouze v mysli. V tomto schématu není možný žádný mezisvět objektivních mystiků a iluminátů jako měl Avicenna (kap. 2.3.3) a po nich Descartes, Arnauld, Locke, Husserl a dalších myslitelů. Tělesa existují kolem nás jako první substance. My je navíc akcidentálně vnímáme a poznáváme jako barevná, vonící, zvučící atd. Role mediátora mezi touto dvojí bytností prvních substancí je pro statut diafanum naprosto zásadní. Diafanum „existuje“ jako formálně určená potence, která z hlediska přenosu má dvě funkce. V modu mediace jako *perspicuum* vytváří novou akcidentální vlastnost externího tělesa, což je barevná plocha. Další mediací v modu *diaffonum* zakládá akt poznání této barevné plochy. Poslední operace změní diafanum na nemateriální duševní schopnost (*intellectus possibilis*) a ta umožní konceptuální poznání. Všechny tři mody určování jsou pouze akcidenty vzhledem k substančnímu paprsku a materální věci. Diafanum zakládá možnost tohoto určení jako akcidentu. Proto neexistuje jako aktuální substance nebo forma, protože by přišlo o základní atribut plné receptivity a nemohlo by vůbec nic přenášet. Není substrátem (*subiectum*) ani pro vznik barevné plochy, ani jejího poznání ve smyslovém orgánu. V tom se diafanum podobá definici *intellectus possibilis* a proto tematizace diafanum předchází ve spise *De anima* zkoumání lidské duše.

Neoplatonikové a objektivisté neviděli a nevidí roli formální kauzality diafanum v procesu vidění. Modernisté žijí v iluzi, že světlo a intelekt dělají všechno samo. Pak ale nejsou schopni spojit smyslové a inteligibilní poznání, protože nemají mediaci mezi oběma mody. Reálný průběh manifestace světla napojený fenomenologii vidění byl pro Aristotela naprosto evidentní fenomén, na rozdíl od dogmatické moderny oslepené sluncem intelektu. Modernisté mají možný intelekt pouze v modu *tertium ens.* Avicenna měl pojetí intencionality mylně přidané do reálné věci nebo hypostázované na způsob substance třetího druhu staví CMDA otázku *intentio* a *comprehensio* pouze na stranu smyslové a inteligibilní species.[[273]](#footnote-273) Spis CMDA brání stanovisko aristoteliků školy Ibn Ádího, kteří odmítli hypostázovat přirozenost a kvality mimo reálně danou první substanci, jak to měli neoplatonikové Al-Kindího školy (kap. 2.2). Reálné jsoucno nemůže přímo působit na smyslové a inteligibilní poznání, proto je třeba trojí diafanum. Modus „být ozářen“ se zásadně liší od modu „být vnímán“ a ten se liší od již pouze lidského výkonu „být poznán“. Bez mediace aktuálního světla skrze potenciální diafanum není možná pravda jako adekvace (*proportio*). Proto je pro Aristotela existence diafanum dána na úrovni evidentních předpokladů poznání. Toto fundamentální *Lichtung* dané skrze diafanum zakládá zjevnost světa podle adekvační teorie *De anima*. Paprsek vzatý sám o sobě nemá na to, jak by mohl způsobit poznání, protože to je činnost úplně jiného druhu způsobená zvířetem nebo osobou jako aktuální první substancí. Omyl Avicennovy intencionality spočívá v tom, že nerozlišuje mezi externí věcí a mezi jejím intencionálním předmětem a zakládá jsoucno třetího druhu.[[274]](#footnote-274) Avicenna následující Simplikia a další neoplatoniky zavedl jsoucna třetího druhu do reality a do poznání, jako byly například fyzikální vlastnosti „eksistující“ mimo reálné těleso (*eksistere*, kap. 2.3.3). V avicennovském schématu zjevování jsoucna skrze přímou iluminaci intelektu nemá diafanum žádný způsob, jak by se mohlo zjevovat. Stal se z něj prázdný pojem umístěný v limbu pozdně scholastické dialektiky mezi *esse intentionale* a *esse naturale*. Tento zmatený výklad byl zaveden modernisty někdy od roku 1240 běžný způsob četby aristotelského korpusu. Neoplatonikové, objektivní moderna a postmoderna nemůže vidět fenomén mediace, protože diafanum nemá v moderním scénáři objektivního poznání dané mixem substancí třetího druhu žádnou možnost, jak by mohlo existovat. Diafanum není substancí („něco svítí samo o sobě“), ale je pouhou možností mediace („jak je možné, že něco je pro nás osvětleno“). Jde o způsob, jak se šíří světlo a jak poznáváme.

Přechod Averroesova pojetí diafanum do postmoderny provedl Agostino Nifo (†1538) v jeho komentáři k *De anima.* Jeho modernistický výklad je formálně prováděn *ad mentem Averrois*, ale v chybném averroistickém modu. Nifo jako neoplatonik a renesanční znalec Averroese spojil diafanum podle výkladu Averroese a Themistia do jednoho významu. Chybný averroistický výklad CMDA spojuje diafanum s neoplatonskou teorií vidění danou bez mediace, tedy přímým stykem atomárních substancí třetího druhu. Diafanum je vyloženo podle neoplatonské nauky, v níž je vidění barvy dáno bez mediace a skrze pouhou aktualitu světla.[[275]](#footnote-275) Citát z Agostinova díla *De intellectu* ukazuje, že nasvícení na barevné ploše jde přímo od paprsku, protože barva je přímo aktualizována paprskem. Nifo vůbec nepotřebuje diafanum k vytvoření barvy na tělese a jejího poznání, protože neví, jaká je funkce diafanum v aristotelském systému, který potvrdil Komentátor. Odvolání na Aristotela (*ut Aristoteles ait*) je čistá sofistika. Nifo spojil sluneční paprsek jako substanci a diafanum jako médium do jednoho jsoucna třetího druhu (*lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio*). Stejný neoplatonský model platí pro poznání, protože *intellectus agens* jako neoplatonské slunce přímo aktualizuje receptivní intelekt a vytváří poznání barvy jako výsledné formy. Nifo bere za svůj vzor Themistiovo schéma poznání, které Averroes zásadně kritizoval. Pak je barva viděna přímo skrze světlo a nepotřebuje diafanum. Výsledkem je poznání barvy jako species třetího druhu. Hypostázované kvality pak „exsistují“ mimo reálné těleso, což odporuje aristotelskému pojetí smyslového poznání daného nasvícením zepředu. Tato interpretace diafanum založila objektivní vidění světa v začínající postmoderně. Nifo zrušil mediaci a napojil akt vidění na atomární substanci podle Demokrita,. Jeho nauku o kauzálním působení skrze vakuum ale odmítl jako všichni aristotelikové. Zavedením Simplikiovy neoplatonské fyziky do Averroesova výkladu zanikla funkce diafanum a nastala renesanční epocha postmoderního zatmění první substance. Nifovu teorii převzala Descartova nauka o optice. Akt vidění se děje skrze atomární substanci jako jsoucno třetího druhu a tím se výslovně ruší mediační role diafanum vztažená k intencionalitě. Světlo a barva jsou v Descartově pojetí přenášené čistě mechanicky.[[276]](#footnote-276) Slepota postmoderny vzhledem k původní funkci diafanum je v uvedeném citátu Kartézia kompletní, protože zrušila samotnou možnost adekvace mezi věcí, smysly a intelektem. Pro Descarta už je evidentní, že diafanum neexistuje, protože není substancí. Ale pak poznáváme svět skrze jsoucna třetího druhu. Postmoderní subjekt se definitivně oddělil od svého objektu, protože neexistuje proporcionalita poznání zajištěná formální kauzalitou. Descartovo pojetí optiky sleduje schizofrenní rozdělení člověka na dvě substance a tento dvojí dualismus světa a člověka dokonal zatmění první substance. Descartem inspirovaný Antoine Arnauld je po Avicennovi a po scholastické moderně první postmodernista, který vidí ideje přímo ve věcech. Arnauld se odvolává na výše uvedený text *Optiky*, kde Descartes ruší intencionální předměty a pokračuje polemikou s Descartovou třetí *Meditací o pravých a falešných idejích*.[[277]](#footnote-277) Intencionální species jsou jen chiméry (*espèces intentionnelles ne sont que des chimères*) a duše vidí materiální paprsek přímo sama v sobě jako bezprostředně daný předmět poznání (*l’objet immédiat de notre esprit*). Arnauld ví, že nemá v mysli externí slunce, ale jeho ideu. Citát ukazuje, že Arnauld provedl v návaznosti na Descarta postmoderní zatmění reálného slunce, které vyměnil za přímé, a proto zcela nepochybné vidění ideje. První moderní formu tohoto zatmění slunce najdeme u Dunse Scota (OBJ III, kap. 5.3.2). Materiální sluneční paprsek a ozářené věci nyní přímo ozařují lidskou nemateriální mysl, což je naprostý nesmysl. Po zrušení diafanum a intencionality nezbylo subjektu postmoderny nic jiného, než paranoicky „vidět“ to, co vidět nelze, tedy objektivně danou ideu jako jsoucno třetího druhu. Tento postup přešel v karteziánské postmoderně přes Descartův ohyb světla a optiku nejprve do fyziky a pak do Lockových primárních kvalit hypostázovaných přímo v první substanci. V temnotě moderního intelektu už nebyl pro postmoderního Locka žádný problém, aby tento prázdný prostor mediace daný zmizením diafanum zaplnil novými hypostázemi ve formě primárních a sekundárních kvalit.[[278]](#footnote-278) Postmoderní Locke zavedl jsoucna třetího druhu ve formě hypostázovaných primárních vlastností (*primary qualities*) přímo do tělesa jako první substance. Jsoucna třetího druhu existují primárně přímo v tělese (*solidity*, *extension*, *motion*, *number*, *figure*) a následně zakládají možnost sekundárních kvalit vnímaných subjektivně a smyslově (*color*, *taste*, *smell*, *sound...*). Lockova dvojí hypostáze projektovaná do věcí a do subjektu nahradila Averroesovu dvojí formální kauzalitu poznání danou skrze dvojí funkci diafanum. Podle Simplikiova scénáře převzatého Nifem a Descartem na sebe přímo kauzálně působí dvě substance buď prvního druhu (smyslové poznání), nebo třetího druhu (inteligibilní poznání). Tolik oceňovaná imaginace u Avicenny se změnila v produktivní imaginaci postmoderny. Ta v množení *tertium ens* vysoce překonala scholastickou modernu, která byla stále ještě omezena aristotelským myšlením. Opět platí základní schizofrenie moderny mezi tělem a duchem, protože oba druhy vlastností nespojuje jedno poznání založené kauzálně od první substance, ale dualistický systém jsoucen třetího druhu. Tyto mytopoetické substance jsou dány primárně ve světě a pak sekundárně v subjektu. Diafanum zmizelo v neoplatonském diakosmu moderny. Interakce mezi reálnými substancemi a jejich poznání byly přeměněny na substanci–species podle Simplikia.

Modernisté zrušili mediaci světla skrze diafanum a tím vytvořili dualismus dvou oddělených světů, smyslového a inteligibilního. Po zrušení diafanum zmizela formální kauzalita. Intelekt začal vidět „vidět“ neexistující jsoucna třetího druhu. Absolutizací intelektu-slunce v procesu inteligibilního poznání vznikla metafyzická slepota vůči smyslově poznané realitě, která vedla k metafyzickému *Irrtum*. Přímé vidění jsoucen třetího druhu v realitě se děje skrze objektivní poznání světa. Nemateriální hypostázované vlastnosti dostaly status prvních substancí. Jsoucna třetího druhu neexistují v aristotelismu na žádný způsob, protože nemají jak být. Postmoderna zkoumá primární a sekundární kvality stejně jako reálně existující substance. Moderna a postmoderna nepotřebuje žádnou mediaci, protože má mytologický model poznání. Jenže tento typ poznání není schopen vysvětlit vznik nemateriálního poznatku v lidské mysli jako *proportio* podle CMDA. Neexistuje žádná korespondence mezi smyslem a intelektem, který univerzálně poznává reálný hmotný svět. Moderna zkoumá objektivní diakosmos primárních a sekundárních substancí definovaných jako objektivní *individuum* (OBJ II, kap. 1.3). Škola prvního averroismu do pařížského odsouzení roku 1277 odmítala paranoiu prvních *Modernorum*. Islámská a latinská moderna založená Simplikiem a Avicennou vidí úplně jiný svět než kritičtí myslitelé falsafy jako Averroes a latinští aristotelikové. Pojetí intelektu jako diafanum zásadně určuje způsob vidění světa. Buď se svět manifestuje pomocí metafyzického dativu mediatizovaného skrze diafanum ; nebo se svět manifestuje skrze moderní parusii jsoucen třetího druhu, které se přímo zjevují v reflexivním vědomí ilumináta. Moderna a postmoderna vytěsnila formální kauzalitu vinou zapomenutého diafanum, proto skrze pojetí pravdy jako asimilace vidí jen ty chiméry, které samy produkují. Descartes zavrhl intencionalitu a změnil diafanum na korposkulární a proto subsistentní substanci-species třetího druhu. Viz výše uvedený citát z *Optiky*, který zakládá nové vidění světa napojené na karteziánský dualismus duše a těla. Karteziáni jako Arnauld pak vidí ideje a hypostázované vlastnosti přímo ve věcech, protože jim vypadla formální mediace mezi reálnou materiální věcí a nemateriálním obecným poznáním. Moderna a postmoderna provnává mezi sebou neexistující jsoucna třetího druhu v modu pravdy jako objektivní asimilace. Viz Rufusovu asimilační teorii pravdy v modu moderního *coaequatio* (OBJ II, kap. 3.3.2). Toto *Weltanschauung* objektivní moderny si podmanilo svět v epoše antropocénu. Moderna změnila poznání skutečnosti podle nihilistického a paranoidního obrazu světa založeného na moderním dualistickém subjektu. V epoše *New Age* založené Avicennou přešla mediace skrze diafanum do epochálního zapomnění.

Sluneční paprsek přímo nezpůsobuje vidění, jak si to myslel neoplatonismus a moderna. Averroes nebyl filosof oslepený slunečním intelektem, protože ve schématu metafyzického poznání nikdy nezavrhl mediaci mezi smysly a intelektem jako Avicenna a postmoderní matematikové typu Descarta a Arnaulda. Komentátor odkazem na *De anima* přesně popsal hermeneutický způsob, jak se světlo stává barevným fenoménem ve světě a jak se stává poznaným fenoménem pro nás. Averroes bránil diafanum jako zvláštní potenciální formu umožnující zjevování reálných hylemorfických těles. Proto vytvořil originální konstrukci receptivního intelektu založeného na mediaci skrze dvojí intencionalitu (kap. 2.4.2). Averroes potřebuje podle výkladu *De anima* mediaci skrze diafanum, aby vznikla formálně-kauzální vazba v modu *proportio* a *similitudo* mezi následujícími fenomény: vnější věc – receptivní smysly – smyslová představivost – intelekt v potenci – činný intelekt – spekulativní intelekt. Vazba mezi smysly a intelektem nemůže být eficientně-kauzální, protože pak by poznání skončilo jen u materiálních smyslů a ne u nemateriálního intelektu. Role diafanum je naprosto klíčová pro zavedení pravdy jako aristotelské adekvace. Diafanum nejprve přijímá sluneční paprsek a aktualizuje barvy těles. Pak mediatizuje smyslové a inteligibilní poznání, aby ukázalo skutečné tvary a barvy věcí v intencionálním modu bytí takto daného světa v našem poznání. Oko je plně orientováno k přijetí barvy jako intencionálního předmětu (τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα τοῦτο δ' ἐστὶ, *De anima* 418a29). Věc existuje *per se* a tím způsobuje sekundární recepci barvy jako epifenoménu (τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ, *De anima* 418a30). Průzračné prostředí (*perspicuum*) zajišťuje na úrovni smyslů převod aktuálního paprsku do smyslového orgánu. Smysly se nikdy nemýlí v přímé recepci vjemu, protože jej přijímají v efektivní kauzalitě na úrovni první substance. Omyl je možný až na úrovni smyslové intencionality a recepce v lidské a ve zvířecí mysli. Díky intencionálnímu aktu poznání vzniká první intencionální obsah (*species sensibilis*) na úrovni smyslové představivosti. Tato syntéza poznání je výsledkem individuální aktivity lidské nebo zvířecí duše. Podobná (ale ne stejná) formální kauzalita diafanum je zprostředkovaná skrze intencionální akt receptivního intelektu. Jejím syntetickým intencionálním předmětem je *species* *intelligibilis*. Proto je dáno poznání jako pravdivá adekvace skrze nasvícení smyslu jsoucna zepředu, od reálné věci. Smyslovou intenci následně syntetizuje aktivní představivost (*sensus communis*) na úrovni formální kauzality. Tady už je omyl možný, protože jde o individuální výkon lidské nebo zvířecí duše. Na další úrovni představuje *intellectus possibilis* nové spirituální diafanum v nemateriálním prostředí již čistě intelektuálního poznání. Nová forma mediace vytváří prostředí formální kauzality poznání na úrovni *species intelligibilis*, která jsou už nemateriální. Poznané vlastnosti světla jako barva vznikají v mysli skrze výkon receptivní intencionality. Proto nemohou v žádném případě existovat v realitě jako objektivní hypostázovaná jsoucna třetího druhu. Receptivní intelekt zprostředkovává poznání od smyslů, které ho aktualizují. Obě formy diafanum musí být plně receptivní, jedna na materiální a druhá na nemateriální úrovni. Možný intelekt má jen čistě potenciální formu, stejně jako diafanum existuje pouze potenciálně. Receptivní schopnost intelektuální duše je napojena na *intellectus agens*, protože je stejně nemateriální jako činný intelekt. Aktualizace poznání nejde od vnější intelektuální formy nasvěcující intelekt, ale od smyslově poznané hyleformické první substance dané v představivosti (*species sensibilis*). V těle je kauzalita dána přímo v řádu eficientní recepce vjemu na úrovni smyslového orgánu.

Hermeneutika vychází z litery CMDA; proto zásadně zdůrazňuje fakt, že obě formy diafanum jsou v původním stavu pouze formální a pouze potenciální. Proto jsou schopny univerzální aktualizace. Tím je zajištěna pravda jako adekvace na skrze dvojí mediaci a potenci. Aktuální první substance nejprve působí na potenciální diafanum a ne přímo na smyslovou představivost a na intelekt. Z tohoto důvodu považuje Aristoteles a Komentátor Démokritovo schéma poznání na základě atomární teorie dané ve vakuu za zásadně chybné. V absolutním vakuu by nemohlo existovat diafanum, které umožňuje poznání.[[279]](#footnote-279) Moderna a postmoderna sleduje cestu objektivního atomismu, proto nepotřebuje pro poznání žádnou mediaci, na kterou působí vnější aktuální impulzy nebo formy. Postmoderna musela po zrušení diafanum vytvořit objektivní diakosmos hypostázovaných primárních a sekundárních kvalit, které reálně neexistují. Moderna a postmoderna žádnou mediaci nepotřebuje. Po zániku původního smyslu *Kategorií* a *De anima* zaplnili ilumináti svět vlastními výtvory, které poznávají evidentně a přímo. Simplicius, Nifo, Descartes, Arnauld a Locke projektovali univerzálie do světa prvních substancí. Díky této paranoické operaci našli modernisté objektivní atomární substance-species jako ideje. Arnauld něco takového poprvé „viděl“ v postmoderně. Aristoteles a Komentátor naopak našli potenciálně-formální mediaci mezi věcí, smysly a intelektem díky přesné fenomenologii aktu vnímání a poznání. Obě species (*sensibilis*, *intelligibilis*) vzniknou skrze akt receptivního zaměření smyslového či rozumového poznání k poznávanému předmětu (*intentio*). Mediace nechává aktuálně-singulární věci působit skrze dvojí intencionalitu tak, že vznikne formálně-univerzální species v mysli. První substance dostává akcidenciální barvu proto, že ji zprostředkovává diafanum dané nejprve fyzikálně (*perspicuum*). Proces vidění zrušil neoplatonské *illuminatio* směrem od intelektu-slunce, které bezprostředně působí v mysli ilumináta díky výkonu darovaného intelektu (*intellectus adeptus*)*.* Hlavní roli přebírá dvojí působení diafanum, které má dvojí kauzálně-formální charakter. Následující citát ukazuje epochálně nový charakter diafanum a tím i první adekvační teorii pravdy na Západě.

„Průsvitné médium není pohybováno barvou ani ji nepřijímá, pokud není dáno světlo (*diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet*). Stejně tak intelekt nepřijímá poznané obsahy, protože existují jen tehdy, pokud je aktualizuje intelekt a také je ozáří (*perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum*). Světlo způsobuje, že barva v potenci se mění na aktuální tím, že může aktualizovat diafanum (*lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum*). Stejně tak činný intelekt přeměnuje potenciální vědění na aktuální (*intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu*) tím, že materiální intelekt tyto inteligibilní obsahy přijímá (*ita quod recipit eas intellectus materialis*). Tímto způsobem je třeba pochopit jak materiální tak aktivní intelekt.“ [[280]](#footnote-280)

Světlo aktualizuje barvy v momentu osvícení (*facit colorem in potentia esse in actu*). Přitom dojde k pohybu forem skrze diafanum, které zprostředkovává tento přenos pohybu od potence do aktuality (*ita quod possit movere diaffonum*). Diafanum dostává vlivem světla aktuální receptivní formu jako *perspicuum*. Průzračné prostředí proto není substancí, jak si mysleli postmoderní komentátoři od Agostina Nifa až po dnešek. Tato potenciální poznávací forma je aktualizována skrze světlo jako nasvícené barvy na geometrické ploše či tělese. Ale tělesa už jsou samy o sobě aktuálními hylemorfickými substancemi. Protože jsou nyní nasvíceny skrze aktualizované naturální diafanum jako *perspicuum*, pak smysly mohou poznat barvy jako intencionální předmět. Smyslový přenos se děje na rovině eficientní kauzality, protože smyslové vjemy jsou přímo aktualizovány skrze diafanum. Proto se smysly podle výše citované *De anima* nikdy nemohou mýlit v recepci svého předmětu. To je zásadní rozdíl rozdíl od Avicennou a Descartem postulované teze o primální omylosti smyslů a neomylnosti dané v sebereflexi činného intelektu. Ve skutečnosti je to přesně opačně. Díky účinné kauzalitě reálné věci jsou smysly v základním modu čisté recepce neomylné. Iluze zlomené hole ve vodě není na úrovni recepce vjemu, ale na úrovni individuální syntézy poznaných species. Čistá recepce daná intencionálním zaměřením smyslů či mysli je ale ve své neomylnosti zcela slepá. Předmět poznání ještě není vytvořen, ani na úrovni smyslové představy, ani pojmu. Proto je třeba dvojí diafanum. Primární orientace intencionality na předmět je dána formou účinné kauzality, která vychází z recepce světa skrze smysly. Ty tvoří část těla jako aktuální první substance. Ve druhém kroku tvoří formální kauzalita nutnou podmínku syntézy smyslových a inteligibilních species. Nyní je zřejmé, že diafanum musí být pouze potencialitou, neboť musí být zcela receptivní, aby mohlo přijímat aktualizované vjemy přicházející ze smyslů. Syntéza poznatku vzniká až na úrovni představivosti (*sensus communis*) nebo inteligibilního poznání (*intellectus agens*). Proces formalizace završuje aktivní intelekt, který tvoří výsledné poznávací formy (*intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu*). Tady už je omyl možný, protože jde o individuální výkon lidské nebo zvířecí duše. Klíčový je fakt, že diafanum přenáší potenciální poznávací formu, ať smyslovou nebo inteligibilní. Díky nemateriálnímu založení přijímá individuální *intellectus possibilis* jako nová forma diafanum intelektuální formy od již aktualizovaných smyslových species. Proto tvoří možný intelekt nové nemateriální diafanum dané opět jako potenciální forma schopná aktualizace zvnějšku. Tím je založen druhý akt intencionality dané zaměřením intelektu na již syntetizované smyslové formy. Tato *species* *sensibilis* jsou již poznávací formy, proto mají vlastní aktualitu na úrovni smyslové představy. Ovce díky smyslové intencionalitě „něco“ neomylně vidí smysly. Díky intencionální recepci vjemů a jejich následné smyslové syntéze buď pozná nebo nepozná, že to „něco“ je „vlk“. Člověk má další patro intencionality a další diafanum navíc, dané inteligibilně. Tyto formy jsou na rozdíl od smyslových poznaných forem už zcela nemateriální a univerzální a jsou vyjádřeny jazykovým pojmem. Aktivní složka duše je nasvítí ve stejném modu nemateriality jako *intellectus possibilis* a tím je učiní srozumitelnými ve výsledné formě spekulativního intelektu. Díky této druhé formě nemateriality je diafanum v modu *intellectus possibilis* odlišné od smyslového vnímání. Tyto potenciálně dané nemateriální formy intendované skrze novou formu diafanum aktivně abstrahuje *intellectus agens* jako další schopnost lidské duše. Proto na rozdíl od ovce může člověk říci v modu univerzálního poznání: „Je to vlk“. Díky přenosu aktuálního vjemu vzniká poznání jako formálně-potenciální *proportio* a *similitudo*, a to na základě dvojího aktu intencionality. Proto je nemateriální receptivní intelekt v duši odlišný pouze formálně od činné složky intelektu. Oba výkony poznání jsou nemateriální potencí duše. Proto CMDA odlišuje *perspicuum* jako fyzikální mediace v přírodě od *diaphonum* jako intencionální mediace ve zvířecí nebo v lidské duši. Průběh intencionální syntézy jde od potence k aktu. První forma *diaphonum* je určena intencionální aktivitou smyslové představivosti a druhá skrze syntetickou aktivitu činného intelektu. K aktuálně danému vjemu ve smyslech je zaměřený dvojí akt receptivity. První akt intencionality jde od smyslů k *intellectus possibilis* a obsahy jsou syntetizovány ve dvojím aktu syntézy (*phantasia*, *intellectus agens*). Výsledný proces uvažování v aktu zvířecí *cogitatio* nebo lidské *intellectio* je opět dvojí (*vis aestimativa*, *intellectus* jako *tertium genus*) a vytváří dvojí poznání dané jako materiální a nemateriální poznání (zakoušené *species sensibilis* takto poznaného vlka; esence „vlka“ jako *intellectum*). Proces vytváří dvojí poznatek daný jako materiální a nemateriální vědění. Na rozdíl od neoplatonismu, moderny a postmoderny zachycuje aristotelské schéma poznání formálně-kauzální způsob adekvace poznání od reálné věci, přes smysly, až k intelektu. Aristotelský intelekt daný v lidské duši není subsistující formou, protože intelekt tvoří pouze schopnost duše jako entelechické formy těla. Scénář nasvícení zepředu zajišťuje adekvaci věci a intelektu skrze kombinaci eficientní a formální kauzality ve společném zvířecím a lidském modu: vnější aktualita světa ‒ aktualizovaná recepce skrze smysly v těle ─ nemateriální potence receptivity v duši ─ intencionální syntéza v duši ─ akt souzení ve smyslové (zvířata) nebo intelektuální složce duše (lidé). Každé poznání začíná v řádu účinné kauzality ve smyslech. Podobnost věci a myšlení je dána jako geneze poznaných forem. Kognitivní formy se začínají syntetizovat v představivosti a jsou mediatizovány skrze diafanum (*idola*, *phantasmata*). První mediace daná skrze smysly má jako terminální poznávací formu *species sensibilis*. Receptivní kauzalita smyslů je eficientní v řádu kauzality prvních substancí. Proto můžeme částečně nahradit činnost oka či nervů nějakým protetickým nástrojem. Smysly jsou v řádu účinné kauzality přímo aktivovány od reálných věcí. Pak následuje mediace smyslových species skrze formální kauzalitu receptivní složky dané ve schopnosti *anima intellectiva* nebo zvířecí *vis aestimativa*. Tuto formální kauzalitu už nahradit nelze, protože je činností individuální duše, která je nemateriální formou hyleformického těla. Protože diafanum je založeno na formální a tedy nemateriální kauzalitě, pak mají nemateriální poznání i zvířata (*esse spirituale1*), i když jejich poznání nemá intelektuální charakter. Mediace od smyslů vytváří intencionální výkon jedinečného a nenahraditelného poznání zvířat a lidí. Obojí poznání je nemateriální, ale má u člověka plně inteligibilní a universální charakter. Receptivní nemateriální intelekt je nasvícen smysly a tento směr obrácení pozornosti (*intentio*) intelektu dává základní dráhu náhledu na jsoucno (*formale Anzeige*, *Vor-blickbahn*, kap. 1). Nasvícení zepředu je dané formálně od smyslově aktualizovaných forem (*diaphanum*1). Tuto schopnost poznání danou skrze přijetí smyslových forem mají i zvířata, protože recipované smyslové intence aktivně syntetizuje *sensus communis*. Nemateriální podoba diafanum je dána jen v člověku. Tato receptivní potence působí v prostředí nemateriální mediace a je nasvícena skrze činný intelekt (*diaphanum*2). Inteligibilní poznání dané intencionálně, individuálně a svobodně mediatizuje *intellectus in potentia* jako spirituální diafanum na úrovni formální kauzality (*esse spirituale2*). Nová forma nemateriálního diafanum mediatizuje poznávací formu, která má nemateriální, intelektuální a univerzální povahu (*species intelligibilis*). Oboje formy diafanum jsou dány v subjektu pouze potenciálně a obě mediatizují poznávací formu skrze formální kauzalitu. Toto dvojí diafanum je dáno ve výkonu dvojí intencionality, jednak smyslové a jednak rozumové. Proto je adekvace poznání a věci možná od paprskem nasvícené věci, přes smysly, až k intelektu. Čistě formální aktualizace intelektu zajišťuje pravdivé lidské poznání celku světa, proto je zásadně odlišná od neoplatonské iluminace.

Díky dvěma stránkám jedné a téže čistě formální potence zjevuje *intellectus possibilis* univerzální formy skrze akt nemateriální a formální mediace. Vůči kauzálně danými species *sensibilis* vystupuje receptivní intelekt jako nemateriální potence. Zvířata poznávají o stupeň níže v řadě: smyslový orgán – smyslová recepce – imaginativní syntéza – smyslový úsudek. Smyslová intence se formalizuje skrze *sensus communis*, který vytváží předmět v rámci představivosti. Tento předmět pak zpracovává syntetická činnost v podobě *vis aestimativa*. Diafanum má na první úrovni recepce pouze subjektivně-individuální roli. Ale tato mediace již běží v nemateriální zvířecí duši, na rozdíl od čistě materiální recepce ve smyslovém orgánu. Smyslovou recepci danou čistě materiálně můžeme uměle nahradit v tělesném orgánu, či v mozkovém centru slepých a hluchých lidí. Ale nelze nahradit schopnost intencionality a syntézy, která je individuálním duševním výkonem zvířete nebo člověka (*esse spirituale1–2*). Syntetická schopnost (*potentia*) činění závěrů na smyslové úrovni (*sensus communis*) formálně odpovídá lidskému činnému intelektu danému na vyšší, nemateriální úrovni poznání (*intellectio*). Výsledná syntéza je u zvířete dána na úrovni *vis aestimativa*, u člověka na úrovni *intellectus agens* a pro pravdivou predikaci slovem na úrovni obecně lidsky srozumitelného *intellectus speculativus*. Formální kauzalita mediatizovaná skrze diafanum se liší skrze recepci danou materiálně nebo spirituálně. Potence daná aktem animální či lidské intencionality je dána v modu formální kauzality smyslů a receptivní představivosti. Ale na druhé úrovni intencionality je formální kauzalita inteligibilně-nemateriální a proto univerzální, a ne smyslově-materiální a proto singulární. Receptivní představivost nebo intelekt jako druhé diafanum nelze nahradit v modu objektivního vidění světa nějakým objektivním simulákrem jako *tertium ens*. V tomto tragickém případě vzniká místo mediace reálného světa pouze imaginární diakosmos jsoucen třetího druhu. Univerzální intencionalita člověka mediatizuje potenciální *species intelligibilis* daný v modu *intentio* tak, aby je mohl nasvítit *intellectus agens*. K vytvoření konečného pojmu přijímá aktivní intelekt nehmotnou podobu inteligibilních intencionálních předmětů, které jsou vytvářeny aktem receptivního intelektu (*intellectio*). Pasivní i aktivní intelekt existuje v modu *tertium genus*, viz předešlá kapitola. Nemateriální poznání jde od intencionální *species intelligibilis* dané jako *intellectum* k plnému poznání v řeči jako *conceptum*. Kompletní jednota konceptuálního významu je dána ve výsledné podobě poznání skrze *intellectus speculativus*. Moderní a postmoderní ilumináti vidí pravdu světa přímo ozářenou sluncem objektivního rozumu. Takové poznání nevede metafyzický dativ, ale jeho objektivní forma (*dativus obiectivus*). Averroes nepovažuje diafanum za substanci, ani *intellectus possibilis*. Obojí je dáno jako pouhá potence zajišťující osobní možnost zjevení a poznání smyslové či inteligibilní formy věcí. Diafanum neexistuje jako substance, protože aktuální je pouze poznání osoby jako první substance (*tertium genus*). Stejná potence dává vidět a poznat smyslům a intelektu nasvícené věci v jejich průhlednosti a barevnosti. Díky formálnímu a skrytému působení průzračného prostředí vidíme nasvícenou věc v našem vlastním a efektivním výkonu poznání. Věc dostává první mediaci od slunečního paprku a další mediace běží v poznávací intenci. Ale protože mediace běží skrze stejnou potenciálně-formální kauzalitu, pak platí pro všechny lidi, že jsou stejně formálně spojeni se skutečností světa a stejně formálně svět poznávají (*quartum genus*). Proto Aristotelův spis *De interpretatione* navazuje pojednávanou nauku o soudu výslovně na spis *De anima*, což klasicky vzdělaní aristotelikové Západu dobře věděli (OBJ II, kap. 1.1). Tuto formální kauzalitu zajišťující všem lidem univerzální poznání má Kant v termínu *Schematismus der reinen Vernunft*.[[281]](#footnote-281) Tento postmoderní filosof už ale vidí přechod od smyslového poznání k rozumovému pouze v analogickém modu (*Analogien der Erfahrung*), nikoliv ve formální kauzalitě. Schematismus je daný na základě postmoderní atomární substance třetího druhu (*Erscheinung*), jejich vzájemným působením a časovou posloupností. Tento diakosmos jsoucen třetího druhu zajišťuje přechod mezi kategoriemi čistého rozumu a mezi manifestací fenomenálních věcí v našem poznání. Duns Scotus jako první konsekventně moderní myslitel zavedl tento proces mediace skrze postmoderní substanci a analogii objektivního jsoucna (*analogia entis*). První postmoderní myslitelé Suárez a Wolff vzali Scotvo základní metafyzické schém dedukce a začlenili je do objektivního systému *metaphysica generalis*. Tím došlo ke kompletnímu zatmění první substance. Kauzalitu světa v Averroesově modu *proportio* už postmoderní Kant nemůže mít, protože reálná věc je pro něj téměř nepoznatelné *Noumenon*. Ve schématu spojení smyslů a rozumu už nefiguruje formální kauzalita daná skrze diafanum, ale moderní analogie daná objektivně skrze transcendentální dedukci. Kant provádí nový druh transcendentální dedukce, aby dosáhl reálného světa. V zásadě jde o stejný paranoidní způsob postmoderního poznání, jaký před ním rozvinul Descartes. Proces poznání se dostal z formální kauzality do analogického schématu *Oxfordian Fallacy*, což potvrzuje i Kantova první kritika. Klasická metafyzika odmítla moderní analogii mezi dichotomickým intelektem a diakosmem neexistujících třetích substancí. Analogie vzniká pouze v mysli, není založena na reálné formální kauzalitě dané mediací, proto nezaručuje pojetí pravdy jako adekvace. Diafanum ukazuje celek reálného jsoucna díky své potenci cokoliv přijímat a mediatizovat. Aristoteles a po něm Averroes jasně ukazují, že diafanum není dáno jen pro zrak, ale pro všechny smysly, viz analýzy *De anima* a CMDA ohledně intencionální mediace zvuku a vůně. Proto poslední orákulum řeckých mystérií přikazuje moudré filosofii, aby zachránila fenomény (kap. 1.3.3). Svět, který existuje aktuálně pro sebe, se musí potenciálně manifestovat pro nás v jeho celku, protože duše je nějak vším. Averroes definuje potenciální formu intencionálně založeného poznání, která vytváří mediaci mezi svítícím paprskem a nasvíceným tělesem. Formálně určená potence nemá žádnou vlastní subsistenci jako mají Simplikiovy atomární substance, Avicennovy čisté formy, Arnauldovy objektivní ideje či Lockovy primární kvality. Průzračné prostředí není individuální jednotlivinou jako „toto zde“ (τόδε τι). Čistě formální a potenciální diafanum se zásadně liší od Avicennovy ontologizace Jamblichova diakosmu (kap. 2.3.3), kterou převzala postmoderna. Primární a sekundární vlastnosti těles se staly fiktivními hypostázemi.

Moderna a postmoderna objektivně vytěsnila mediační roli diafanum, což změnil Heideggerův rozchod s Husserlem v letech 1919‒21. Existenciální pojetí diafanum vzniklo hned na začátku Heideggerova myšlení, a to v triádě výkonu porozumění zakládajícího ontologický smysl jsoucna (OBJ III, kap. 4). Mladý hermeneut přednášející ve Freiburgu objevil novou četbou Aristotela a Paula von Yorcka také novou formu diafanum v hermeneutickém způsobu, jak se zjevují věci ve světě (*Durchsichtigmachen eines Seienden*).[[282]](#footnote-282) Novou formou *Durchsichtigkeit* zakládající definici člověka jako *Dasein* se aristotelský Heidegger definitivně oddělil od Husserlova objektivismu, a tím i od avicennistického určení člověka. Heideggerův definitivní rozchod s objektivismem dokončil *Brief über den Humanismus* (1947), který definoval základní problémy nihilistické metafyziky a jejího humanismu. Citovali jsme z něj pojem *Ek‑sistenz* (kap. 2.1.2), jehož nihilistická varianta (*exsistere*) bude hrát klíčovou roli v novém určení bytí jsoucna skrze *Oxfordian Fallacy*. Heidegger pochopil v dalším miléniu jako Averroes, že fenomény nelze zachránit tím, že se z nich udělají jsoucna třetího druhu. Existující *Dasein* konstituuje smysl jsoucna díky schopnosti intencionality a porozumění. Proto představuje mediace reálného světa skrze jeho ontologický smysl první zkoumaný fenomén v úvodní metodologické části díla *Bytí a čas*. Hermeneutika objektivity sleduje tuto metodologii skrze trojí formální dráhu náhledu na jsoucno (SZ, § 2). Existence věcí ve světě a bytí světa není vůbec samozřejmé a evidentní, jak to předpokládala tehdejší postmoderna oslepená světlem neoplatonského intelektu-slunce daného v podobě objektivismu neopozitivistů a Husserlovy objektivní fenomenologie. Proto se zásadně liší Husserlova avicennovská intencionalita a Heideggerovy aristotelské existenciály dané v modu *In-der-Welt-sein*. Averroes zakládá novou metafyziku jako první vědu v konfliktu s Avicennou; Heidegger zakládá novou první filosofii v konfliktu s Husserlem. Komentátor si položil stejnou otázku jako později Heidegger ve Freiburgu: Jak se projevuje svět ve vztahu k existencialistickému porozumění (*Verstehen*) pojatému jako *tertium genus*? Z toho vyplývá následující otázka: Jaký druh diafanum zprostředkovává porozumění pro takto pojaté *Dasein*? Moderna nemá žádný způsob, jak by mohla neviditelné diafanum tematizovat, protože má jsoucno nasvíceno přímo od mytologického intelektu-slunce. Objektivita nezná roli diafanum pro receptivní intelekt v duši, ani nemá Heideggerovu *Durchsichtigkeit* nutnouprovýkon porozumění v *Dasein*. Objektivní poznání se takto neptá, protože tuto otázku vůbec nevidí. Renesanční myslitel Nifo v uvedeném komentáři k *De anima* pravděpodobně naposledy viděl a řešil roli aristotelského diafanum a udělal z něj jsoucno třetího druhu. Moderna nemá žádný způsob, jak by mohla tematizovat čistou potenci, aniž by ji hypostázovala jako *tertium ens*. Diafanum není ani aktuální první substance, ani jsoucno třetího druhu. Není „něco“ substanciálního, ale intencionální způsob, „jak“ živé bytosti poznávají svět. Averroes vidí jsoucno jako substance *qua* substance, která je recipována skrze jinou formou intencionality, než Avicenna. Averroes poznává jiný smysl světa než moderní a postmoderní alexandrovci. Druhá mediace forem probíhá skrze spirituální diafanum jako receptivní intelekt, viz výše uvedená citace (*recipit eas intellectus materialis*). Intencionální obsahy dané v možném intelektu jsou aktualizovány skrze činný intelekt, který je mění na aktuální poznání. Intence daná v rámci diafanum jako *species sensibilis* a *intelligibilis* je determinovaná formální kauzalitou, protože je aktem zvířecí nebo lidské duše (*tertium genus*). Výsledný intelektuální pojem u člověka vzniká tím, že intencionální species jde do aktivního intelektu. Univerzální pojem je definitivně zformovaný ve spekulativním intelektu. Existuje zásadní rozdíl mezi dvěma rovinami. Individuální akt rozumové intencionality je daný skrze účinnou kauzalitu (*intentio*, *intellectio*); výsledný univerzální obsah či pojem je daný skrze formální kauzalitu (*intentum*, *intellectum*). Rozdíl je daný diferencí mezi výkonem osobní intencionality (*tertium genus, intellectio*) a mezi výsledným pojmem daným jako konstituovaná univerzálie (*quartum genus, intellectum*). Nově definovaný *intellectus possibilis* má kauzálně-formální funkci. Neaktualizuje formy ani v externí věci, ani v mozku jako materiálním subjektu poznání, ale v intencionálně aktivní duši jako oživující formě těla. Univerzální poznávací formy se mediatizují směrem od singulárních vjemů ve zvláštní formě intelektu daného jako nemateriální schopnost oduševnělé osoby. Podobně pracuje v přírodě diafanum, které aktualizuje potenciální formu věci. Aktuální těleso existující samostatně se pak zjevuje jako barevné. Tento postup shrnuje výše uvedená citace CMDA (secundum quod dat diaffono formam aliquam). Proto *intellectus possibilis* jako nové diafanum zajišťuje formální *proportio* pro poznání od smyslů k intelektu. Averroesovo pojetí dvojí intencionality striktně drží model nasvícení poznaného jsoucna zepředu od aktuální první substance podle metafyzického dativu. Modernisté poznávají svět v modu *per prius* od parusie jsoucen třetího druhu. Proto jsou oslepeni sluncem vlastního rozumu. Nevidí proces mediace poznání od věci k intelektu zajištěný skrze *intellectus possibilis* jako intelektuální diafanum. Univerzální predikace moderny v modu *per prius* vidí materiální intelekt jako jsoucno třetího druhu. Historii tohoto averroismu ukáží další části studie.

Sofistické simulákrum nahradilo původní definici CMDA pro dvojí definici intelektu jako *tertium* a *quartum genus*. Tím se původní rozdělení aristotelského intelektu dostalo do epochální *léthe*, kde je dána původní múzická dějinnost metafyziky a její archaická pravda v modu *a/létheia*. Nepravda moderny od této doby vede objektivní dějiny moderního myšlení po cestě epochálního *Irrtum*. Vítězná sofistická modifikace Averroesova brilantního rozlišení založila dějiny filosofie jako moderní simulákrum dané sporem o averroismus. Avicennistická filosofie daná v linii neoplatonismu vytěsnila roli diafanum z průběhu poznání. Zmizení diafanum zrušilo mediaci, proto moderně chybí klíčový prvek formální adekvace v modu pravdy jako *proportio*. Poznání moderny se fatálně rozdělilo na dvě oddělené složky dané materiálně a intelektuálně. Moderna a postmoderna rozděluje smyslové a intelektuální poznání, protože duše a tělo nevnímá stejnou „věc“. Postmoderna si vystačí s odděleným intelektem jako samostatnou substancí (*res cogitans*) oddělenou od těla a žijící v Platonově jeskyni, kde pozoruje na zdi objektivní stíny reality v podobě noematických evidencí. Hypostázovaný moderní rozum daný jako samostatná substance je vším sám od sebe a potřebuje vnější svět k poznání jen jako akcident. Moderna nemá dvojí intencionalitu, proto zdvojila realitu skrze jsoucno třetího druhu, což poprvé zkoumal Platonův dialog *Sofistes*. V tomto modu vidění daném pomocí neoplatonské iluminace se poznaná věc stává sofistickým simulákrem (εἴδωλον). Archaická hermeneutika nemůže přijat moderní idolatrii objektivistů, protože vychází z původní události pravdy jako *alétheia*. Proto jsme zjišťovali, z jaké perspektivy Avicenna a Averroes pozorují mediaci poznání skrze diafanum. Tato mediace představuje původní místo zjevování jsoucna v jeho poznané formě (*ortus scientiarum*). Gigantomachie o moderní substanci je dána tím, že buď vidíme proces poznání směrem od reálné věci, nebo od paprsku mystického světla přímo osvěcujícího intelekt. Proces poznání se chápe iluminaci jako moderní Avicenna, nebo skrze diafanum jako anti‑moderní Averroes. Dvojí dráha náhledu na smysl jsoucna dává dvojí pojetí pravdy. Božské Múzy jako zdroj pravdy a klamu dávají každému jeho pravdu, *suum cuique*. Objektivní modernita si osvojuje jsoucna třetího druhu prostřednictvím mytopoetického modelu, který Fúrie masově organizují v „globální vesnici“ dneška. Kritická filosofie provádí adekvaci reálné materiální věci a nemateriálního intelektu. Proto hledá na Zemi alespoň jednoho moudrého člověka. Formální kauzalita tvoří základní element pro aristotelskou adekvaci a je geniálně vyložená v CMDA. Jedna a tatáž věc je nasvícena a tudíž i poznána jak smysly, tak i rozumem. Hermeneutika definuje *intellectus in potentia* objevený oběma geniálními mysliteli falsafy (Al-Farábí, Averroes) jako původní *Lichtung*, kde se potkávají smyslové a inteligibilní formy. Tato dějinnost objektivity v modu metafyzické *a/létheia* je vázána na dvojí formu metafyzického dativu. Buď zachraňujeme fenomény tím, že provádíme mediaci skrze diafanum, které nás spojuje s aktuálně danou věcí. Intencionalita zajistí adekvátní poznání aktuální věci dané mimo nás za cenu její nepřítomnosti v mysli. Proto musíme fenomény nejprve zachraňovat v jejich vlastním bytí, abychom je mohli pravdivě poznávat. Nebo moderně nezachraňujeme fenomény, protože si mytopoeticky vytváříme vlastní svět v platonské jeskyni osvícené intelektem-sluncem. Ilumináti provádějí novou formu pseudo-mystéria tím, že opakují epoptické vidění Eleusinských mystérií (ἐποπτεία), které jim v modu simulákra podstrčily pomstychtivé Fúrie (*Ge-Stell*). Vědci shromáždění v akademické jeskyni provádějí moderní parousii jsoucen třetího druhu. V dnešním nihilismu tyto ilumináty navíc manipulují globální korporace, což je úplná tragikomedie. Objektivisté zajati v objektivním epoptickém vidění, pak poznávají přímo a evidentně své vlastní výtvory mysli. A pak v cloudových databázích zachraňují a skladují svá digitálně zpracovaná simulákra. Tato forma božské tragikomedie fenomény zachraňovat nemusí. Pravda je dána jako globální asimilace objektivních faktů, které produkuje moderní subjekt. Averroes vykládá skutečný průběh poznání na základě metafyzické *alétheia*, tedy v perspektivě diafanum určovaného od nasvícené věci. Spirituální diafanum dané po fyzikálním *perspicuum* v poznávající osobě umožní manifestaci smyslových či inteligibilních forem. Poznání se děje v modu formální kauzality zajišťující pravdivé poznání jako adekvaci věci a intelektu. Zdrojem účinné kauzality pro poznání může být jen aktuální první substance působící na smysly. Aktuální substance poznávajícího subjektu poznává externí věc skrze formální kauzalitu zprostředkovanou přes diafanum. Poznaná forma musí skrze intencionalitu najít odpovídající intencionální adekvaci v animálním i v lidském poznání. Díky metafyzickému dativu platí, že poznaná věc není aktuální první substance, protože držíme v představivosti a mysli její adekvátní intenci. Proto musí být zajištěno odpovídající *adaequatio* mezi první a druhou substancí, tedy mezi reálnou věcí a jejím poznáním. Toto kauzální a formální *proportio* se mediatizuje skrze intencionální akt, která vytváří oba druhy species (*sensibilis*, *intelligibilis*). Spis *Kategorie* kompletuje spis *De anima* a opačně. Bez kauzální a formální mediace věci směrem ke smyslům a k intelektu neexistuje pravda jako adekvace věci, smyslů a rozumu. Averroes shrnuje celý charakter receptivního intelektu v této citaci.

„Ale my jsme tvrdili, že materiální intelekt je věčný (*intellectum materialem esse eternum*) a že spekulativní poznatky vznikají v osobě a jsou porušitelné (*intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia*) a to tím způsobem, jak jsme to uvedli výše. Materiální intelekt poznává obojí, jak materiální formy, tak abstrahované formy (*formas materiales et formas abstractas*). Pak je zřejmé, že spekulativní a činný intelekt má podle tohoto modu jednoho a téhož nositele, a to materiální intelekt (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis*). Podobně je tomu v případě diafanum, které přijímá současně jak barvu, tak světlo (*simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul*). A světlo je to, co kauzálně způsobuje vznik barvy (*lux est efficiens colorem*).“ [[283]](#footnote-283)

Výsledná syntéza intelektu v modu *tertium* a *quartum genus* zakládá nové pojetí poznání založené na epochálně nové povaze intelektu (*secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis*). Jednota je dána dvojím aktem recepce (*intellectus materialis intelligit utrumque*). Citát dává dohromady obě strany formalizace, tedy individuální akt intencionality obrácený ke smyslové formě (*formas materiales*) a následnou recepci této formy do nemateriálního intelektu (*formas abstractas*). Díky receptivitě intelektu jako spirituálního diafanum je proporce mezi věcí a intelektem zajištěna formálně. Smyslově-intelektuální *proportio* je dané skrze postup smyslové a inteligibilní formy od potence k aktualitě. Materiální intelekt má schopnost přijmout oba druhy forem, materiální i abstraktní. Z hlediska recepce nemateriálních forem tvoří čistě potenciální (a tím i nemateriální) *intellectus materialis* v duši nové diafanum mediatizující proces poznání. Receptivní intelekt na úrovni potence přijme potenciální formu pro činný intelekt, který je vlastním nositelem finálního výkonu poznání (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis*). Eficientní kauzalita zajišťuje přechod od věci ke smyslovému orgánu. Pak začíná mediace skrze formální kauzalitu diafanum zajišťující první stupeň poznání i pro zvířata. Pro člověka navíc platí plné *adaequatio* mezi smysly a intelektem na úrovni druhé mediace. Funkce hylického intelektu je zachována v modu predikace *tertium genus*, protože je aktualizovaný smyslově a v individuálním aktu poznání. Ale materiální intelekt se stal pro Averroese čistou potencí reálně existující duše v těle. Nemateriální intelekt nemůže být Alexandrovou a Themistiovou substancí. Univerzálně nemateriální receptivita *intellectus possibilis* daného v modu inteligibilní potence umožňuje poznávat vše, protože receptivní intelekt představuje nemateriální formu diafanum pro *anima intellectiva*. Aristotelsky vyložená lidská duše entelechicky oživující tělo je tím pádem vším. Zároveň je možné koncept možného intelektu chápat i jako univerzálii (*quartum genus*). Pak platí, že abstrahujeme svou vlastní činnost intelektu, ale ne jako mytologické karteziánské *cogito*. To nemá tělo, a tím ani zdroj základní aktualizace intelektu. Proto se lidské společenství nadané nemateriálním receptivním intelektem liší od světa zvířat a jejich smyslového intencionálního poznání.

Jako živé bytosti poznáváme jeden společný svět, i když každý skrze jinou formu intencionality (*esse spirituale1-2*). Intencionalita zaměřuje poznávací schopnosti duše směrem k věci poznávané smysly. Vjem daný v materiálním orgánu se musí přenést do syntetické schopnosti duše. Smyslová aprehense nedává poznání, protože je čistě materiální a její afekce běží v modu *causa efficiens*. Smyslový orgán lze nahradit nějakým nástrojem. Zvíře jako živý organismus nebo člověk jako osoba poznávají skrze intencionální species. Ta už nahradit nelze, protože jsou nemateriální povahy. Skutečným objektem poznání je forma mediatizovaná skrze diafanum a pak synteticky aktualizovaná v duši směrem od zde a nyní poznané věci dané v realitě. Poznáváme skrze intencionální formální kauzalitu a subjektem tohoto poznání je odpovídající činnost nemateriální zvířecí nebo lidské duše. Schopnost recepce je zajištěna skrze tělesně danou duši, která je dána v aktuální první substanci. Lidské nebo animální tělo je dáno jako *causa efficiens* vzhledem k formálnímu poznání. Tuto část poznání nelze nahradit žádnými jinými vnějšími prostředky. Poznávací činnost zvířat a lidí má nehmotnou povahu a uskutečňuje se na úrovni formální kauzality. Spojení mezi tělesným nástrojem poznání (smyslové orgány) a duševním nositelem poznání (intendovaná a syntetizovaná forma poznání v animálním subjektu) je naprosto zásadní, což uniklo jak Avicennovi, tak moderně. Postmoderna udělala z poznání další kvazi-fyzikální prvek daný jako účinná kauzalita třetího druhu. Francis Bacon ještě nechal vědění jako účinnou kauzalitu pouze bohu (*ipsa scientia potestas est; Meditationes Sacrae*, 1597), ale to se později převedlo na účinnou kauzalitu objektivního vědění. Lidské vědění vzato samo o sobě nemůže ve světě působit jako přímá *causa efficiens*. Reálná první substance není sama o sobě změněna tím, že ji poznáváme. Proměna světa se děje až prostřednictvím práce našeho těla, jako reálné první substance. Poznávací schopnost daná v duši tvoří skrze mediaci intencionality poznanou formu a ta je determinována reálnou věcí. Tuto část nemateriálního duševního poznání mají i zvířata. Nositelem intence nemůže být „vlk“ jako reálná první substance, ale její intencionální předmět syntetizovaný v představivosti ovce. Tato mentální schopnost sídlí v těle a je nositelem poznání jako subjektu intencionality uskutečněné v modu *ipse* (*proprium subiectum intentionis*). Poznávající subjekt jako *tertium genus* přebírá tuto intencionalitu a provádí syntézu poznání. Aristotelikové vykládající termín „dychtění“ a „žádost“ (ὄρεξις, ἐπιθυμία) podle *De anima* 413b23‒24dobře věděli, že nemateriální intencionalita patří organismu jako celku, protože nemá žádný orgán jako mají smysly.[[284]](#footnote-284) Aristoteles pozorující celý život skutečné živé organismy (a ne jsoucna třetího druhu) nehledal „co“ je *aisthésis* vázaná lokalizovatelné orgány v těle. Vědeckým úsudkem zjišťoval, „jak“ organismus poznává svět nebo okolí jako entelechický celek. Schéma intencionality je v citované pasáži dáno ve formě induktivního soudu (ὅπου...καὶ). Smyslový vněm daný v tělesném orgánu (αἴσθησις) vede k intencionální aktivitě zvířete jako celostně pojatého jedinečného tvora. Jeho existence je aktivována ve smyslu „zaměřit se k něčemu“ (ὄρεξις) a „chtít něco“ (ἐπιθυμία). Člověk má tuto dychtivost danou intelektuálně, což zásadně modifikuje i nižší složky poznání a odděluje lidskou a zvířecí intencionalitu. Poznání ovce je od fyzického „vlka“ odděleno dokonce dvakrát, tedy pasivním smyslovým vnímáním a aktivní smyslovou abstrakcí. Smyslová recepce vytváří smyslový vjem v daném smyslovém orgánu („vidím něco“). Schopnost intencionální syntézy dané formálně v duši vytváří smyslově-individuální formu recipovaného vjemu („je to vlk“). Proto každá ovce vidí svého vlastního „vlka“ a reaguje na něj. Ovce reaguje na nebezpečí zcela individuálně, protože provádí výslednou syntézu a vyhodnocení okolí podle vlastní duševní schopnosti (*cogitatio*, *vis aestimativa*). Vůdcem stáda ovcí nebo jakýchkoliv zvířat se nutně stává jedinec maximálně vybavený smyslovou recepcí, intencionální schopností a výslednými syntetickými reakcemi. Tyto v průběhu času nasbírané zkušenosti zajišťují přežití celé skupiny. Událost lovu ukazuje, že stádo napadené dravci instinktivně oddělí jako oběť ty jedince, které nejsou na výši požadovaného úkolu, tedy smyslové receptivity a rychlé intencionální recepce a adekvátně pravdivé syntézy. Zvířata ve stádě přesně ví, jakou úroveň smyslového vnímání a duševních schopností má ten či onen jedinec. Přírodní výběr se tedy musí změnit na proces v rámci *tertium* a *quartum genus*. Neexistuje žádná "evoluce" v podobě *tertium ens*, jak to předpokládá objektivní darwinismus, který se dnes omezuje na fyzické změny v DNA. Při přežití a reprodukci nejde jen o to, které zvíře je darwinovsky a evolučně více či méně fyzicky zdatné či geneticky adaptabilní (*quartum genus*). Zvířata dobře vědí díky společně sdílenému světu instiktivního vědění (*tertium genus*), které zvíře je více či méně duševně bystré a chytré (*vis aestimativa*). Tuto nehmotnou schopnost danou jako individuální poznání světa nelze redukovat na tělesné a genetické změny provedené na úrovni prvních substancí. Proto zoologické zahrady mohou zajistit přežití biologických ohrožených druhů, ale nikdy nezajistí tuto schopnost individuální syntézy společného světa zvířat. Jejich společný svět (*Lebenswelt*) závisí na přirozeně daném životě zvířat. V přírodě přežívají fyzicky nejschopnější jedinci s nejlepší schopností odhadu situace. Proto u zvířat existuje přísná hierarchie, protože jejich přežití závisí na individualizované schopnosti včasného vnímání nebezpečí nebo schopnosti nalézání potravy. Toto komplexní přizpůsobení poznanému světu nemůže zajistit zoologická zahrada, protože vychovává „hloupá“ zvířata. Zvířata ve stádě se doplňují a zakládají stádní „inteligenci“ vytvbořenou skrze kolektivně dané duševní schopnosti smyslového rozlišování a syntézy. Pokud toto stádní šlechtění rasy a selekci uplatní člověk, tak přestane být člověkem, protože zrušil hodnotu osoby a udělal z ní postmoderní „zvířecí“ individuum. V aristotelismu nemůže existovat nějaká objektivní forma „života“ či „hodnota“ třetího druhu, kterou postmoderna v postkritickém věku myšlení univočně přičítá lidem i zvířatům. Zmatená postmoderna dala zvířatům „práva“ daná animální individualitou a člověku důstojnost a práva daná lidskou individualitou. Politický aristotelismus nemůže udělat takový nesmysl. Zvíře z podstaty své intencionality nemá stejný společný svět jako politicky svobodní občané (Hérakleitos, H. Arendtová). Nihilistická postmoderna spojila vnímání zvířat a člověka do jednoho univočního objektivistického konceptu. Hermeneutikou pojednaná intencionalita se proto zásadně distancuje od objektivistické etiky, která utilitaristicky spojuje hodnotový svět člověka a zvířat například skrze objektivně pojaté utrpení.[[285]](#footnote-285) Takové „utrpení“ jako substance–species třetího druhu prostě neexistuje. Myslitelé na začátku 13. století ještě měli kritické myšlení na výborné úrovni a nedopouštěli tak očividných sofismat, protože odlišovali materiální a nemateriální akty duše jako *tertium* a *quartum genus*. Společný svět živých bytostí nadaných sensibilitou a intencionalitou je tvořen individuálně a genericky odlišnými schopnostmi recepce a syntézy rostlin, zvířat a člověka. Tyto duševní schopnosti vytvářejí z hlediska intencionality dvě genericky odlišné verze světa. Zvířecí svět charakterizuje na animální úrovni podobná formální operace poznání jako u člověka (aktualita reálného vlka, mediace, formální poznatek ovce). Hermeneutika na základě obrany společně sdíleného světa zvířat a lidí zásadně odlišuje oba druhy vtištění (*imprinting*) dané geneticky a sociálně. Genomický *imprinting* zvířat je daný chemicky-fyzikálně, kdy forma genu v podobě dominantní alely determinuje od otce nebo od matky proces replikace daného genu v rámci DNA (*quartum genus*). A něco úplně jiného je sociální *imprinting* zvířat daný sociálními vztahy (rodičovské a sexuální vtištění). Tento druh poznání společného světa je dán ve zvířecí duši také irreverzibilně, ale úplně jiným způsobem než genetické informace. Rodičovská a sexuální determinace vytváří individuální *vis aestimativa* jako *tertium genus*. Intencionální recepce vychází z receptivity animální duše jako *tabula rasa*. Animální duše se fixuje po individuálním imprintignu prvních smyslových vjemů jako pevná poznávací forma. Lidská duše jako *tabula rasa* získává intelektuální a kulturní obraz světa intelektuální výchovou místo animálního vtištění. Díky nematerialitě diafanum daného jako formální potence není duševní poznání zvířat a lidí univoční součástí materiálních „mozkových procesů“ jako objektivního *tertium ens*. Ale formálně podobný průběh poznání (*quartum genus*) v rámci společné intencionality znamená, že sdílíme společný svět se všemi živými bytostmi. Termín *Lebenswelt* u Husserla má zcela karteziánský charakter a navazuje na avicennovskou modernu danou druhým averroismem Toledské školy. Neoplatonismus Husserla je dán nasvícením tzv. „přirozeného světa“ zezadu, od matematických forem, které určují objektivní „exsistenci“ společného světa.[[286]](#footnote-286) Husserlovy aktivní a pasivní konstituce významu vytvářejí pouze mytopoetický diakosmos karteziánských subjektů v modu *tertium ens*. Aristolelův a Husserlův *Lebenswelt* od sebe oddělují dva zcela odlišné projekty metafyziky. Ty dávají disparátní pojetí intencionality, odlišnou definici pravdy, rozdílný koncept jsoucna, a tím i zásadně odlišný způsob vidění světa. Komentátor obhajuje skrze výklad biologických spisů Aristotela, *Metafyziky* a *De anima* plně aristotelské pojetí vědy orientované ke světu prvních substancí. Její sofistická podoba v modu sekulárního *Irrtum* moderny se skrze dogmatickou ontoteologii nakonec stala tragickým osudem Západu. Aristotelovo pojetí intencionality objevila pro Západ Blundova škola pečlivou četbou *De anima* (OBJ II, kap. 2.1.2). Spis CMDA přišel na latinský Západ po roce 1220 v neoplatonských překladech Toledské školy. Ale pravdivou interpretaci CMDA přinesla do Paříže až Sicilská škola roku 1230, kdy překladatel Michael Scotus navštívil Pařížskou univerzitu a založil školu prvního averroismu v duchu integrální interpretace přírodovědných spisů Aristotela. Výklad poznání a intellektu podle CMDA poprvé plně obhájil Albert v úvodní části spisu *De homine* (asi 1242) a Bacon ve výkladu *Metafyziky*. Oba výklady byly pravdivě podány *ad mentem Averrois*. Averroes sleduje stejně jako Aristoteles proces *similitudo* a *proportio* od věci k poznání pro všechny živé bytosti, nejen pro člověka. Oba myslitelé dobře ví, že živé bytosti mají díky smyslové intencionalitě svůj vlastní svět života, protože to nejsou oživené postmoderní automaty v modu *bête‑machine* Descarta, Hobbese, Malebrancheho a postmoderních fabrik na výrobu masa, mléka a vajec. Scholastická moderna zavedla do člověka mnohost substancí a osvícenská postmoderna udělala ze zvířete oživený stroj. Tím došlo k dvojnásobné dehumanizaci člověka a živého světa. Zvíře není osoba, ale je hylemorfická první substance založená entelechicky, žijící jako jedinečné individuum. Akt subjektivní intencionality a individuální existence jako *tertium genus* zajišťuje zvířeti a částečně i rostlině individuální, tedy nedělitelnou jedinečnost oživené první substance. Ve věku dokonaného metafyzického nihilismu dali neurofyziologičtí alexandrovci formální a univerzální funkci *intellectus materialis* přímo do mozku jako materiálního orgánu poznání. Tím dokonali postmoderní transformaci existující osoby na neexistující entitu třetího druhu. Averroes není modernistou, který konstruuje objektivní diakosmos skrze analogickou zkušenost světa jako objektivista Kant. Kritický realista z Kordóby chce poznávat svět vědecky pravdivě, proto adekvátně zkoumá reálný svět v jeho eficientní a formální kauzalitě. Diafanum hraje v celém schématu klíčovou funkci, protože zajišťuje formální kauzalitu poznání směrem od věci ke smyslům a k receptivnímu intelektu. Diafanum zprostředkovává realitu světa tím, že přenáší jeho kauzalitu do smyslů. Diafanum i materiální intelekt mají podle Averroese pouze formální a potenciální určení, proto nejsou esenciální a aktuální jsoucno. Buď fungují jako fyzikální prostředí (*perspicuum*), nebo potenciální forma pro smysly (*diaffonum*) nebo jako potenciální forma-intelekt (*intellectus possibilis*). Nově uchopený koncept diafanum vytvořil novou manifestaci světa a po Aristotelovi obnovil adekvační teorii pravdy. Intence daná skrze diafanum přivádí smyslovou a intelektuální formu nejprve do *sensus communis* a pak do prostředí aktivního intelektu. Takto daná univerzální species se liší od externích věcí stejně, jako se první substance daná v reálu liší od druhé substance dané v mysli. Syntetizovaná *species sensibilis* a *species intelligibilis* vznikají díky dvojí formální podobnosti poznání s externí věcí. Proces pasivní intencionální mediace a aktivní abstrakce od reálné první substance nakonec vyjadřuje buď singulární zvířecí poznatek, nebo univerzální význam. Společný svět je pravdivě poznáván a vědecky predikován.

Moderna uctívá vlastní produkty hypostázovaného intelektu, který je falšně určen jako averroistický *intellectus possibilis*. Toto simulákrum numericky jednotné substance se spojuje s individuálním (a nikoliv osobním) receptivním poznáním (*copulatio*). Tato mytopoetická operace zajistila objektivně stejnou recepci pro všechny lidi jako individua třetího druhu. Objektivní metafyzika zaslepená světlem intelektu nemůže vidět původní funkci diafanum. Bez diafanum nelze najít adekvátní odhalenost jsoucna v modu hermeneutické a fenomenologické *alétheia*. Diafanum je v moderně definované v modu „toto zde“ (*hoc aliquid*) a této jsoucnosti je dána jeho správnost pro subjekt (*certitudo*, *rectitudo*) poznávající v modu metafyzického *Irrtum*. Objektivnímu myšlení postmoderny zbyl pouze pojem diafanum jako *tertium ens* v jeho hypostázované *veritas*. Tento idol vytvořil moderní averroismus, nikoliv Averroesova metafyzika. Objektivní myšlení udělá z potence automaticky substanci, protože vše nasvěcuje světlem autonomního intelektu, jenž nepotřebuje pro poznání ani aktuální první substanci, ani mediaci. Moderna nezachraňuje fenomény, protože má jiné a mnohem důležitější poslání. Ilumináti místo záchrany světa pořádají globální náboženské uctívání (τά ὄργια, *conferentia*) jejich objektivně osvíceného ducha. Orgiastický intelekt avicennistů a alexandrovců je substancí a zjevuje se v modu sebereflexivní parusie. Buď je jeho sebepřítomnost dána čistě intelektuálně nebo čistě materiálně. To je ve výsledném iracionálním bloudění moderny (*Irre*) jedno a totéž. V substancializaci *intellectus in potentia* dané v objektivním modu *idem* spočívá epochální temnota metafyziky *Modernorum*. Vzhledem ke svým současníkům učinil Averroes sebekritickou glosu ukazující epochální *Seinsvergessenheit* aristotelského smyslu jsoucna.

„Ibn Báju a nás dlouhou dobu mýlil fakt, že moderní myslitelé přestali číst Aristotela (*quia Moderni dimittunt libros Aristotelis*) a vzali pouze díla komentátorů (*considerant libros expositorum*). Nejvíce je to vidět v případě nauky o duši (*maxime in anima*), protože modernisté tvrdili, že Aristotelův spis *O duši* není možné pochopit sám o sobě (*iste liber impossibile est ut intelligatur*). To platí zejména o Avicennovi, který Aristotela následoval pouze podle spisu *Dialektika*, ale v ostatních věcech se mýlil, a nejvíce ohledně spisu *Metafyzika* (*maxime in Metaphysica*). A to proto, že začal zkoumání od svých vlastních představ (*incepit quasi a se*).“ [[287]](#footnote-287)

Citát obhajuje aristotelské pojetí vědy a podává originální výklad spisu *De anima* návratem k Aristotelovi. Tomu se jeho předchůdci vyhýbali pro údajnou nesrozumitelnost a obtížnost *Corpus Aristotelicum*. Modernisté opakovali problematická moudra starých komentářů Korpusu, místo aby četli originál (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*). Závěrečná věta kritizuje narcistický počátek první vědy, kterou založila moderna. Avicenna dal na první místo vlastní poznávající subjekt, a nikoliv první substanci (*quia incepit quasi a se*). Averroes přesně vidí roli Avicenny, který uvedl do světa nový typ myšlení. Moderní filosofie dostala počátek nikoliv od první substance, ale od prvního objektivního myslitele Západu. Myšlení moderny dalo samo sebe jako výchozí počátek a přísun veškerého smyslu jsoucna (*Ge-Stell*). Moderna stanovila subjektivní základ veškerého smyslu sama v sobě (*incepit quasi a se*). Nová metafyzika začíná od poznávajícího subjektu moderny, který dal sám sebe jako Archimédův pevný bod, odkud pohnul světem až k dnešnímu antropocénu. Citát poodkrývá v modu *alétheia* epochální *Lichtung* všech následujících fází objektivity. Citát ukazuje, že Averroes našel metafyzickou *arché* západní objektivity a odmítl Avicennova jsoucna třetího druhu. Archeologie objektivity ukazuje, že myšlení začalo vnímat svět v modu soběstačné oddělenosti od smyslově dané reality. Moderní a postmoderní myšlení se stalo vzhledem k realitě paranoické a vzhledem k reálné existenci člověka schizofrenní. Citát ukazuje na zásadní rozdíl metafyziky obou myslitelů. Hermeneutika jej vyložila v podobě diference mezi „meta‑fyzikou“ Averroese a objektivní všeobecnou vědou Avicenny. Avicenna a po něm scholastičtí avicennisté jsou zaslepeni intelektem-sluncem jako mytopoetickou entitou. Jejich metafyzický obskurantismus (Avicennova *obscurity*) spočívá v tom, že ilumináti nepochopili roli diafanum v procesu poznání. Modernisté smysl světa určují sami od sebe, od své vlastní subjektivity. Moderní intelekt osvícený hypostázovanými formami nakonec zrcadlí jen sám sebe. Averroes dokončil aristotelský výstup z neoplatonské jeskyně poznání, proto byl po zásluze objektivně potrestán moderními akademiky. Komentátor založil novou první vědu. Zrušil neoplatónskou metafyziku a nastolil klasický aristotelismus.

Averroesovo pojetí metafyziky bylo natolik novátorské a geniální, že je nikdo z jeho muslimských současníků nepochopil do hloubky, mimo jiné i vinou zániku falsafy. Celý spor o určování intelektu a jeho poznání se znovu proběhl na latinském Západě, ale v jiných dějinných podmínkách. Formálně-kauzálníroli možného intelektu následně odkryli další významní aristotelikové v latinské scholastice. Ti převzali Averroesův kauzálně-formální vztah pro smyslově-intelektuální abstrakci a postavili jeho schéma poznání proti avicennistickému *illuminatio*. Avicennovská moderna a postmoderna (Descartes, Arnauld) nepotřebuje adekvaci danou skrze reálnou kauzalitu světa. Modernisté mají unitární svět daný skrze objektivní ontoteologii *Modernorum* nebo skrze postmoderní antropocentrismus různých forem *tertium ens*. Současný diakosmos je daný v rámci nekonečné plurality jazykových her a kultury narcistního ega. Zatmění první substance začalo nasvícením jsoucna mimo reálně existující první substance a jejich kauzalitu zakoušenou smyslově. Neoplatonský intelekt nevidí první substanci, protože je zaslepený od aktivního intelektu a od světa species jako nezávislých subsistentních forem. Dnes jsou tato jsoucna třetího druhu produkována v rámci matematiky a informatiky, které hypostázují primární a sekundární vlastnosti prakticky čehokoliv. Virtuální dluh a finanční deriváty představují *tremendum fascinosum* nihilistické simulákrum, jehož planetárně provozované orgie dnes provozují světové burzy. Tragické myšlení sofistických Latiníků (*sophistae Latini*) ve 13. století způsobilo, že Averroesovo geniální řešení bylo označeno jako averroismus. Bohyně pomsty využily moderní *hýbris* iluminátů slavících vlastní mystéria osvíceného rozumu. Fúrie vytvořily nový metafyzický strašák západního myšlení skrze *Seinsvergessenheit* a skrze objektivistickou *Irre* západní metafyziky.

## 2.5 Tragický osud metafyziky

Dějiny objektivní západní filosofie opěvují vítězství objektivní substance. Každému, co jeho jest, *suum cuique*. Tento typ vědění je třeba zhasnout v apollinské *epoché*, aby byl pythicky a proto sokratovsky vidět původní smysl jsoucna. Archeologie původního smyslu objektivity začíná v temnotě jeskyně, kde se narodil Hermés. Archaická hermeneutika zkoumá objektivitu z múzické dráhy náhledu (*Vor-blickbahn*). Její metodický postup začíná v temnotě apollinského orákula. Vědění je třeba zhasnout v jeho objektivním významu. Kritický výklad objektivity etabloval původní akt *krísis* dané moudrostí první filosofie a tragiků. Filosofické zamyšlení nad původem metafyziky a tím i objektivity vysvětlilo způsob, jak toto vědění vytěsnilo původní vidění a jak zakládá a nese moderní typ vědy a vzdělanosti. Výklad nemůže jít cestou objektivně dané metodologie a vědy, protože rozlišování pravdy se děje v hermeneutické triádě dějinnosti, dějin a historie. Předložený výklad objektivního vidění světa se vyhnul popisným analýzám historie a ontickým dějinám filosofie. Filosofie se dá zkoumat i objektivně a tento typ zkoumání tvoří základ specializovaných ontických věd. Pýthie v Delfách říká lýdskému králi Krésovi, jaké dějinné možnosti jsou skryté v jeho konkrétním jednání. Pokud překročí řeku Halys, pak zničí velkou říši (*Hist*. 1.53.13). Překročení řeky Halys mělo symbolický význam skrytého znamení pro následné řecko-perské války, které zkoumal Hérodotos. Tento moudrý současník prvních tragiků zaznamenal výrok Delfské věštírny, který múzicky po-odhaluje v modu *a/léth*eia dějinnost Krésova jednání. Nerozumný král si věštbu vyložil tak, že řeku překročil a šel do prohrané války s Peršany vedenými králem Kýrem. A tím se také splnilo další proroctví o Kýrovi: mula se stala králem Médské říše (*Hist*. 1.55.6). Tragický výklad věštby přinesl zničení říše Médů a nástup globálně úspěšných Peršanů. Apollinská sémantika sleduje bytí skryté dějinnosti, která se ukazuje v podobě múzické pravdy a klamu. Delfské orákulum vidí nástup epochy Peršanů v určitém typu rozlišování a přemýšlení, které pošetilý a pyšný Krésos považoval za zbytečné. Zakladatel historie cituje delfskou věštbu ohledně Kýra proto, že společně s Pýthií kriticky určil přechod řeky Halys jako epochální jev utvářející dějiny řecko-perských válek. Správný výklad a rozlišování orákula z Delf ukázali Athéňané před bitvou u Salamíny (480 př. Kr.). Delfská věštba pravila, že Heladě zůstanou dřevěné hradby, které vydrží nápor Peršanů (*Hist*. 7.141.17). Vojevůdce Themistoklés předložil přesvědčivý výklad věštby, podle kterého vznikla vítězná strategie Řeků. Bojovníci opustili Athény, nechali město vyplenit Peršany a místo obrany hradeb vybojovali vítěznou námořní bitvu u Salamíny (480 př. Kr.). Vojevůdce Xerxes prohrál rozhodující bitvu řecko-perských válek, kterou skončila nadvláda Perské říše a nastala zlatá epocha athénské demokracie. Moderní historiografie považuje asi 50 delfských věšteb v Hérodotově díle za mytický pozůstatek myšlení. Jeho obdiv věšteb z Delf zbytečně kazí smysl spisu, který založil historii jako moderní vědu. Kriticky založená objektivní věda musí odmítnout Hérodotovu múzicky založenou *krísis*, protože nemá jak ověřit apollinské pojetí pravdy. A co nelze objektivně ověřit, to nemá pro moderní vědu žádný význam. Proto byla archaická sémantika vytěsněna z vítězných dějin objektivního myšlení a z moderní formy historiografie. Z Hérodota se stal nový pseudo-Sokrates a objektivní historiografie oslavuje jeho objektivně dané nanebevstoupení do vědeckého panteonu. *Suum cuique*. Platon zařídil v metafyzice stejné nanebevstoupení pro Sokratovo simulákrum. Moderní troglodyté si vyzdobili platonskou jeskyni objektivními ikonami svých zakladatelů. Tuto antikvární a monumentární formu idolatrie přesně viděl Nietzsche pohrdající nihilistickými formami historie. Fenomény a znamení, která moderna nemá jak vidět, ty musí logicky a nutně umlčet. Kritický výklad dějin filosofie naopak sleduje skrytá znamení ustavující původní sémantiku dějinnosti. Myšlení Hérodota a Sokrata a na nich založené hermeneutiky není determinováno tehdejší mytopoetikou moderních athénských sofistů a jejich akademických nástupců. Na rozdíl od objektivistické historiografie dneška Hérodotos dobře věděl, že archegetický dativ (*dativus archegeticus*) zvěstovaný v Delfách manifestoval smysl tehdejších světových dějin. Pythie věštila plnost budoucích dějů v modu pythické pravdy (*a/létheia*), která nerozlišeně zahrnuje minulost, přítomnost a budoucnost (*Ilias* 1.70). Tento typ věštecké pravdy Herodotos zpětně potvrdil jako historik v modu plné dějinné manifestace pythické pravdy a klamu (*alétheia*). Herodotos vyložil citovaná orákula Pýthie stejně kriticky jako Sokrates vyložil slavnou věštbu ohledně jeho osoby. Jeho hledání pravdy řešilo smysl věštby Delf, která v modu pythické dějinnosti rekapitulovala jeho minulý, přítomný a budoucí osud. Skrytým archegetickým působením Delf vznikla dvojí múzická podoba moudrosti v podobě filosofie a historie, která epochálně poznamenala nové vidění světa. Toto působení apolinské pravdy (*Wirkunsgeschichte*) je zásadně důležité. Apollónská sémantika zakládá dějinnost filosofie v její archaické *a/létheia* (*dativus archegeticus*). Původní *Lichtung* této po-odkryté *a/létheia* určuje odkrytý a tedy principiální smysl smysl bytí (Parmenidova *alétheia*), který zakládá dějiny první filosofie (*dativus principalis*). Degradace dějin první filosofie na metafyzický dativ (*dativus metaphysicus*) zakládá platonskou a aristotelskou pravdu jako metafyzickou *veritas*. Nově daná dráha kritického vidění se distancovala od ideového vědění metafyziky, které není původním uchopením celku bytí. Nově postavená priorita apollinského bytí celku jsoucna je dána proti sekundárnímu bytí metafyzické substance. Hermeneutika sleduje působení archegetického apollinského dativu z Delf skrze múzickou sémantiku Sokratovy a Herodotovy formy moudrosti. Archaická hermenutika je založena na apolinském *modus ponens* v delfském adytonu. Etapa archaické moudrosti první filosofie sledovala jiné pojetí pravdy než ideologická škola založená Platonem. Dějinnost odhalenosti bytí v modu *alétheia* se oddělila od metafyzické zjevnosti substance, která je dána zde a nyní v ideově daném vědění (*veritas*). Archegetický a principiální dativ byl vystřídán metafyzickým dativem. Vědění nové formy první filosofie tím nahradilo původní vidění prvních filosofů. Syntéza aristotelismu a platonismu v neoplatonských školách pozdní antiky vznikla modernizací metafyzického dativu vázaného na nový druh individuálně pojaté substance (ἄτομος οὐσία, *Porph. in Cat.* 90.31) jako jsoucna třetího druhu. Základem klasické metafyziky je první věda o substanci *qua* substanci. Po jejím úpadku začala epocha moderní filosofie, což je první věda o jsoucnu jako objektivním simulákru (*ens inquantum ens*). Předložený výklad metafyziky prvního dílu vyložil *tertium ens* antiky a falsafy z hlediska múzické podoby pravdy, kterou sledoval Sokrates jako nejmoudřejší ze všech lidí. Moudrost je po vzoru Sokrata tragická a přešla v současné epoše do globální tragikomedie myšlení. Po úpadku metafyziky tomu už nešlo zabránit.

Shrňme stručně hlavní rysy objektivity v neoplatonismu a ve falsafě, protože mají zásadní význam pro další epochy Západu. Tato studie je zkoumá v dalších dvou částech skrze tak zvané „matrice“. Od Platonova založení metafyziky je bytí skryté již trvale. Metafyzické jsoucno jako platonská idea, aristotelská substance a avicennovská essence vyplnily prázdné místo vytvořené fenoménem opuštěnosti bytí (*Seinsverlassenheit*). Bytí přešlo do dějinně ustavené léthé a v následujících epochách zvítězila fakticita nově definovaného jsoucna. Heideggerův pojem *Bildung* popsal tuto změnu v návaznosti na Platonův termín παιδεία (kap. 1). Perská falsafa provedla rozhodující krok k vytvoření západní objektivity skrze ontoteologickou determinaci *tertium ens*. Kombinací neoplatonismu a aristotelismu do nové formy ontoteologie vznikla nová metafyzika. Univoční predikace jsoucna jako transcendentálie dělá z bytí jsoucna nejvyšší rod, který je pak homonymicky přičítaný čemukoliv. Původní spor na toto téma běžel v antickém neoplatonismu. Porfyrius v polemice s Plotinem odmítl neoplatonský výklad Aristotela, protože bytí jsoucna nemůže být primárně dáno jako jeden z nejvyšších rodů (kap. 1.3). Myslitelé falsafy převzali neoplatónskou definici jsoucna a vytvořili novou oblast zjevování jsoucna v rámci kategoriální predikace. V této nové perspektivě se význam substance zjevuje ve dvou typech smyslu (*Bezugssinn*) daného dvojí ontologickou formou předchůdného náhledu (*Vor-blickbahn*). Buď je intelekt determinovaný od materiálních forem, nebo od čistě intelektuálních forem. Al‑Fárábí předložil první analýzu ambivalentní povahy intelektu, který vytváří nové *Lichtung* západní metafyziky. Druhý mistr se stal praotcem západní objektivity z titulu dvojího určení substance, jejíž predikace *per prius* a *per posterius* je dána na pomezí dvou pojetí metafyziky. První proud existoval v bagdádském Domě moudrosti již před jeho působením. Neoplatonik Al‑Kindí pojímá stvořené věci v rámci univocity a homogenity neoplatonského jsoucna jako nejvyššího rodu. Intelekt osvícený kosmickými formami vystupuje a sestupuje po žebříku jsoucen třetího druhu až k nejvyššímu a oddělenému Jednomu. Smyslová realita, daná u Aristotela skrze hyparchický primát aktuální první substance, není pro neoplatonské ilumináty důležitá. Materiální realita netvoří základ pravdy, a tím ani pravdivého poznání. Neoplatonským složením esence a existence nevznikla hledaná aktuální jednota první vědy, ale pouze prázdný myšlenkový koncept. Druhý mistr odmítl participaci jsoucen na existenci Jednoho jako přímou ontologickou závislost. Bytí nelze přičítat věcem zvnějšku jako nějaký akcident, navíc definovaný v řádu neoplatonských emanací od odděleného bytí Jednoho. Al-Fárábí postavil nový náhled metafyziky na spojnici mezi Platonem a Aristotelem tím, že vyřešil vztah mezi první a druhou substancí podle spisu *Kategorie*. Nová forma predikace odmítla svět neoplatonských simuláker a vyvedla filosofii z mytopoetické jeskyně zpět do reálného světa. Smysly kauzálně a formálně určují rozumové poznání, protože intelekt jde skrze smysly k reálné první substanci. Reálná první substance aktualizuje poznání tím, že umožňuje syntézu významů v animální nebo intelektuální duši. Obojí forma receptivity na úrovni intencionality je pouze potenciální a její aktualizace běží ve dvojím procesu abstrakce. Představivost a syntéza smyslových poznatků tvoří species na animální úrovni pro smysly. Intelekt pak vytváří univerzální pojmy lidské rozumové duše. Proto je intelekt *per prius* dán ve schopnosti individuální duše a *per posterius* tvoří univerzální určení lidstva. Připomeňme, že Al-Fárábím založená *universitas humana* je možná pouze díky nemateriální formě *intellectus possibilis*. Tuto receptivitu nemají smyslově recipující a syntetizující zvířata. Kosmické inteligence ji nepotřebují, protože jejich intelekt je plně aktualizovaný. Tím vzniklo první filosofické určení jednoty lidstva založené na pojetí *intellectus in potentia*, který dostal specifický charakter. Alfarabius současně podržel tradici mysticko-filosofické iluminace dané neoplatoniky a tím se stal zakladatelem objektivity.

Avicenna rozvíjí neoplatonskou linii Al-Kindího a Druhého mistra. Chápe smyslové poznání jednotlivin jako propedeutickou přípravu k činnosti intelektu v říši čistých forem. Nový aristotelismus predikuje reálné jsoucno skrze genericky definovanou jsoucnost (*ens inquantum ens*). Perský filosof, astronom, politický rádce, lékař a věřící muslim založil nové zjevování jsoucna díky ontoteologické struktuře objektivně pojaté metafyziky. Avicenna vztáhl predikaci *per prius* k bytí Jednoho a spojil henologickou predikaci s kategoriálním určením aristotelské substance. Tím se kategoriální predikace aristotelismu změnila na amfibolní predikaci neoplatonimu. Některé transcendentální vlastnosti (bytí, jednota, pravda, intellekt) umožňují univoční predikaci *ad unum*. V transcendentální predikaci platí, že poslední rovina univočního významu není dána generickým významem aristotelské druhé substance. Transcentálie fungují v nové predikaci jako vyšší rod jsoucna. Inteligibilní formy dostaly ontoteologický status substance třetího druhu a jejich komitace je zajištěna skrze amfibolní predikaci *per prius*. Objektivní produkce světa probíhá jako mytopoetické *creatio ex nihilo* prostřednictvím univerzální komitace generické jsoucnosti (*Ge-Stell*). Přísun božské objektivity do moderní fabriky myšlení je zajištěn v rámci *tertium ens* daného jako minimální bytí (*esse diminutum*). Zvláštní bytí a nebytí amfibolií je postaveno za kategoriální jednotou aristotelské metafyziky, protože v ní platí princip vyloučeného třetího. Objektivní jsoucno intencionálně „eksistuje“ (*exsistere*) ve sféře moderního božího intelektu. Poslední jednota se vztahuje k modernímu bohu jako dárci forem (*Dator formarum*). Moderní bůh zajišťuje kontinuitu aktuálních nemateriálních forem v nižších patrech stvořeného světa. Avicenna vytvořil první model tohoto objektivního pojetí jsoucna podle definice Boží Trojice v díle Ibn Ádího. Posvátný náhled na jednotu jsoucna se přesunul z lidské mysli do božího intelektu. Věčné Jedno se stalo objektivním Mnohým skrze diferenci božího bytí a myšlení v modu *esse ad*. Moderní bůh zvažuje ve své věčnosti každé potenciální jsoucno dané jako intencionální obsah jeho inovativního myšlení. Vzato z perspektivy reálného stvoření, je to čiré nebytí, protože toto jsoucno ještě není skutečně stvořeno. Moderna udělala z boha schizofrenní bytost, která nutně následovala putování moderního dualistického subjektu. Objektivní antropomorfismus zásadně poznamenal mytopoetickou existenci tohoto simulákra. Smrt moderního boha nastartovala smrt postmoderního kartesiánského subjektu v epoše současného nihilismu. Avicenna vytvořil objektivní ontoteologii tím, že zavedl nový pojem intencionality a abstrakce, který se dal univočně přičítat jak boží, tak i lidské mysli. Avicennův pohled na čisté jsoucno v jeho individuálně-genericky dané jsoucnosti radikalizoval amfibolní predikaci Druhého mistra. Na základě nového aktu poznání a intencionality vznikl nový pohled na svět, který umožnil přechod do říše objektivních forem. Avicenna vytvořil pro Západ gnostický příběh o minimálním jsoucnu. To vzniklo z ničeho a božská inteligence mu zajišťuje objektivní existenci skrze intencionalitu. Stvoření objektivního diakosmu v moderním bohu a v jeho pozemském tvůrci je vytvořeno pomocí komitační predikace. Nové poznání světa je radikálně intelektuální a přitom nábožensko-mystické. Mytopoeticky nastolená objektivita nastolila nové poznání světa, boha a člověka. Boží psychologie a intelekt iluminátů je oddělený od reality v modu *absolute*. Mytopoetická „eksistence“ objektivního světa je zajištěna skrze objektivní „exsistenci“ minimálního jsoucna (*exsistere*). Takto uchopené objektivní jsoucno se stalo předmětem zkoumání pro metafyzicky pojatou onto-psychologii islámské a později i křesťanské moderny. Boží forma *tertium ens* vzniká v mytopoetickém aktu stvoření ještě před vznikem světa. Boží psychologie a intelekt iluminátů je oddělený od reality v modu *absolute*, což spolehlivě zajišťuje objektivní existenci minimálního jsoucna. Tato absolutně jistá a evidentní forma *tertium ens* vzniká v mytopoetickém aktu *exsistere* ještě před vznikem světa. Avicenna přetvořil filosofickou pohádku *Timaios* do objektivně platného narativu moderní filosofie. Akademikové šíří mýtus absolutně chudého jsoucna, které se stalo absolutně bohatým v jejich božském myšlení. Tento nesmysl dodnes utváří dějiny nekritického Západu. Bagdádská moderna vytvořila filosofickou a teologickou pohádku o tom, jak absolutně chudé jsoucno ke svému absolutnímu akademickému štěstí přišlo. Nezapomínejme, že první modernisté žili v době slavných *Pohádek tisíce a jedné noci*. Avicenna jako zakladatel západní moderny našel novou formu objektivity díky nově pojaté abstrakci dané světlem odděleného činného intelektu. Myslitelská substance je aktivní svou vlastní podstatou a díky aktu zcela autonomní sebereflexe tvoří poznávací formu sama ze sebe. Lidský intelekt není primárně nasvícen od reálně existující věci, ale od kosmického činného intelektu (*intellectus agens*). Kauzální nexus pro moderní poznání je dán v darovaném intelektu (*intellectus adeptus*), kde se mísí první a druhá abstrakce. Averroes toto pojetí odmítl a našel původní aristotelský výklad *De anima*. Impozice aktuality do intelektu zakládá možnost univoční predikace mezi individuálním intelektem (*tertium* *genus*) a mezi jeho univerzální formou poznání (*quartum genus*). Pojem jednoty lidstva jako intelektuální schopnosti vše poznávat je daný supozicí univerzální species typu Al-Fárábího lidské přirozenosti a Averroesovy *species humana*, z níž později Dante pod vedením božských Múz utvoří politickou jednotu lidstva (*universitas humana*). Moderní humanismus oslavuje člověka jako mrtvolu v modu hypostázovaného species. Toto *tertium ens* má charakter objektivní lidskosti, kterou stejné božské síly Múz formují do moderního myslitelského chaosu. Základním znakem humanismu moderny je rozpad osoby určené kategoriální impozicí. Ilumináti zaslepení intelektem-sluncem nejsou schopni vidět rozdíl mezi dvěma výkony jedné intelektuálně poznávající osoby (*intellectus* *possibilis, intellectus* *agens*). Modernisté vidí v mytopoetickém jsoucnu třetího druhu („člověk“) dvě substance (*res extensa*, *res* *cogitans*), a nikoliv dva formální akty jednoho existenciálně-osobního poznání světa. Obě schopnosti jsou zprostředkované formální kauzalitou. Proto mají rodově stejnou potenci, ale dvojí funkci vykonávanou skrze aktualitu oduševnělého těla. Po vytěsnění diafanum neexistuje formální kauzalita, která by spojila různorodé lidské potence. Z duševních potencí se staly neoplatonské hypostáze, které dokonaly zmizení osoby v její ipseitě. Karteziánský avicennismus změnil tyto moderní hypostáze na dvě oddělené substance třetího druhu. Moderní člověk se stal neexistujícím jsoucnem třetího druhu a k tomu ještě objektivním schizofrenikem. Tato simulákra neexistují ve světě reálných prvních substancí. Proto potřebují ke svému *coniunctio* a mytopoetickému *copulatio* příslušné objektivní zásvětí, které zajišťují akademicky graduované Fúrie. Člověk se stal demiurgickým božstvem a takové sakrilegium trestají božské síly v řecké tragédii jedině a pouze smrtí. Modernisté pak produkují Jamblichovu ontoteologii a postmodernisté Leibnizovu ontoteologickou matematiku jako vyšší druh syntézy jsoucna třetího druhu, která stojí mimo existující svět. Na začátku 20. století se kyvadlo moderní racionality otočilo na opačnou stranu, protože Nietzsche zrušil platonské zásvětí nemocného ducha. Metafyzický nihilismus interpretuje člověka jako super-zvíře nebo dnes už jako super-počítač. Speciální vědy postavené na metafyzickém nihlismu jako první vědě o jsoucnu třetího druhu pak vyznávají skrze neurovědu všemoc hylického intelektu daného pouze tělesně. Pak ovšem není žádný rozdíl mezi člověkem a zvířetem, což je skutečná tragédie dnešního myšlenkově zbankrotovaného nihilismu. Po smrti moderního boha nastala epocha úplného zatmění první substance a nutně i zbytku kritického rozumu. V temnotě kritického aristotelismu učinil postmodernismus další krok. Po Avicennově smrti moderního boha se i moderní subjekt vydal na cestu do Lethe spravované Fúriemi. Tento subjekt byl rovněž založen metafyzickým praotcem celé západní moderny. Smrt postmoderního subjektu přišla skrze další metafyzické *Irrtum* jako proměna člověka v objektivně zdokonalené zvíře. Nyní, po smrti modeního subjektu, přichází na jatka všechno živé, protože žijeme v epoše masového vymírání na konci holocénu. Všechno živé jde cestou smrti určené západní modernou. Metafyzika zbudovaná na kritickém aristotelismu nemůže žít z alegorických filosofických pohádek, i když jsou naprosto přesvědčivé, jako například dialog *Timaios*. Moderní alexandrovci působí na svět objektivně svým demiurgickým myšlením podle predikace *in artificialibus* (OBJ II, kap. 1.4). Filosofická mytopoetika založila jak objektivní diakosmos Avicenny tak nejlepší možný svět Leibnize. Z nihilistického diakosmu daného v hlavě těch či oněch iluminátů, plutokratů a oligarchů je třeba přijít zpět do reality společného světa. Ten je dán nejprve fyzikálně skrze působení prvních substancí, pak biologicky skrze entelechické živé substance. Živé organismy intendují a syntetizují první formu společného světa. Tento svět života musí dostat další smysl skrze existenci moudrých lidí. Kde moudří vedou dialog o archaické formě pravdy, tam začnou znovu mluvit Múzy v modu *alétheia*. Existuje pouze jedna pravdivá moudrost v myšlení, protože společný svět existuje jen v jednom exempláři.

Algazel a po něm Averroes se stavěli zásadně kriticky k Avicennovu gnostickému příběhu objektivní emanace a komitace, který Leibniz potvrdil demiurgickým kalkulem objektivního světa. Adekvační teorie pravdy odmítla pseudo-mystiku jsoucího podle Avicenny. Aristotelismus začíná věděním reálné biologie a reálné fyziky. Nový projekt „meta-fyziky“ nemůže být spojen ani se světem kosmických inteligencí ani s intencionálním působením moderního boha. Ten podle Avicenny intencionálně promýšlí elegantní svět ve své demiurgické mysli. Gigantomachie o substanci vedená mezi Averroesem a Avicennou ukazuje skryté působení dějinnosti skrze nové dějiny metafyziky. Hermeneutika považuje Komentátora za prvního západního aristotelika, který si zaslouží tento čestný titul po Boethiovi. Averroesovo pojetí první vědy jako „meta-fyziky“ důsledně a zásadně odmítlo ve všech klíčových bodech ontoteologickou koncepci Avicenny. Komentátor je prvním intelektuálem Západu, který skrze soud kritického myšlení vrátil filosofii její původní autonomii vůči mystice a teologii. V pojetí první vědy jako aristotelské metafyziky je realita smyslově poznatelných věcí jediným zdrojem aktuality, která je pro poznání dostupná. Intelekt může skrze kauzalitu přejít až k původní nemateriální první příčině a substanci, což ukazuje *Metafyzika* završující *Fyziku* a také spisy *Kategorie*, *De anima* a *Druhé analytiky*. Averroes nechal Aristotela být aristotelikem a neudělal z něj neoplatonika jen proto, aby vyhověl nárokům moderní mystiky, teologie v diakosmu jsoucen třetího druhu. Komentátorův projekt „meta-fyziky“ vyšlý z Al-Fárábího školy hledá jednotu jsoucího v závislosti na kategoriální predikaci dané vzhledem k první substanci existující *per se*. Aristotelské určení metafyziky sleduje Averroes důrazem na tradici první filosofie, kterou pro něj reprezentoval Alexander Afrodisias. Ten ale oddělil fyziku a metafyziku, což Komentátor zásadně odmítl a předložil první a poslední jednotný projekt Aristotelovy první vědy na Západě. Metafyzika stává poznáním nemateriálních těles daných za sublunárním světem, včetně poznání jejich oddělené první příčiny pohybu, popřípadě i vzniku a zániku. Poznání biologa, fyzika metafyzika řídí vztah k reálné živé či neživé substanci, materiální či nemateriální. Bůh bytuje za první sférou kosmu a je oddělen od světa rozdílem mezi jeho bytím a jím založeným stvořitelským pohybem v rámci kosmických sfér. Závislost na této první příčině našeho poznání je kauzálně-ontologická, a ne mytopoetická. Cestu k první příčině pohybu indikuje kauzalita reálné první substance, a ne intencionální psychologie božské mysli v modu *esse ad*. Cesta poznání skrze kauzální důkaz (dalā'il) směrem k první příčině netvoří ontoteologii jsoucna třetího druhu, protože vychází z působení metafyzického dativu. Rozum jde ke skrytému bohu v modu původního řeckého znamení zanechaného poutníkům na cestě ve formě hromádek kamení (*hérma*). Poznání Boha skrze kauzalitu tvoří hermeneutickou a v žádném případě ne hermetickou tradici myšlení. Takovou cestu lze nalézt u Alfarabiho, Algazela a zejména u Averroese. Akvinského pojetí pěti kauzálně daných cest k bohu jako první příčině se vztahuje k této tradici. Reálná substance zakládá poznání kauzálně, protože její aktualita skrze smysly formuje poznání v naší duši. Zjevování jsoucna v duši je nasvíceno od aktuální substance a intelekt daný v těle provádí výkon poznání. To je specifický druh pohybu, který je vlastní v plné nemateriální míře pouze člověku, kosmickým inteligencím a Nehybnému intelektu. V tomto případě je ideálem pravdy shoda formálně-univerzálního rozumu (existenciální modus *idem*) s jedinečně-aktuální věcí (existenciální modus *ipse*). Tento vztah vyjadřuje metafyzické *proportio*, které skrze formální kauzalitu diafanum zakládá architektonický rozvrh první vědy. Proto není třeba žádný nadpřirozený zásah do průběhu poznání jako to měl moderní Bonaventura a po něm postmoderní Descartes, Malebranche a Berkeley. Reálné poznání dané nasvícením jsoucna zepředu není ani schizofrenické, ani paranoické. Díky své vlastní receptivitě a díky existenci první substance nepotřebuje žádný nadpřirozený zásah zhůry, protože reálná první substance aktuálně existuje mimo nás. Averroesova metafyzika nemá ontoteologický charakter, což naopak u Avicenny tvoří podmínku *sine qua non* pro hledanou jednotu jsoucna predikovanou směrem k dárci forem. Darovaný intelekt Al-Fárábího a Avicenny nakonec přešel do podoby postmoderního avicennismu, který *intellectus adeptus* identifikoval se sférou autonomního *cogita* daného jako aktuální myslící substance. Modernisté objektivně rehabilitovali mystiku skrze mytologickou onteoteologii jsoucen třetího druhu a skrze schizofrenické pojetí osoby složené ze dvou a více substancí. Averroes tematizoval epochálně novou figuru *intellectus possibilis* a ukázal nový smysl jsoucna, které se zjevuje skrze jednotnou architektonickou výstavbu fyziky a metafyziky. Kritická moudrost tehdejších aristoteliků tento nesmysl zásadně odmítla. V islámu byl základní akt rozlišování pravdy a nepravdy moderny provedený ve falsafě mezi 10. až 12. stoletím. Vztah k modernismu rozdělil první západní univerzitu v Bagdádu (*Bajt al-Hikma*) na dvě antagonistické školy. Nakonec už jejich sporu nikdo z jiných učenců nerozuměl a výklady modernistů ohrožovaly autoritu právě vznikajícího písemného korpusu Koránu. Skrytá dějinnost prvního střetu modernistů a antimodernistů vedla k rozdělení moudrosti Západu do dvou odlišných dějin myšlení a kultury. Jak dále uvidíme, formálně stejný proces proběhl na latinském Západě ve 13. století, ale s úplně opačným výsledkem. Aristotelská pravda jako adekvace reality a intelektu v moderně zanikla, protože vzniklo její objektivní simulákrum. Moderní subjekt vznikl u Avicenny a pak byl zavedený na latinském Západě. Jak správně poznamenal Averroes, tento subjekt určuje důvod bytí jsoucna ze sebe sama. V procesu moderní intencionality vzniká potenciálně dané bytí nikoliv z reality, ale ze subjeiitvně pojaté komitace. Tímto způsobem vznikla nová podoba moderního diakosmu. Avicenna založil porozumění reálného světa logicky, a to skrze objektivní ontoteologii a demiurgickou matematiku. Tato *mathesis* *universalis* do sebe zahrnula boží onto-psychologii a kalkulativní schopnosti. Leibniz jako postmoderní avicennista dokonal smrt boha *Modernorum*, protože poslal tuto moderní modlu na věčný odpočinek. Matematika na sebe vzala všechny kalkulativní činnosti, které toto moderní simulákrum dělalo předtím. Princip produkce jsoucna v díle *De rerum originatione radicali* (1697) podává první systém postmoderní scientistické gnóze.[[288]](#footnote-288) Postmoderní metafyzika zakládá fyziku v rámci logické nutnosti (*habemus physicam necessitatem ex metaphysica*). Nutnost je nyní určena supozičně ze subjektu jako jediného zdropje moderního významu světa. Tato „dedukce“ se omylem prohlásila za metafyzickou nutnost, kterou v klasické metafyzice určuje pouze impozice významu z reality. Svět v jeho metafyzickém smyslu už není nutný (*mundus non sit metaphysice necessarius*). Reálný svět už nezakládá nutnost myšlení, ale naopak. Dogmatickou logiku účinně platnou pro všechna myslitelná jsoucna dokazuje fyzikální zákon gravitace až *ex post*. Postmoderna potřebuje reálnou věc či fyzikální jev typu gravitace jen jako dodatečné potvrzení mytopoetické pravdy dané ontoteologickou dedukcí (*Ge-Stell*). Proto je fyzická a metafyzická nutnost reálného světa až druhotná vzhledem k matematické a logické nutnosti (*est tamen necessarius physice vel determinatus*). Esence a logické bytí nemůže nebýt, alespoň podle Leibnizova principu dostatečného důvodu (*contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam*). Komitace objektivních vlastností jsoucna nevychází z aristotelské vědecké dedukce (*demonstratio*), ale z moderní logiky. Z hlediska objektivní definice reality (*pro ratione realitatis*) má každá možnost formálně stejný ontologický nárok (*omnia possibilia pari jure*)na aktuální existenci (*ad existendum tendunt*). Leibnizova komitace hypostázovaných vlastností jsoucna v objektivním modu *esse ad* je řízena principem maximálně efektivní racionální produkce. Tato mytopoetická produkce zakládá hypotetický svět s maximem objektivně daných možností (*prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio*). Ve věku metafyzického nihilismu tuto globálně významnou roli Leibnizova boha-kalkulátora a producenta objektivních významů převzaly cloudové databáze a supercomputery. Citát ukazuje místo vzniku instrumentálního rozumu postmoderního Západu. Frankfurtská škola působící ve věku vrcholného metafyzického nihilismu odmítla tuto racionalitu zásadním způsosobem. Jejím produktem je fašistický typ kapitalismu, který má plně totalitní rysy.

Spor mezi oběma koncepcemi metafyziky se týká základní dráhy porozumění (*Vor-blickbahn*), jak se zjevuje jsoucno v intelektu. Vznik nového náhledu je doložen jako vědomá volba Avicenny a Averroese, kteří viděli jiný smysl celku jsoucna než jejich předchůdci. Averroes vytvořil nové schéma dvojího intelektu. Nemateriální potence osoby je aktualizovaná zde a nyní v aktuálním výkonu poznání osoby jako první substance (*tertium genus*). Nehmotná potence poznání celého lidstva je postulována na základě univerzální jednoty týkající se lidského druhu (*quartum genus*). Specifický intelekt vytváří potenciální pojem v podobě druhé substance. Jen osoba může naplnit svůj dějinný úděl pravdivým myšlením a činem. Tuto racionální přirozenost osoby danou skrze *intellectus possibilis* a *intellectus practicus* lze abstrahovat a adekvátně predikovat na úrovni celého lidstva. Viz citovaný termín *décision ontologique* (kap. 2.4) popisující základní volby Komentátora jako spravedlivého soudce v oblasti metafyziky, morálky a obecného práva. Abstrahované jsoucno dané v intelektu má pouze potenciální a abstraktní charakter (*ens rationis*), na rozdíl od jednoduchého a aktuálního bytí první substance. Averroes ubránil hodnotu reálné první substance, což před ním udělal aristotelský Porfyrius proti Plotinově neoplatonské škole. Rozdíl obou metafyzik vedl Averroese k odmítnutí Avicennovy dialektiky ve prospěch apodiktického vědeckého důkazu. Nový způsob vidění světa je dán ve figuře možného intelektu (*intellectus possibilis*). Tímto konceptem Averroes překonal citovanou *obscurity* jsoucna skrytou v neoplatonském pojetí Avicenny. První věda neoplatonských a moderních iluminátů spočívá na mystickém osvícení daném skrze oddělený intelekt. Moderna zrušila v metafyzice vědecké poznání reálného světa dané v deduktivním sylogismu determinovaném reálnou existencí a kauzalitou první substance (ἀπόδειξις, *demonstratio*). Modernisté neprovádí demonstraci reálného světa v kritickém myšlení, pouze o něm spekulují na základě mytopoeticky dané boží mysli a intencionality. Vytěsněním metafyzického dativu z poznání a z metafyziky se z *ousía* stala pouhá *parousía* mythopoetického významu daná v mysli ilumináta. Po zmizení ipseity první substance začala vláda neomezené ontoteologické identity všeho se vším. První modernisté falsafy neviděli skutečný svět, ale jeho simulákrum. To stvořily vesmírné inteligence a ilumináti jej pozorovali v zrcadle (*speculum*) darovaného intelektu (*intellectus adeptus*). Ve věku současného nihilismu byly separované vesmírné inteligence nahrazeny počítači a matematikou. Moderní vědění stalo dějinně účinným viděním světa tím, že je založeno na konjunkci lidského intelektu s odděleným kosmickým intelektem a dnes pouze s počítačově danou umělou inteligencí. Mystická konjunkce těchto dvou nesmyslů nechává manifestovat pravdu jako asimilaci všeho s intelektem moderních iluminátů. Ti se spojují v aktu objektivního *copulatio* s vlastní projekcí neexistujícího světa daného jako *tertium ens*. Psychologický narcismus a metafyzický antropomorfismus stojí v základu moderny. Intelektuální jistota daná iluminací projektuje vlastní představy a mytopoetickou produkci *tertium ens* do metafyzického uspořádání světa. Averroes tvrdil, že v takové formě dialektiky neexistuje pravdivý vztah ke světu vyjádřený v CMDA různým způsobem (*similitudo*, *proportio*, *adaequatio*, *dispositio*). Komentátor zásadně odmítl neoplatonský koncept hypostázovaného darovaného intelektu. Klíčem k novému pojetí intelektu je zcela odlišný statut intencionálních species, který oddělil Avicennu a Averroese. V moderně je species ve skutečnosti kosmická forma ve formě *tertium ens*, kterou zrcadlí darovaný intelekt iluminátů.

Komentátor pochopil v linii Aristotela a Al-Fárábího, že intelekt je aktualizován v modu *per prius* skrze aktuálně danou první substanci vnímanou smyslově a následně intendovanou a abstrahovanou do species daných pouze v mysli. Komentátor navrhl nový způsob zjevování bytí jsoucna skrze diafanum, jehož význam pro smyslové poznání ukázal spis *De anima*. Alfarábí potvrdil význam zprostředkování (*diaphonum*), který opomíjeli tehdejší neoplatonikové. Averroes objevil diaphanum jako novou formu materiálního intelektu (*intellectus possibilis*). Roli *intellectus adeptus* převezme Averroesův spekulativní intelekt, ale v odlišném schématu poznání, než má Avicenna. Neoplatonské schéma Avicenny zdůraznilo z původní předlohy spisu *De anima* pouze linii nasvícení danou efektivní kauzalitou: slunce (*causa prima*) – paprsek (*intellectus agens*) – barva (*intellectum*) – oko (*intellectus adeptus*). Komentátor pochopil důkladnou četbou *De anima*, že nemateriální intelekt v nás musí být nasvícen zepředu, od smyslově vnímaných věcí skrze akt individuální intencionality smyslů a intelektu. Způsob tohoto nasvícení skrze je kauzálně-formální, protože tak pracuje diafanum vzhledem ke světlu a k věcem. Smyslové poznání není dáno v nemateriální duši (zvířecí, lidské) materiálně. To je případ fyzikálně nasvíceného tělesa a také smyslového vněmu, který je dán tělesně v receptivním smyslovém orgánu. Diafanum přenese kauzalitu smyslově vnímaného světa do zvířecí nebo lidské duše, protože vzhledem k duši vystupuje v roli nemateriálního zprostředkovatele formální kauzality (*esse spirituale*). Proto smysly potřebují k poznání vnější reality zprostředkování skrze intencionalitu. Podobným způsobem se aktualizuje receptivní *intellectus possibilis* jako čistá schopnost duše, aby přijímala *species intelligibilis*. Pak teprve může aktivní intelekt jako další schopnost duše může vytvořit výsledný poznatek. Ten nasvěcuje již přijatou nemateriální formu danou v možném intelektu skrze smyslové poznání věcí. Aktualizace potenciálních poznávacích forem daných skrze recepci externích materiálních věcí umožňuje vznik inteligibilních obsahů v nemateriální duši. Smyslová představivost (*sensus* *communis*) a receptivní intelekt (*intellectus possibilis*) jsou dány podle *De anima* pouze v potenci a fungují v poznávacím subjektu jako diafanum skrze individuální výkon smyslové a inteligibilní intencionality. Poznávající duše díky potenciálnímu intelektu tvoří univerzální médium recepce smyslových forem a následně umožňuje jejich aktualizaci skrze individuální *intellectus agens*. Stejně tak je *perspicuum* dáno v původní možnosti recepce a mediace, která je na fyzikální úrovni aktualizována paprskem světla. Diafanum zachraňuje metafyzický dativ jako neviditelný fenomén tím, že přenáší reálnou věc danou už v minulostním modu do našeho poznání skrze akt mediatizované donace. Co je v mysli, to nemůže mít efektivní kauzalitu na úrovni prvních substancí, jak si to mylně myslí moderna. Donace věci v metafyzickém dativu se mění na donaci poznané formy, smyslové nebo inteligibilní. Poznání jde díky diafanum až k věci v realitě, ale poznaná forma existuje jen v naší mysli jako intencionální předmět (*species sensibilis*, *intelligibilis*). Intencionálně je nám zprostředkována smyslově či intelektuálně abstrahovaná forma, která je pouze formálně determinovaná bytím jedinečné existující substance. Adekvace vzhledem k věci je dána skrze intencionální akt smyslového vnímání, jejíž formální kauzalitu zprostředkovalo potenciální diafanum dané v poznávající osobě (*intellectus possibilis*). Na další rovině poznání jsou abstrahované formy dané v receptivním intelektu syntetizovány činným intelektem v procesu aktivního *intellectio*. Výsledkem aktivní syntézy je univerzální poznatek (*intellectum*) ve spekulativním intelektu. Vlastnosti reálné první substance jsou zprostředované v CMDA skrze dvojí diafanum dané skrze fyzikální prostor (*perspicuum*) a skrze dvojí subjektivní intencionalitu (*diaffonum*). Pak vidíme barevnou květinu, cítíme její vůni a můžeme tyto poznatky univerzálně predikovat v pojmu. Fundamentální *proportio* mezi realitou a intelektem se uskutečňuje v modu dvojí mediace diafanum skrze smysly a rozum. Svět k nám kauzálně přichází skrze smysly a my jej přijímáme skrze dvojí mediaci danou dvojím pohybem diafanum. Diafanum pro alexandrovce a karteziánce neexistuje, protože není subsistentní jsoucno ve smyslu *hoc aliquid*. Ale aristotelikové vědí, že díky jeho formálnímu a potenciálnímu charakteru je zajištěna možnost pravdivého poznání jak smyslů, tak intelektu. Formální kauzalita daná skrze diafanum od smyslů k receptivnímu intelektu je něco jiného než moderní *analogia entis,* která pracuje s generickým konceptem jsoucna. Neoplatonská temnota rozumu daná v aktu mystické či objektivní iluminace zrušila aristotelské *proportio*. Obranný mechanismus pod vlivem akademických Fúrií vytěsnil z myšlení moderny působení metafyzického dativu. Zapomenutí první substance a její reálné kauzality znemožnilo vidět jednotu první vědy založenou na pravdivém poznání reálného světa. Tuto novou formu aristotelské metafyziky po etablování skutečného aktu poznání v CMDA následně tematizují velké Averroesovy komentáře k Aristotelově *Fyzice*, *Metafyzice* a ke spisu *De caelo*. Významný faktor zakládající vznik objektivity je vázaný na rozdílný výklad diafanum ve falsafě. Objevení diafanum změnilo v modu dějinného *Ereignis* základní scénu metafyzického zjevování bytí jsoucna (*Lichtung*). Avicennova škola následovaná latinskou Toledskou překladatelskou školou neviděla roli diafanum. Averroes z něj ale udělal centrální bod výkladu nového typu intencionality a receptivního intelektu. Diafanum pro neoplatoniky a pro objektivisty neexistuje ani dnes. Podle Averroese z tohoto zásadního důvodu nemají modernisté ani *proportio* smyslů a intelektu, a tím ani pravdu jako výsledné *adaequatio* mezi smysly a rozumem. Vytěsnění diafanum zahájilo v západní metafyzice Heideggerem popsaný proces *Seinsvergessenheit*, který vedl k ustavení objektivity jako fundamentální slepoty k pravdě bytí první substance. Každý duševní akt je daný existenciálně skrze impozici od osoby jako reálné substance. Rodový význam intelektu v CMDA není stejný jako u Avicenny, protože logická supozice není metafyzická impozice. Oba filosofové se zásadně liší v tom, jak chápou fenomén zvaný „intelekt“, protože tím míní zásadně odlišnou věc. Identita intelektu jako univerzální druhé substance stojí v aristotelismu na ipseitě osoby jako aktuální první substance. Pojetí člověka v modu aristotelského a moderního humanismu nemůže být stejné, protože ilumináti nevidí svět stejným způsobem jako kritičtí myslitelé a nemají stejné pojetí pravdy.

Otázka nasvícení jsoucna v modu Heideggerovy *Vor-blickbahn* vytváří základní dělící linii mezi Avicennou a Averroesem. Porfyriovo zdvojení bytí v Jednom (kap. 1.3.1) spustilo proces objektivace. V první fázi mají dar objektivního vidění pouze nemnozí ilumináti typu Avicenny. Tento danajský dar díky mystickým direktivám přijímaným ve snu vytvořil novou sféru ontoteologického určení *tertium ens*. Avicennova metafyzika září v objektivní pravdě založené na výkladu jsoucna třetího druhu. Cenou bylo zničení klasické metafyziky. Vytěsnění aristotelské pravdy jako adekvace věci a intelektu způsobilo zatmění první substance (*Seinsvergessenheit*) ve falsafě a na latinském Západě. Avicennova metafyzická *obscurity* odsouzená Averroesem stojí na nasvícení jsoucna zezadu od kosmických inteligencí a hypostázovaných forem. Toto pochybení metafyziky dané zatměním první hylemorfické substance převezmou latinští avicennisté. Vznik aristotelské metafyziky a pravdy napojené na monoteismus se stal společným ekumenickým dílem bagdádského Domu moudrosti. Moudrost sjednocuje, protože moudří lidé hledají pravdu. Společný tragický osud myšlení islámského a latinského Západu určuje událost zatmění první substance (*Ereignis*). Božská komedie pod vedením Múz spočívá v tom, že myšlení Západu následovalo mytopoetickou a proto slepou cestu vítězného Avicenny. Pravdivé poznání reálného světa bránil Averroes. Paranoičtí tvůrci západní objektivity z něj udělali skrze obranný mechanismus *Verkehrung ins Gegenteil* mytopoetickou a démonickou *bête-noire* západní metafyziky. Po takovém sakrilegiu myšlení, už nešlo zadržet dějinné působení objektivity dané skrze perskou falsafu. Averroesova metafyzika se v epoše objektivity manifestuje ve figuře tzv. „averroismu“, tedy v modu Freudova obranného mechanismu *Verkehrung ins Gegenteil*. Vítězní modernisté objektivně vytěsnili Averroesovu metafyziku a uvalili na ni akademické *damnatio memoriae*. Subjekt, který tuto metafyziku Fúrií provozuje, se manifestuje jako západní intelektuální gnostik. Ten vznikl v prostředí syntetizujícího proudu islámské falsafy na přelomu v 10. a 11. století (Avicenna, Ibn Bája). Následně je tento subjekt západního intelektuála-ilumináta ustanoven na latinském Západě skrze neoplatonskou četbu *Etiky Nikomachovy* a skrze spory ukončené pařížským odsouzením v roce 1277. Tuto linii představují myslitelé ze školy tzv. „druhého averroismu“, které představí druhý díl výkladu objektivity. Descartes nakonec vytvoří postmoderní figuru ilumináta vytvářejícího nový objektivní výklad světa a matematické určení *tertium ens*. Postmoderna se vrátila zpět do neoplatonismu určeného analogickými vztahy Simplikia a do mytopoetiky dialogu *Timaios*. Vytěsněná figura aristotelského intelektuála je dána islámskými vykladači Aristotela, což byli myslitelé jako Ibn Ádí, Al-Ghazálí a Averroes. Tento proud najde scholastické pokračovatele ve škole tzv. „prvního averroismu“. Albert Veliký, Roger Bacon, Siger z Brabantu, Boethius z Dácie navázali na dědictví racionálního Averroese a kritizovali latinské avicennistické ilumináty ze školy druhého averroismu, kteří založili *via Modernorum*. Dnešní objektivní badatelé zařadili aristotelské intelektuály z Rue du Fouarre do dějinné formace moderních pokrokářů typu Avicenny a udělali z nich jednu univoční figuru latinského intelektuála (Libera 1991, 1994). Prvním kritikem moderních iluminátů byl Al-Ghazálí, který odmítl ontoteologii modernistů jako byl Avicenna. Pro vznik člověka na Západě bylo naprosto důležité, že v islámu převážila al-Ghazálího obhajoba boží nedeterminované volby (*irāda*) a lidské svobodné vůle (*ikhtiyār*) nad Avicennovou nutností. Avicennova osoba jako *tertium ens* navazovala na jeho logickou povahu moderní metafyziky. Algazel správně viděl, že komitační predikace Avicenny je ve skutečnosti emanační model neoplatonského myšlení. Antropomorfizace boha nutně vede k objektivní smrti boha skrze filosofickou sofistiku. Tento islámský myslitel sledoval vpád neoplatonské filosofie do teologie se stejným znepokojením jako první scholastičtí znalci Averroese, kteří nesouhlasili s modernistickou transformací filosofického a teologického paradigmatu na latinském Západě. Klíčovým protagonistou této školy prvního averroismu byl pařížský arcibiskup Guilielmus Alvernus jako *Algazel redivivus*. Al-Ghazálí vytvořil v díle *Tahāfut al-Falāsifah* seznam dvaceti zásadních omylů Avicenny. Omyly, které Al-Ghazálí přičítal avicennistům, se znovu objeví v novém kole gigantomachie v učení druhého averroismu. Šlo opravdu o zásadní témata: smrt boha ve filosofii, problematicky ustavená věčnost světa, odmítnutí boží reálné kauzality, monopsychická jednota intelektu, univerzální determinismus daný emanačně. Na Al-Ghazálího kritiku smrti boha v moderní filosofii tematicky navazovalo odsouzení 13 tezí promulgované 10. prosince 1270 pařížským biskupem Etiennem Tempierem. Na redakci 13 odsuzujících tezí měli ještě vliv představitelé prvního averroismu, což povrdilo prohlášení magistrů artistické fakulty z 1. dubna 1272. Ale klíčové odsouzení z roku 1277 už koncipovali představitelé druhého averroismu. Tato škola avicennistických modernistů porazila a zničila kritické myšlení prvního averroismu. Aristotelismus na filosofické fakultě v Rue du Fouarre následoval tragický osud bagdádského Domu moudrosti. Stejný spor proběhl ve falsafě o dvě století předtím, ale místo filosofických modernistů zvítězili islámští teologové a právníci. Právní školy založené na orálních tradicích Koránu zničily celou školu mutazilitů, tedy modernisty i aristoteliky. V islámu určeném orálními a písemnými tradicemi různorodých kultur islámu byla filosofie nahrazena kolektivní moudrostí příslušných kultur tvořících posvátné tradice a školy. Islámu pokračujícímu na své cestě už bez falsafy zbyla moudrost teologie, právní řád omezující zvůli politické moci, sociální spravedlnost a společenský řád vázaný na příslušné koránské tradice. Objektivní božský idol *Modernorum* sice vznikl v Avicennově filosofii, ale v dějinách islámu se nijak neprosadil kvůli mocenskému zničení celé falsafy. Islámský aristotelismus přešel po smrti Komentátora do epochální *léthe* a přestal působit v dějinách islámského myšlení jako účinná síla. Islámu zůstala moudrost tradice, islámských kultur a litera Koránu. Islám mocensky zachránil vědění o bohu před objektivní smrtí boha v moderně tím, že vylil dítě i s vaničkou a zrušil filosofickou tradici moudrosti, kterou na konci falsafy brilantně obhájil Averroes. Komentátor odmítl Algazelův paušální útok na falsafu, protože bůh filosofů je poznatelný jako *causa prima*. A jako první kauza tento bůh poznává přímo a efektivně celé stvoření. Proto bůh a člověk není esenciální mrtvolou, jako to měl modernistický Avicennna. Koránští dogmatičtí myslitelé a právníci v dalším století už nebyli schopni kritického rozlišování filosoficky vzdělaných učenců typu Al-Ghazálího. Proto byl Averroes vyhnán z učení islámských teologů a tím i ze škol šáríje. V islámu bůh moderny umřít nemohl, protože tato modla byla zásadně odmítnuta a pro jistotu byla zničena celá falsafa. V obou případech byla na poražené uvalena klatba dějinně působícího *damnatio memoriae* církevních interdiktů islámu a křesťanství. Koránští učenci uvalili na Komentátorovy spisy první formu *damnatio memoriae* už v epoše falsafy. Po nich totéž provedli latinští modernisté osvíceni světlem neoplatonské metafyziky, kteří odmítli Averroesův aristotelský racionalismus a jednotné pojetí osoby. První modernisté pokračovali na latinském Západě v destrukci aristotelské větve falsafy tím, že z Aristotela a z Averrose udělali heretiky.

Po recepci Averroese na latinském Západě se rozběhlo další kolo zápasu o pravdivou podobu metafyziky, kterému předsedal Alvernus, pařížský biskup a kancléř Pařížské univerzity. Latinští modernisté přijali systém avicennovské komitace a spojili jej s ontoteologickým scénářem metafyziky. Bonaventura vytvořil novou podobu avicennovské křesťanské metafyziky navázanou na aristotelismus. Podobný výklad, ale v duchu neoplatonské emanace, zavedl před aristotelským Avicennou do západní scholastiky neoplatonik Jan Scotus Eurigena (kap. 1.3.1). Simulákrum objektivního boha a světa prosperovalo v západní metafyzice až do Nietzscheho filosofování kladivem. Ontoteologie vybudovaná na aristotelské verzi avicennismu se stala filosofickou antropologií *par excellence*, protože vytvořila ke svému obrazu jak polidštělého boha, tak i svět pojatý objektivně z boží psychologické perspektivy. Descartovy *Meditationes de prima* *philosophia* postaví do zakládající osmyslňující role činný lidský subjekt, který se stal pilným agentem západní civilizace. V dokonaném metafyzickém nihilismu byla smrt boha *Modernorum* dějinně nutná a nevyhnutelná, což exaktně dokázal výše uvedený Leibniz. Postmoderna nechala agonizujícího boha moderny technokraticky promýšlet už jen svět nejlépe produktivně a racionálně možný (Leibniz), který instrumentální kalkul této modly logicky nutně a matematicky správně připravuje před aktuálním stvořením světa. Filosofie ztratila autonomii v mystickém synkretismu Jamblicha, v neoplatonismu východního křesťanství, synkretistické falsafy a pozdější objektivity Scota, Descarta a Leibnize. Spor těchto postmoderních metafyziků změnil základní perspektivu vidění jsoucna na metafyzický nihilismus. Avicenna zahájil cestu myšlení k jedné objektivní pravdě a jeho ontoteologické pojetí metafyziky dalo základy moderní objektivitě. Dějinné působení *Seinsvergessenheit* nastolené po zániku falsafy a následnou deformací Averroesovy filosofie způsobí bloudění metafyzického rozumu (*Irre*) ve sporech vrcholné scholastiky. Islámská civilizace se této gigantomachie odmítla zúčastnit tím, že optovala pro moudrost teologie a práva. Smrt boha se pro velkou část Západu odložila na neurčito tím, že kmeny a civilizace konvertovaly k islámu a mocensky dobyly rozpadlé východní *Imperium Romanum* po zaniklé antice. Interní kruciáta islámských teologů proti filosofickým školám zabránila nihilistické smrti boha *Modernorum*, kterou s úspěchem dokonal latinský Západ. Z podstaty výše uvedeného metafyzického *Ereignis* je jasné, že další událost nikoliv dějinného, ale historického setkání muslimského Východu a křesťanského Západu se nekonala ve studovně již zaniklého bagdádského Domu moudrosti, ale na bitevním poli křížových výprav od 11. do 13. století. Tyto středověké kruciáty dnes pokračují hybridními válkami a terorem na Blízkém východě, v nichž se ilumináti nihilistického Západu spojili s ilumináty postmoderních wahabitských despocií. Pro múzickou moudrost je to jen zdánlivý paradox, protože myšlení obou skupin ovládají iracionální pohyně Pomsty. V řinčení zbraní mlčí Múzy. Pak mluví k hlupákům jen skrze mytopoetiku manických Fúrií, které z objektivně neexistujícího podsvětí řídí letální provoz dnešního metafyzického nihilismu.

### Použité zkratky

**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*. Dílo *Dialogus* citujeme podle kritické edice *Auctores Britannici Medii Aevi* průběžně vydávané v digitální formě (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* podle prvního vydání 1781 (Berlin: Akademieausgabe, 1904, Band IV.) citováno pod značkou „A“. Druhé vydání 1787 (Berlin: Akademieausgabe, 1911, Band III) je citováno pod značkou „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** *Hermeneutika objektivity I–III*. V textu je citován příslušný díl a kapitola.

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

**RRP** Edice *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

Citováno je dílo (popř. svazek díla a kvestie), stránka, řádka kritického vydání, které je uvedeno v bibliografii.

**Aischylos**

*Agamemnon* 178 49

*Eumenidae* 377‒80 50

*Eumenidae* 690–1 51

**Alexander Afrodisias**

*De anima liber cum Mantissa* 88.23‒24 255

*De anima liber cum Mantissa* 107.15‒20 186

*De anima liber cum Mantissa* 107.17 186

*De anima liber cum Mantissa* 110.4 198

*De anima liber cum Mantissa* 111.32 190

*De anima liber cum Mantissa* 111.32‒36 190

*De anima liber cum Mantissa* 111.34 190

*De anima liber cum Mantissa* 88‒89 185

*Alex.* *in Met*. 671.12‒13 347

*Alex.* *in Met*. 671.13 348

*Alex.* *in Met*. 671.15 348

*Alex.* *in Met*. 671.16 348

*De anima liber cum Mantissa* 107.15‒20 387

*De anima liber cum Mantissa* 84.25 263

**Al-Fárábí**

*De intellectu* 117.86–87 188

*De intellectu* 117.87–88 188

*De intellectu* 118.110–12 188

*De intellectu* 119.135–140 201

*De intellectu* 119.144–148 202

*De intellectu* 119.150–153 203

*De intellectu* 119.155–159 204

*De intellectu* 120.185–87 229

*De intellectu* 120.189‒92 226

*De intellectu* 121.207–214 207

*De intellectu* 122.257–66 194

*De intellectu* 123.300–310 215

*De intellectu* 124.326–330 200

*De intellectu* 68.4–7 187

*De intellectu* 74.22‒30 192

*De ortu* *scientiarum* 21.15–17 179

*De ortu* *scientiarum* 23.33 180

*Der Musterstaat von Al-Fārābī* 92 209, 213

*Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister* 57.26–28 236

*Die Antworten Alfārābī's auf einzelne vorgelegte Fragen* 146.23–147.6 177

*Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles* 46.12–17 233

*Die Hauptfragen von Abu Naṣr Alfārābī* 96.16–21 233

*Kitāb al-Ḥurūf* 116.5 181

*Kitāb al-Ḥurūf* 116.7 181

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 56.1–14 234

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 56.23–25 235

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 57.3–9 235

*The philosophy of Plato and Aristotle* 130.23–35 178

**Al-Ghazálí**

*Tahāfut al-Falāsifah* 130 301

*Tahāfut al-Falāsifah* 28 302

*Tahāfut al-Falāsifah* 64 302

*Tahāfut al-Falāsifah* 80 301

**Ammonius**

*Amonii in Cat*. 86.11‒12 145

*Amonii in Cat*. 86.21‒22 145

**Aristoteles**

*Anal. Post*. 100a10‒11 89

*Anal. Post*. 100b11–12 205

*Anal. Post*. 71b9‒12 89

*Anal. Post*. 85a31 39

*Anal. Post*. 88b37 263

*Anal. Post*. 89b10‒11 263

*Anal. Post*. 90a1 191

Anal. Post. 93a26–27 359

*Anal. Prior*. 24b27 89

*Anal. prior.* 402b7‒8 182

*Cat*. 10b21 83

*Cat*. 10ba19 83

*Cat*. 11a38 82

*Cat.* 11b13 141

*Cat*. 1a12 144, 364

*Cat*. 1a20‒b9 83

*Cat*. 1a21 83, 84

*Cat*. 1b11‒12 89

*Cat*. 1b4 84

*Cat.* 2a11 108

*Cat*. 2a11–12 95, 131

*Cat*. 2a11‒12 84, 109

*Cat*. 2a11–16 177, 182, 204, 241, 337, 353, 361, 375, 413

*Cat*. 2a14 131

*Cat.* 2a14–15 96, 116, 134, 178, 363

*Cat*. 2a14‒15 89

*Cat*. 2a14‒16 85, 88, 105, 112, 353

*Cat*. 2a15–16 86, 134, 183, 404, 413, 420

*Cat.* 2a3 141

*Cat*. 2b11‒13 83

*Cat*. 2b20 90, 97, 178

*Cat*. 2b25 90

*Cat*. 2b5 84

*Cat*. 2b5‒6 84

*Cat.* 2b7–8 130, 413, 430

*Cat*. 2b7‒8 85

*Cat*. 2b8 95

*Cat*. 3a37 83

*Cat*. 9a28 144

*Cat*. 9a32–33 145

*Cat*. 9a33 145

*Cat*. 9b2‒3 145

*De anima* 411a8 398

*De anima* 412a6 82

*De anima* 413b19‒23 464

*De anima* 413b23‒24 464

*De anima* 413b24‒27 416

*De anima* 417a1‒2 376

*De anima* 417a14 256

*De anima* 417a3‒7 254, 255

*De anima* 418a29 450

*De anima* 418a30 450

*De anima* 418a31‒b1 441

*De anima* 418ab1 440

*De anima* 418b1 442

*De anima* 429a14‒18 377

*De anima* 429a18 377

*De anima* 430a1–2 263

*De anima* 430a14 197

*De anima* 430a14–15 413, 414, 417, 427, 429

*De anima* 430a14‒15 192, 254, 378, 391

*De anima* 430a14–17 192

De anima 430a16–17 193

*De anima* 430a20 432

*De anima* 430a20–25 428, 430

*De anima* 430a21 429, 430, 431

*De anima* 430a22 431

*De anima* 430a24 342

*De anima* 431b20‒21 401

*De anima* 431b21 189, 254, 255, 256, 266, 267, 276, 378

*De anima* III.4‒8 187

*De gen. et corr*. 319b3 164

*De gen. et corr*. 320b23 159

*De generatione animalium* 736b12 363

*De Int.* 16a3–8 149

*De Interpretatione* 16a3–8 93

E.N. 1096b27–28 125

E.N. 1107a1 306

E.N. 1177b33‒34 198

Gen. anim. 768b5‒1 104

*Met.* 1003a33 85

*Met*. 1005b14–16 205

*Met*. 1006a3–5 32

*Met*. 1006a6 73, 359, 376, 407

*Met*. 1006a7–11 356

*Met*. 1011b26‒29 92

*Met*. 1011b27 151

*Met*. 1017a23 109

*Met*. 1022a25 150

*Met*. 1022b4 146

*Met*. 1022b4‒5 142

*Met*. 1022b4‒6 141, 142

*Met*. 1022b6 142

*Met*. 1026a27‒32 362

*Met*. 1026a33 336

*Met*. 1026a33‒35 236

*Met*. 1026a33–b2 181, 225, 336

*Met*. 1026b25–27 336

*Met*. 1026b30–31 336, 338

*Met*. 1026b34 337

*Met*. 1027b30–31 361

*Met.* 1028b34 83

*Met*. 1029a18–19 158

*Met.* 1031a12–13 84

*Met.* 1033a33‒34 348

*Met*. 1044a1–2 128

*Met*. 1053b18‒20 92

*Met*. 1069a18–1072b16 347

*Met*. 1069a34 128

*Met*. 1070a4 348

*Met*. 1070b2‒7 85

*Met*. 1071b4 128

*Met*. 1072a12‒13 42

*Met*. 1073b2 45

*Met*. 1076b13‒16 91

*Met*. 1077b1‒2 91

*Met*. 998b22‒23 91

*Met*.1003a33 114

*Phys*. 193a3 286

*Phys*. 193a3‒6 286

*Phys*. 200b33–34 154

*Phys*. 209b6–7 161

*Phys*. 209b6‒7 159

*Phys*. 209b8 158

*Phys*. 209b9 158

*Phys*. 219a24–25 154

*Phys*. 219a27‒28 155

*Phys*. 219a33‒34 155

*Phys*. 219b1 155

*Refut. Soph*. 165a6 83

*Top*. 144b10–11 91

**Antoine Arnauld**

*Des vraies et de fausses ideés* 46‒47 447

**Averroes**

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 109.417 337

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 110.423 338

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 24.14 367

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 39.77 349

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 59.205 355

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 77.270 367

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 82.287 363

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 89.321–90.323 364

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 90.324 364

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 90.326 365

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 92.328 366

CMDA 118.77‒79 398

CMDA 12.21–26 368

CMDA 120.41‒44 399

CMDA 123.25–32 409

CMDA 210.29‒37 376

CMDA 225.44–50 389

CMDA 225.53–55 388

CMDA 232.45–49 442

CMDA 232.68–233.74 443

CMDA 243.47‒54 451

CMDA 277.27–33 444

CMDA 317.17‒20 384, 449

CMDA 317.32‒35 384

CMDA 382.26–30 377

CMDA 392.152–53 382

CMDA 394.217–19 386

CMDA 396.282–83 379

CMDA 398.340–43 383

CMDA 401.424‒402.431 402

CMDA 404.501‒503 405

CMDA 404.507–12 388

CMDA 405.528–33 411

CMDA 405.528–533 424

CMDA 406.575‒407.581 403

CMDA 406–409 382

CMDA 407.594–600 420

CMDA 408.610–15 422

CMDA 409.654–62 416

CMDA 411.693–702 452

CMDA 415.62‒68 390, 419

CMDA 422.47–50 383

CMDA 430.50–54 384

CMDA 433.149‒53 343

CMDA 436.8–13 429

CMDA 437.18–438.24 414

CMDA 439.71–76 396

CMDA 440.96‒98 105

CMDA 443.1–8 430

CMDA 444.13–18 425

CMDA 446.93–447.97 426

CMDA 447.106–13 427

CMDA 447.121–23 433

CMDA 448.134–139 429

CMDA 449.158 429

CMDA 470.42–48 469

CMDA 484.128–134 393

CMDA 484.138–42 383

CMDA 496.481‒87 380

CMDA 499.559–66 462

CMDA 501.640–502.649 437

*Comm. Magnum in Met.* 1423 358, 359

*Comm. Magnum in Met.* 1423–24 354

*Comm. Magnum in Met.* 1424 355, 357

*Comm. Magnum in Met.* 1426 358

*Comm. Magnum in Met.* 1436 349

*Comm. Magnum in Met.* 1521 348

*Comm. magnum in Met.* 1543 368

*Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis* 2.2.20 353

*De substantia orbis* 62 365

*De substantia orbis* 63 365

*In Aristot. Metaph.* IV.67 B 351

*In Aristot. Metaph.* VI, 151 H 361

*In Aristot. Metaph*. VII.153 H 353

*Tahafut al-tahafut* 241 345

**Avicenna**

*Kitāb al Najāt* 34.13‒22 268

*Kitāb al Najāt* 53.26‒32 256

*Kitāb al-Nağāt* 333.2‒5 264

*Kitáb al-Šifá* 1.213–219 276

*Liber de anima* 127.36–39 258

*Liber de anima* 127.39–47 259

*Liber de anima* 127.41 269

*Liber de anima* 127.48–50 262

*Liber de anima* 129.82‒130.90 279

*Liber de anima* 134.45–49 304

*Liber de anima* 153.10‒18 267

*Liber de anima* 184.6–10 279

*Liber de anima* 29.60–63 274

*Liber de anima* 4.60–64 317

*Liber de anima* 93.60 270

*Liber de anima* 99.82–84 309

*Liber de philosophia prima* 12.37‒39 292

*Liber de philosophia prima* 149.44–50 270

*Liber de philosophia prima* 15.86–16.91 315

*Liber de philosophia prima* 2.27‒28 313

*Liber de philosophia prima* 20.74‒76 300

*Liber de philosophia prima* 228.29–36 277

*Liber de philosophia prima* 231.74–81 295

*Liber de philosophia prima* 234.42–44 293

*Liber de philosophia prima* 234.58–60 285

*Liber de philosophia prima* 239.71 296

*Liber de philosophia prima* 264.46 296

*Liber de philosophia prima* 264.47 296

*Liber de philosophia prima* 34.55‒35.59 282

*Liber de philosophia prima* 35.62–68 284

*Liber de philosophia prima* 36.78‒83 289

*Liber de philosophia prima* 37.95 311

*Liber de philosophia prima* 423.81–85 262

*Liber de philosophia prima* 478.73–78 318

*Liber de philosophia prima* 481.50–51 318

*Liber de philosophia prima* 51.83–88 331

*Liber de philosophia prima* 511.79–83 323

*Liber de philosophia prima* 55.58‒56.69 298

*Liber de philosophia prima* 55.64‒56.66 300

*Liber de philosophia prima* 70.14–71.18 310

*Liber de philosophia prima* 71.30‒33 313

*Liber de philosophia prima* 72.47‒48 312

*Liber primus Naturalium* 66.29‒35 286

*Quaestiones Naturales* 53.18‒21 276

**Boethius**

*In Porph. Isag.* 2.16 98, 108, 109, 169

**Damascius**

*In Phil.* 105.1–6 124

**René Descartes**

*La Dioptrique* 6.85.24‒27 446

*Principia philosophiae* 7.22.3‒9 273

**Dexippus**

*Dexip.* *in Cat.* 40.14 127

*Dexip.* *in Cat.* 40.14–18 127

*Dexip.* *in Cat.* 40.15–16 127

*Dexip.* *in Cat.* 40.17–18 128

*Dexip.* *in Cat.* 42.20 129

**Elias**

*Eliae in Isag*. 71.2‒3 223

**Euripides**

*Bacchae* 470 62

**Filoponus**

*De aeter*. 424.10 164

*De aeter*. 424.10–11 164

*De aeter*. 424.9 164

*De aeter*. 424.9–11 164

*Phil. in De gen. et corr.* 63.11 165

*Philoponi in Cat*. 149.19 145

*Philoponi in Cat*. 149.20 145

**Sigmund Freud**

GW 10, 219 79

**Gundissalinus**

*In De anima* 42.14–15 274

**Martin Heidegger**

GA 11, 48 60

GA 12, 115 19

GA 14, 80 54

GA 14, 82 54

GA 14, 88 56

GA 14,84 54

GA 40, 125 17

GA 5, 337 56, 68

GA 5, 338 68

GA 5, 368 61

GA 59, 60–89 15

GA 6.1, 177−178 35

GA 63, 80 16

GA 65, 64 63

GA 65, 71 66

GA 7, 141 251

GA 7, 183 65

GA 79, 32 69

GA 9, 196‒97 68

GA 9, 218 31

GA 9, 225 34

GA 9, 230 30

GA 9, 231 34

GA 9, 323‒24 231

GA 9, 330 67

SZ 133 53

SZ 149 17

SZ 170 53

SZ 27 16

SZ 7 458

SZ 75 16

**Hérakleitos z Efezu**

B 49 15

B 93 55

**Herodotos**

*Hist*. 1.53.13 472

*Hist*. 1.55.6 472

*Hist*. 7.141.17 472

**Hesiod**

*Theogonie* 27‒28 23

**Homér**

*Ilias* 1.70 21, 45, 52, 63, 64, 172, 473

*Odys.* 18.264 6

**Edmund Husserl**

*Krisis der europäischen Wissenschaften* 151.5‒11 467

**Ibn Ádí**

*Défense de la Trinité contre Al-Kindi* 118–28 244

*On the Four Scientific Questions 90 286*

*On the Four Scientific Questions 92 242*

*On the Four Scientific Questions 95 241*

*On the Four Scientific Questions 96 246*

*Traité 1.18‒19 243*

*Traité 1.20 244*

*Traité* 1.22 244

*Traité* 3.33 237

*Traité* 6.75 248

*Traité* 6.80 241

*Traité* 7.89–91 245

**Immanuel Kant**

KdRV B 176 457

KdRV B 308‒310 438

KdU 179 12

KdU 189 13

KrV, B 72 331

**Gottfried Wilhelm Leibniz**

*De rerum originatione radicali* 661 479

**Liber de causis**

*Liber de causis* 4.49 121

**John Locke**

*An Essay Concerning Human Understanding* 177 447

**Agostino Nifo**

*De Intellectu* 437.1–10 446

**Friedrich Nietzsche**

KSA 1, 269 46

KSA 13, 373 4

KSA 6, 80 37

**William Ockham**

*In I Sent*. 234.1‒3 352

**Parmenides**

B 1.53 57, 74

B 3 22

B 6.8 21, 52, 316

B 6.5 26

B 6.9 26

**Platon**

*Apol*. 20e5‒21a8 25

*Apol*. 40c3–4 50

*Hippias maior* 287d3 41

*Parm.* 142a 120

*Parm*. 143a 115

*Parm*. 156d3 115, 233

*Parm*. 156d5–e1 115

*Rep*. 506d8-e1 42

*Rep*. 508e1‒3 29

*Rep*. 509b9 235, 315

*Rep*. 514a2−517a7 28

*Rep*. 515c2 28

*Rep*. 515d4 28

*Rep*. 515d6‒7 28

*Rep*. 517c3‒4 29

*Rep.* 596b7−8 35

*Soph*. 246a4–5 7

*Soph*. 254a–259c 115

*Soph.* 254d 81

*Theait*. 176b1‒2 198

*Theait*. 191d7‒9 379

*Tim*. 31a3–4 154

*Tim*. 36b7 157

*Tim*. 48e–53c 379

*Tim*. 50c7 155

*Tim*. 50d1 156

**Plotinos**

*Enn*. 2.4.12.36–37 161

*Enn.* 5.5.7.1 118

*Enn.* 5.5.7.4 118, 244

*Enn.* 5.5.7.5 118, 249

*Enn*. 6.1.6.20‒21 116

*Enn*. 6.1–3 81, 123

*Enn.* 6.2.12.12 81

*Enn*. 6.2.12.13–14 94

*Enn.* 6.2.15.13‒14 81

*Enn.* 6.2.15.18 81

*Enn*. 6.2.21.24–59 94

*Enn.* 6.3.5.1‒2 82

*Enn.* 6.3.5.2‒3 82

*Enn.* 6.3.5.3‒4 82

*Enn.* 6.3.8.32 82

*Enn.* 6.7.17.41–42 115

**Plutarchos**

*De facie in orbe lunae* 923A3‒4 167

**Porfyrius**

*Isag*. 1.10–14 122

*Isag*. 13.23–19.3 94

*Isag*. 7.27‒8.3 98, 104, 108

*Porph. in Cat.* 90.19–20 94

*Porph. in Cat.* 90.25–26 96

*Porph. in Cat.* 90.30–90.1 96

*Porph. in Cat.* 90.31 96, 107, 475

*Porph. in Cat.* 90.31–33 108

*Porph. in Cat.* 90.32–33 96

*Porph. in Cat.* 90.32‒33 107

*Porph. in Cat.* 91.3–4 112

*Porph*. *in Cat*. 95.19–20 146

*Porph. in Parm.* 12.19‒30 116

*Porph. in Parm.* 12.25‒26 169

*Porph. in Parm.* 12.25‒33 117

*Porph. in Parm.* 12.26 119

*Porph. in Parm.* 12.31 116

*Porph. in Parm.* 12.32 115, 119

*Porph. in Parm.* 12.32‒33 115

*Porph. in Parm*. 12.33 119

**Proklus**

*Procl. in* *Parm*. 981.12‒13 121

*Procl. in* *Parm*. 981.5‒27 120

*Procl. in* *Parm*. 981.8‒9 120

*Procl. in* *Parm*. 981.9‒11 121

*Procl. in Tim.* 130.24 268

*Procl*. *in Tim*. 257.8–9 132

*Procl*. *in Tim*. 257.9–11 132

*Sent*. 36.16–17 115

**Simplikius**

*Simpl*. *in Cat*. 116.25–26 126

*Simpl. in Cat.* 12.18‒25 138

*Simpl*. *in Cat*. 12.23 147

*Simpl*. *in Cat*. 13.4‒5 148

*Simpl*. *in Cat*. 13.5‒6 148

*Simpl. in Cat*. 163.31 141

*Simpl.* *in Cat*. 164.10 143

*Simpl. in Cat.* 164.13‒21 141

*Simpl.* *in Cat*. 164.15 141

*Simpl.* *in Cat*. 164.16 143

*Simpl.* *in Cat*. 164.19‒20 142

*Simpl.* *in Cat*. 164.20 142

*Simpl.* *in Cat*. 164.21 143

*Simpl.* *in Cat*. 164.9 143

*Simpl*. *in Cat*. 2.13 127

*Simpl. in Cat*. 350.22 157

*Simpl. in Cat*. 351.13 157

*Simpl. in Cat*. 351.14 158

*Simpl. in Cat.* 351.3 158

*Simpl. in Cat*. 351.8‒9 158

*Simpl. in Cat*. 61.10 140

*Simpl. in Cat*. 61.9 140

*Simpl.* *in Cat*. 73.20 135

*Simpl*. *in Cat*. 73.21‒23 148

*Simpl.* *in Cat*. 73.25 135

*Simpl.* *in Cat*. 85.11 135

*Simpl.* *in Cat*. 85.11−12 135

*Simpl.* *in Cat*. 85.12–13 133

*Simpl.* *in Parm*. fr. 5.36 126

*Simpl. in Phys*. 227.30 155

*Simpl. in Phys*. 230.23 161

*Simpl. in Phys*. 230.25‒26 161

*Simpl. in Phys*. 537.10 161

*Simpl. in Phys*. 537.10–11 160

*Simpl. in Phys*. 537.12–13 161

*Simpl. in Phys*. 623.16 166

*Simpl. in Phys*. 623.17 166

*Simpl. in Phys*. 623.18 162

*Simpl. in Phys*. 623.18‒19 162

*Simpl. in Phys*. 623.19‒20 162

*Simpl. in Phys*. 623.20 162

*Simpl.in Cat*. 61.9‒11 140

**Starý zákon**

*Exodus* 33:18–33 63

*Gn* 28:12–18 323

**Themistius**

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 103.30–31 379

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 103.32 380

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒15 381

**Theologia Aristotelis**

*Theologia Aristotelis* 161 330

*Theologia Aristotelis* 18 244

### Jmenný a věcný rejstřík

A

*a/létheia* 19, 36, 57, 67, 72, 78, 169, 193, 221, 238, 251, 283, 327, 399, 460, 461, 470

abstrakce

Al-Fárábí 201, 209, 210, 220

Averroes 389, 431

Avicenna 260, 267, 280

matematická 235, 365

Abú Bišr Mattá 347

Abu Hanifa 326

*actus essendi* 118, 364, 402, 409

*ad mentem Averrois* 467

Aischylos, viz *Index locorum*

Akvinský, T. 358

Albert Veliký 371

Alexander Afrodisias,

Alexander Afrodisias viz *Index locorum,* 131, 132, 136, 147, 170, 185, 189, 217, 254, 347, 348, 349, 357, 361, 363, 367, 384, 393, 398, 408, 411, 417. 424, 480

alexandrovci 266, 343, 374, 388, 398, 408, 423, 424, 432, 438, 459, 467, 469, 487

Al-Fárábí, viz *Index locorum*

Al-Ghazálí viz *Index locorum,* 177, 214, 244, 293, 323, 326, 334, 345, 360, 367, 488, 489, 490

*aliud esse* 219, 252

Al-Fárábí 306

Avicenna 259, 284, 293, 295

Alkibiádés 33

Al-Kindí 176, 244, 286, 309, 330, 449, 475

*al-muʿtazilah* 327

amfibolia 223, 309

Ammonius, viz *Index locorum*

*analogia entis* 125, 334, 366, 484

analogie

Jamblichos 125, 126

matematická 166

Andronikos z Rhodu 356

*Anfang* 168, 231

*Anfang/Beginn* 35, 63, 354

Anselm z Canterbury 151

antropocén 174, 438

*apaideusía* 73, 106, 376

Apaté 68

apodiktické zkoumání 362

*Arbor Porphyriana* 88, 97, 104, 105, 297, 420

Archytás 27, 140, 157, 167

Aristofanes 26

Aristoteles, viz *Index locorum*

Arnauld, A. viz *Index locorum,* 446, 447, 449, 470

Arnauld, A.

*Aufhebung* 131, 267

Avendauth 274

Averroes, viz *Index locorum*

averroismus

latinský 344

*Moderni* 221, 343, 344, 371, 374

Avicebron 165

Avicenna, viz *Index locorum*

B

Bacon, R. 371

*Bajt al-Hikma* 216, 241, 250, 328, 478

*Beginn* 168

Berkeley, G. 481

*bête-machine* 400, 467

*Bezugssinn* 15, 183, 360

*Big* *Bang* 63

*Bildung* 31

Blund, J. 192, 196, 226, 230, 324, 328, 467

Boethius, viz *Index locorum*

Boethius z Dácie 488

Boethius, Anicius 170

Bonaventura 481

*Book of Divinity* 182

boží muž 167

Boží Trojice 243, 244, 245, 247, 248, 279, 317, 330

božská komedie 68, 167, 174

*Brain in a Vat* 265

Broglie, L.-V. 441

C, Č

Carnap, R. 3

*Cargo cult* 520

*causa prima* 253, 258, 314, 326, 483

*circulus vitiosus* 10, 18, 288, 303

*cloud computing* 479

*cogito* 146, 264, 271, 321

*cogito* *ergo sum* 272

*coincidentia oppositorum* 126

*collectio* 262

*conceptus simpliciter simplex* 283

*coniunctio* 288

Averroes 395

Avicenna 217, 323, 341

*copulatio* 395, 397, 400, 406, 408, 427, 468, 486

*creatio ex nihilo* 96, 105, 139, 171, 183, 249, 288, 295, 310, 318, 320, 321, 324, 332, 421, 477

čas

Jamblichos 157, 162

objektivní 334

Simplikius 157

D

dalā'il 359, 480

Damascius,viz *Index locorum*

*damnatio memoriae* 328, 345, 375, 422, 426, 488, 490

Dante, A. 213, 418, 419, 423, 436

*das andenkende Denken* 65

*dativus archegeticus* 19, 20, 67, 473, 474

*dativus metaphysicus* 39, 40, 42, 56, 82, 83, 86, 92, 105, 109, 122, 123, 135, 138, 149, 160, 197, 204, 251, 261, 281, 284, 288, 302, 311, 316, 350, 355, 356, 364, 370, 373, 374, 376, 380, 389, 390, 395, 430, 436, 448, 460, 474, 480, 484

*dativus obiectivus* 20, 102, 138, 209, 278, 414, 456

*dativus possessivus* 102, 278

*dativus principalis* 20, 36, 40, 44, 52, 63, 64, 474

*Dator formarum* 308, 375, 476

*Dator formarum* 232, 274, 287, 295, 304, 308, 321, 334, 394

David z Dinantu 397

Dawud al-Zahiri 326

*décision ontologique* 339, 482

dějinnost 8, 9, 10, 14, 15, 36, 50, 53, 55, 63, 67, 213, 327, 344, 473, 480

dekret artistů 1272 489

Delfy 472, 473

demiurg 33, 34, 35, 119, 124, 159, 163, 166, 169, 300, 303

*demonstratio*

Averroes 423, 482

Avicenna 268

*denudatio* 201, 206, 208, 209, 212, 220, 229, 237, 256, 260, 261, 263, 264, 272, 280, 299, 306, 419

derivace 310

Descartes, R. viz *Index locorum*, 13, 172, 212, 217, 259, 273, 275, 289, 292, 297, 409, 446, 447, 467

*destructio primis* 84, 105, 160, 220, 242, 421

*deus otiosus* 46, 329

*dévalorisation de l'Alétheia* 23

Dexippus,viz *Index locorum*

diafanum

Al-Fárábí 191, 192, 194, 196, 255

Averroes 265, 375, 440, 453, 484

Blund 196

Descartes 446, 449

dvojí funkce 443, 444, 455, 468

Heidegger 458

moderna 468

Nifo 446

Toledská škola 195

trojí mediace 441

diakosmos 124, 125, 146, 154, 156, 171, 221, 282, 309, 321, 444, 448

dialog *Timaios* 34, 124, 132, 147, 152, 155, 193, 202, 487

Dilthey, W. 2

druhá intence 187, 198, 229, 247, 390

druhý averroismus 170, 174, 401

dualismus

Avicenna 268

Descartes 273

E

Einstein, A. 441

*Ek-sistenz* 231

Elias, viz *Index locorum*

emanace 119, 124, 179, 260, 271, 317, 324, 329, 330

*ens diminutum* 248, 288, 319, 419

*ens inquantum ens* 229, 234, 293, 301, 320, 332, 334, 338, 347, 351, 355, 356, 361, 368, 370, 396, 474, 476

substance *qua* substance 354, 355, 356, 362

*ens rationis* 218, 251, 482

*ens ratum* 314

*Entfremdung* 139

*epistémé* 2, 356

*epoché* 32, 58, 139, 169, 301, 472

*equinitas tantum* 229, 308, 333

*Ereignis* 28, 57, 63, 65, 196, 231, 238, 266, 371, 440, 487

Erínye 49, 50, 114, 122, 123, 136, 150, 171, 196, 375, 407

*Es gibt* 61

esence

falsafa 243, 279, 293, 317, 331

Ibn Ádí 245

neoplatonimus 121, 150

*esse ad* 245, 334

Avicenna 308, 330

Ibn Ádí 294, 330

Simplikius 146, 246

*esse aliud* 282

*esse diminutum* 103, 247, 280, 284, 288, 333, 351, 419, 477

*esse ratum* 103

*esse tantum* 296

Eurigena, Scotus 150

Euripides, viz *Index locorum*

evidence 283, 288, 297

*exsistere* 247, 274, 284, 445

Proklus 121

Rufus 232

F

*factum* 35

fenomenologie 16, 171, 458

Feyerabend, P. K. 3

Filip Kancléř 318

Filoponus, viz *Index locorum*

finanční deriváty 438, 471

*fiṭra* 268

*fiṭra mushtarika* 213, 412

*formale Anzeige* 455

Foucault, M. 2

Frankfurtská škola 479

Freud, S., viz *Index locorum*

Fúrie 354

G

Gadamer, H.-G. 8

Gauthier, A. R. 344

*Gehaltsinn* 15

*Ge-Stell* 68, 71, 138, 289, 301, 303, 308, 379, 435, 461, 477, 478

Gilson, E. 212, 261, 264

Gödel, K. 6

*Grund* 372

*Gründung* 291

Gundissalinus viz *Index locorum,* 194, 274

H, Ch

habitus 118, 141, 143

*habitus innatus* 146

*ḥadīth* 327, 328

*harmonie préétablie* 318, 325

Hegel, G. W. 171

Heidegger, M., viz *Index locorum*

henologie 115, 125, 152, 154, 171, 182

Hérakleitos z Efezu, viz *Index locorum*

hermeneutická triáda 81, 173, 344, 306

hermeneutické *Wie*

Al-Fárábí 187, 220

Averroes 397, 437

Avicenna 266

Heidegger 16, 48

neoplatonismus 122, 172

hermeneutika

archaická 6, 47, 221

archeologie 72

*Dasein* 15, 53

*Da-sein* 67

fakticity 15, 458

kritická 6

Hérodotos, viz *Index locorum*

Hesiod, viz *Index locorum*

*hístor* 21

Hobbes, T. 467

*hoc aliquid*

Averroes 387

Avicenna 256, 274, 307, 377, 383, 410, 417

intelekt 434

Themistius 411

*hoc esse tantum* 313, 385

Homér, viz *Index locorum*

*homo* *ipse intelligit* 383

*homo sapiens* 474

homonymie 91, 128, 144, 223, 338, 366

humanismus 410, 419, 423, 436

Al-Fárábí 217, 387

Averroes 403

Heidegger 458

Heideggger 67

*humanitas*

Averroes 418

Avicenna 280, 295, 296, 419

Husserl, E., viz *Index locorum,* 2, 217, 289, 292, 297, 466

*hýbris* 50, 117, 170

*hypodoché* 155, 193, 312, 379

chiméra 311

I

Ibn Bája 341, 342, 374, 378, 386, 393

Ibn-Ádí, viz *Index locorum*

*ifāda* 176

*iltaqaṭa* 262

iluminace 273, 380, 423, 455

Al-Fárábí 204

ilumináti 123, 136, 167, 191, 214, 219, 437, 482

impozice

Al-Fárábí 183, 212

Aristoteles 85, 87

Averroes 338, 358, 362

Porfýrios 93

*imprinting* 228, 466

*in illo tempore* 432

*individuum* 303, 308, 360, 476

informatika 471

*inquantum/qua* 355

instrumentální rozum 7, 169, 479

intelekt

Avicenna 265

dárce forem 268, 332

gigantomachie 344, 381, 389

*intellectus in potentia* 374

Jamblichos 124

numericky jednotný 398, 402, 408, 416, 420

paranoický 172, 438

*separabilis*/*separatus* 388, 417

substance 401

intelekt-slunce 58, 190, 256, 258, 375, 380, 448, 452, 459

*intellectus adeptus* 191, 218, 375, 393

Alexander 190

Al-Fárábí 198, 199, 200, 204, 207, 212, 213, 237, 255, 433

Avicenna 205, 258, 264, 281, 371, 372, 452

Descartes 273

moderna 481

*intellectus agens* 151

Afrodisias 185

Alexander 393

Al-Fárábí 180, 188, 198, 206, 227

Averroes 388, 424, 429, 451, 456

Avicenna 205, 260, 266, 269, 304, 372

falsafa 199, 203, 225

neoplatonismus 171, 189, 210, 215, 224, 237, 239, 267, 270, 273, 322

numericky jeden 400

*intellectus in effectu* 199, 200, 203, 206, 207, 208, 209, 271

Al-Fárábí 226

Avicenna 268, 403

*intellectus in potentia*

Al-Fárábí 230, 237, 340, 417, 461

Averroes 426

*intellectus materialis* 342

Afrodisias 185

Alexander 186, 411, 427

Al-Fárábí 209

Averroes 340, 374, 415

Avicenna 265, 378, 387

moderna 468

Themistius 427

*intellectus possibilis* 396

Alexander 393

Al-Fárábí 188, 189, 194, 200, 217, 240, 255

Aristoteles 273

Averroes 340, 343, 361, 380, 418, 424, 426, 427, 434, 459

Avicenna 259, 302

moderna 408, 468

první averroismus 197, 421

Themistius 392, 393, 463

*intellectus sanctus* 266, 267, 302, 304, 322, 332

*intellectus speculativus* 374, 379, 419, 420, 421, 433, 456

*intellectio/intellectum* 155, 255, 341, 455

intencionalita

Al-Fárábí 179, 187, 204, 227, 229

Averroes 396, 452, 459

Avicenna 280, 285, 388

boží 320

Descartes 449

diafanum 441

*esse ad* 247

Heidegger 458

Husserl 283, 458

Ibn-Ádí 320

moderna 460

zvířata 257, 455, 464

*ipse/idem* 36, 67, 148, 372

ipseita 37, 60

ironie 51

*Irre* 67, 68, 77, 100, 136, 167, 168, 173, 185, 220, 302, 356, 359, 371, 425, 471, 491

*Irrtum* 168, 173, 185, 195, 202, 232, 302, 316, 355, 371, 406, 460

Avicenna 252

moderna 321, 436

neoplatonismus 153

Toledská škola 194

islám 232, 488, 489, 491

*ittiṣāl* 217, 225, 248, 264, 341

J, K

Jakubův žebřík 323

Jamblichos 123. 126, 152

Kalchás 21

Kant,I. viz *Index locorum*, 4, 12, 232, 438, 457

kapitál 33, 43

kastrace pravdy 45, 47

kauzalita

Aristoteles 92

formální 461, 463

Kilwardby, R. 400

komitace 247, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 310, 312, 318, 320, 330, 334, 351, 490

Korán 216, 322, 323, 326, 327, 489

*krísis* 472, 473

křížové výpravy 491

Kuhn, T. 3, 78

L

latinský avicennismus 259, 344, 438

*Lebenswelt* 466, 467

Leibniz, G. W. viz *Index locorum*, 139, 478

létající muž 264, 288, 304, 424, 438

*l'herméneutique du soupçon* 28

*Liber de causis* viz *Index locorum*,111, 120, 121, 179, 188, 218, 224

*liberum arbitrium* 153

lidská přirozenost 213, 214, 268

*Lichtung* 20, 302, 316, 474

Al-Fárábí 184

Aristoteles 88

Avicenna 283

diafanum 193, 485

falsafa 217, 238

Heidegger 53, 54

humanismus 214

metafyzika 70

moderní subjekt 146

neoplatonismus 173

objektivita 132, 333

Porfyrius 117

zjevování bytí 65

Locke, J, viz *Index locorum*, 144, 447

*locus specierum* 259, 308, 333

*Logica Vetus* 88

M

*Magna Graecia* 37, 55, 70

Malebranche, N. 467

Marx, K. 172

matematika 163, 235, 266, 292, 438

materie

hvězdných sfér 180

*materia prima* 165, 166, 312, 363, 366, 418

primární 363, 366

třetího druhu 312

*mathesis universalis* 174, 247, 326

*medium*

Albert 191

Aristoteles 92

Avicenna 268

*memoria*

Avicenna 259, 333

druhý averroismus 308

metafyzika

Al-Fárábí 179, 236

Al-Ghazálí 324

*Anfang*/*Beginn* 62

aristotelismus 170

Averroes 343, 347, 354, 358, 360, 372, 398, 435

Avicenna 253, 367

druhý začátek 216

*Ereignis* 150

*Ge-Stell* 185

gigantomachie 7, 97, 107, 170, 176, 239, 371, 461

*Gründung* 60, 315, 321, 344, 356

henologie 316

homonymie bytí 147

*Modernorum* 110

nasvícení zepředu 240

nasvícení zezadu 233

neoplatonismus 239

Platon 20, 72

první věda 238, 292, 300, 306, 317, 320, 353, 358, 437

*scientia transcendens* 120

*méta‑ontologie* 123

*metaphysica generalis* 112, 109, 234, 253, 332, 334, 352, 457

*metaphysica transcendens* 112

*métis* 9

mezisvět 331

*Mind‒Body Problem* 406, 424, 438

*modo geometrico* 121, 248

*modus essendi* 282

*modus essendi/cognoscendi* 361

*modus intelligendi* 255, 315

*modus ponens* 19, 58, 60, 94, 132, 161, 308, 355, 373, 395, 406, 421

*modus tollens* 94, 105, 132, 155, 241, 421

Moerbeke, W. 130

*more geometrico* 33, 34, 239

Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī 326

*mundus imaginalis* 322

*musica universalis* 27

*mutakallim* 328, 332

Múzy 78, 104, 151, 422

mystika 121, 154, 217

mytopoiesis 108, 168, 169, 171, 221, 265, 368

N

náhled, eidetický 137

neopozitivismus 3

*neutrum* 243

Nietzsche, F. viz *Index locorum*, 4, 15

Nifo, A. viz *Index locorum*, 445, 446, 459

noemata 138

*non repugnat esse* 165, 310

O

objektivita

*alétheia* 247, 381

analytická filosofie 2

*Anfang/Beginn* 222, 371

archeologie 61, 74, 114, 470

Avicenna 212, 278

Boethius 98

času a prostoru 160

demiurgická 233

diakosmos 127

*equinitas tantum* 277, 278, 313

Ibn Ádí 249, 477

intelektuálních forem 212

Kant 12, 13

Leibniz 117

*Lichtung* 186

moderní vědy 12

nasvícení zezadu 134

Platon 22

Porfyrius 118

Ockham, W. viz *Index locorum*, 352

Ockhamova břitva 221

odsouzení 1270 489

odsouzení 1277 14, 214, 329, 448, 488, 489

Oidipus 44

Omezené‒Neomezené 124, 143, 155, 164, 224, 313, 363

ontoteologie 171, 470

Al-Fárábí 233

Avicenna 307, 314, 315, 319, 320, 477

Jamblichos 123, 332, 480, 486

Porfyrius 117, 119

*ortus scientiarum* 49, 62, 65

osoba

atomární substance 401

*Dasein* 426

dualismus 268

*homo ipse intelligit* 414

individuum 407, 425

ipseita 383, 415, 418, 434

objektivní 208, 410

pluralita substancí 378, 400, 409, 410

první substance 374

*subiectum* 410

*ousía/parousía* 39, 102

*Oxfordian Fallacy* 438

Al-Fárábí 231

Avicenna 263

původ 352, 356

P

panteismus 329

Parmenides, viz *Index locorum*

parusie 283, 460

*passio entis* 239

*passiones entis* 289

Periklés 26

*perspicuum* 443, 450, 452, 454, 462, 468, 484

Petritsi, Ioane 239

Platon, viz *Index locorum*

Plotinos, viz *Index locorum*

Plutarchos, viz *Index locorum*

Popper, K. R. 3

Porfyrius viz *Index locorum*, 107, 126, 130, 319

*positum* 60

*postpraedicamenta* 144

*post-truths* 7

pravda

*a/létheia* 66

*adaequatio* 302, 435, 462

Al-Fárábí 301

archaická 6

Aristoteles 201

asimilace 461

Avicenna 298

*Bildung* 196, 359, 407

*certitudo* 281, 284, 303, 334

*coaequatio* 299, 385, 449

*das Offene* 61

*dispositio* 377

múzická 8, 75

odkrytost 461

Platonova jeskyně 28

po-odkrytost 55, 56, 360, 435

*proportio* 376, 386, 389, 423, 435, 438, 449, 463, 467, 481

*rectitudo* 151, 283

*semel‒semper* 299

*similitudo* 377, 450

transcendentália 180, 336

*veritas* 29, 30, 34, 474

*verum* 31

predikace

*ad modum universalis* 331

*ad unum* 309

akcidenciální 141

Al-Fárábí 177, 182

amfibolní 223, 225, 235, 243, 262, 276, 279, 280, 285, 309, 336, 477

Ammonius 145

analogická 365, 373

Averroes 362

běloba 144, 280

hyparchická 85, 93, 116, 118, 182, 370

*in artificialibus* 199, 206, 309, 325, 382, 487

konkrétní 297

modus *absolute* 140, 287, 294, 300

*modus ponens* 133

*modus prophetiae* 267

*modus tollens* 96, 131, 132, 160

objektivní 285, 290, 291, 296, 314

ontoteologická 171

*per posterius* 86, 89, 135, 139, 143, 179, 281, 295, 368, 413, 420

*per prius* 86, 89, 107, 110, 111, 118, 127, 133, 135, 178, 210, 212, 218, 245, 279, 337, 425, 434, 476

probalická 139

prohyparchická 123, 126, 128, 147, 152, 233, 294, 319

*semel*‒*semper* 163, 247, 290, 332

střední člen soudu 92

primární kvality 144, 146, 447, 448

*Primum Mobile* 168, 236, 239

princip dostatečného důvodu 139, 331, 479

princip *ex inmediatis* 92, 370

princip non-kontradikce 32

*processio* 245

Proklus, viz *Index locorum*

*proportio* 414

první averroismus 401

původ 170, 174

substance 110

První hybatel 180, 367, 373

Pythágoras 27, 167

Q, R

*qua/inquantum* 360, 396

*quartum genus* 374, 375, 383, 406, 411, 417, 418, 421, 423, 428, 431, 432, 434, 459, 463, 485

*quidditas* 39, 48, 71, 103, 135, 173, 252, 284, 287, 334, 370, 379, 390, 407, 414

*quinque viae* 358

*ratio sufficiens* 163, 174

*rationes seminales* 147

*Reformed Epistemology* 326

*relatio* 146

*res cogitans* 147, 213, 267, 272, 288, 410, 424, 460

*res extensa* 213, 273, 486

*resolutio*

Al-Fárábí 179, 185

falsafa 211

Filip Kancléř 318

Porfyrius 118

Simplikius 135

*restitutio ad integrum* 29, 31

Ricoeur, P. 28

rozsažnost 159, 160, 161, 282, 311, 363

S

Saussure, F. 5

*scibile* 140, 285

*scientia cogitabilis* 163, 271

*scientia transcendens* 109, 111, 291

Scotus, Michael 467

*second intelligibile* 179

*Seinsvergessenheit* 69, 78, 149, 153, 167, 169, 173, 232, 261, 287, 301, 311, 371, 375, 438, 469, 471, 485, 487, 491

*Seinsverlassenheit* 62, 64, 153, 168, 173, 371, 475

sekularizace 332

semiaverroismus 345

*sensus communis* 389, 390, 455, 468, 483

*separabilis/separatus* 388

scholastika

*Anfang/Beginn* 77

druhý začátek 77

*scholé* 43

Sicilská škola 196, 266, 467

Siger z Brabantu 488

signifikace

Aristoteles 148

modus *absolute* 140

Simonidés z Keu 35

Simplikius, viz *Index locorum*

simulákrum 171, 344, 437, 476

smrt boha 31, 46, 234, 291, 319, 321, 324, 332, 488, 490

smrt subjektu 408, 437

sofisma člověk-mrtvola 88

Sofokles 26, 44, 66

*sola gratia* 331

*sophistae Latini* 328, 471

*species intelligibilis*

Averroes 391, 392, 450, 456

Avicenna 256, 263, 303

*species sensibilis* 256, 259, 303, 391, 392, 421, 451

Averroes 450

*species specialissima* 287, 296, 321

spor o univerzália 112, 144, 299

Starý zákon, viz *Index locorum*

Suárez, F. 112, 315, 332, 457

*subiectum* 33

Al-Fárábí 208, 217

duše 410

třetího druhu 60, 125, 165, 225, 273, 274, 307

subsistence 82

substance

*absolute* 292

absolutní 284

Al-Fárábí 177, 180, 221, 230, 353, 475

*aliud esse* 201, 206, 210, 212, 219

atomární 96, 97, 98, 101, 105, 107, 108, 131, 134, 149, 152, 201, 205, 229, 287, 475

Averroes 358, 368

Avicenna 230, 258, 285, 299, 312, 339

Descartes 272

Dexippus 127

druhá 85, 296, 353, 420

duše 399

fyzikální 160, 161

gigantomachie 108, 148, 168, 174, 196, 251, 376

hylemorfická 122, 188, 217, 259, 283, 373, 429

hyparchická 153

Ibn-Ádí 241, 244

individuum 97, 98, 101, 110, 131, 229, 285

intelekt 393, 395, 396, 408, 411, 418, 424, 427, 460

jednota osoby 414

kategoriální danost 60

nehybná 350, 358

neoplatonismus 125, 126, 148

nihilismus 294, 318

objektivní 111

*parousía* 320

*per prius* 84

*per se* 180, 184

Platon 7, 30, 47

Plotinos 82

Porfyrius 90, 93, 112

Proklus 120

první 83, 84, 86, 131, 134, 138, 170, 178, 197, 254, 308, 335, 339, 357, 370, 392, 409, 430, 480

rod 87, 90

rozsažnost 159

Simplikius 130, 133, 147

*species* 94, 98, 130, 149, 154

*tertium ens* 104

třetího druhu 79, 133, 184, 200, 288, 290, 313

univerzália 224

zatmění 137, 152, 173, 196

πρός τι 297

τί ἐστι 337

τό τί ἦν εἶναι 38, 122, 251, 379, 414

τόδε τι 71, 83, 111, 166, 186, 251, 293, 297, 313, 340, 457

τοιόνδε 112, 122

substance *qua* substance 43, 168, 347, 351, 353, 358, 359, 396, 459, 474

súfismus 304, 322

*Summa Halensis* 167

supozice

Al-Fárábí 183, 211

Aristoteles 85, 88

Averroes 431

Avicenna 299

*sýmbolon* 354

T

*ta metá ta physiká* 356

*tá ónta* 38, 40

*tabula rasa* 87, 211, 263, 271, 380, 384, 424, 466

*tantum esse* 291, 293, 294, 300, 314, 319, 322, 334

Taormina, D. P. 94, 112, 123, 157

technika 34, 35, 69

těleso

Aristoteles 155

hylemorfické 161

Jamblichos 157

neoplatonismus 157

objektivní 155, 309, 365

třetího druhu 155, 311, 447

Tempier, E. 489

teorie dvojí pravdy 214, 236, 326, 346

teorie možných světů 318

*tertium ens* 445

Al-Fárábí 180, 201, 210, 230

analogická jednota 125, 128

Aristoteles 41

Avicenna 280, 293, 308, 317, 334

čas a prostor 161

Elias 223

emanace 295

falsafa 475

Ibn Ádí 247

intelekt 426

kritika Averroese 363, 366, 373, 383

Locke 448

manifestace 79

metafyzická neutralita 233

metafyzika 73, 78

neoplatonismus 146

Parmenides 20

Platon 32

Porfyrius 113, 114

Simplikius 134

substance 276

substanční intelekt 397

těleso 164

transcendentália 225

*tertium genus* 374, 375, 383, 406, 412, 425, 428, 429, 432, 434, 456, 459, 463, 466, 485

Themistius viz *Index locorum*, 218, 342, 347, 379, 381, 393, 398, 411, 417, 427, 445

Theofrastus 393

*Theologia Aristotelis,* viz *Index locorum* 244

*theologia naturalis* 253, 334

*Theology of Aristotle* 182

theurgie 153, 154, 161

Toledská škola 174, 194, 196, 258, 467

*totum integrum* 104

*totum universale* 104

transcendentália 289

*translatio entis* 136

*translatio studiorum* 80, 135, 136, 140, 150

*tremendum fascinosum* 471

Trojská válka 7

U, V

*Unified Science* 171, 352

*universitas humana* 213, 419, 435, 476

univerzální hylemorfismus 156, 219, 312, 409

věc, objektivní *res* 289, 290, 295, 297, 301, 321

*veritas* 474

*Verkehrung ins Gegenteil* 79, 375, 396, 488

Vernant, J.-P. 20

*via Modernorum* 10, 62, 213, 219, 286, 437, 487

vidění

*ad modum universalis* 285

*Blickbahn* 16

dráha náhledu 85

eidetické 60, 181, 262, 271, 285, 385

*formale Anzeige* 15

ideové vědění 29

ilumináti 171

jsoucna 16

mystéria 26

paranoické 151

*speculum* 151

vidění/vědění 4, 7

*vis aestimativa* 257, 306, 391, 454, 455, 466

*Vollzugssinn* 15, 360

*Vor-blickbahn* 17, 30, 36, 90, 147, 276, 307, 361, 472

Al-Fárábí 183, 188, 205

amfibolia 227

archaická hermeneutika 52

Aristoteles 85, 168

Averroes 341, 355, 406, 413, 431, 455

Avicenna 275, 284, 292, 315

falsafa 487

hermeneutická 61

iluminace 237

objektivní 150

Porfyrius 114

Proklus 121

Simplikius 136

*Vorhabe* 15

vůle k moci 5, 35

W, Y, Z

*wahm* 257, 268, 374

*Was-sein* 34

*Weltanschauung* 51, 270

*Wesensschau* 140, 285

*Wirkungsgeschichte* 3, 14

Wittgenstein, L. 2

Yorck, P. 458

zatmění

jsoucna 53, 190

substance 95, 114, 134, 153, 167, 190, 219, 275, 283, 286, 297, 349, 375, 398, 435, 457, 460, 469, 470, 482, 487

zdvojení bytí 116, 118, 125, 136, 152, 171, 244, 319

zjevování

*Anwesenheit* 61

Averroes 484

Avicenna 258, 260, 483

avicennismus 307

iluminace 283, 302, 333

nasvícení zepředu 86, 89, 171, 178, 208, 254, 338, 357, 376, 433, 436, 450, 481

nasvícení zezadu 64, 87, 93, 127, 131, 138, 151, 178, 199, 210, 227, 295, 338

*parousía* 251

*per posterius* 44

*per prius* 44

role diafanum 194

*speculatio* 256

vidění/vědění 196

### Literatura

Seznam obsahuje autory a díla citovaná ve všech třech svazcích. Citace řeckých textů bez výslovného uvedení kritického vydání jsou převzaty z digitální ediceThesaurus Linguae Graecae, 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 Aristotle.* Translated, with an Introduction by Muhsin Mahdi. New York:The Free Press of Glencoe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bourdieu, Pierre (1984): *Homo academicus*. Paris: Les Édition de Minuit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

‒ (2000): *Avicenna’s De anima in the Latin West*. London – Turin: The Warburg Institute – Nino Aragno Editore.

– (2007): "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", in: *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International (Paris,*  *16-18 juin 2005)*, Brepols Publishers.

‒ (2010): *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Zurich-New York: Hildesheim.

Hasse, Dag Nikolaus, and Amos Bertolacci (2012): *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics. Scientia Graeco-Arabica 7*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hissette, Roland (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*. Publications Universitaires, Louvain.

Honnefelder, Ludger (1987): "Der Zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegündung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert". *Philosophie im Mittelater. Entwicklunglinien*  *und Paradigmen,* edited by Jan P. Beckmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 165–186.

‒ (2007): "Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik". New Essays on Metaphysics as "Scientia Transcendens": Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, Held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande Do Sul (Pucrs), Porto Alegre/Brazil, 15-18 August 2006, edited by Roberto Hofmeister Pich, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, pp. 1–19.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2000): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: S. Fischer Taschenbuch.

Hoye, J. William (1976): "Gotteserkenntnis *per essentiam* im 13. Jahrhundert". *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert,* edited by Albert Zimmermann, Universität Köln Thomas- Institut: Walter de Gruyter: Miscellanea Mediaevalia 10, pp. 269‒284.

Certeau, Michel de (1973): *L'Absent de l'histoire*. Paris: Maison Mame.

Chenu, Marie-Dominique (1927): "Notes de lexicographie philosophique mediévale: collectio, collatio". *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 16: 435‒446.

‒ (1930): "Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)". *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge 1*. Kain: Le Saulchoir, pp. 191‒221.

‒ (1935): Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 10: 5‒28.

*Chartularium Universitatis Parisiensis I* (1889): Edited by Henricus Denifle. Paris.

Chroust, Anton-Hermann (1947): "The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages". *The Review of Politics* 9/4: 423‒452.

Ivry. L. Afred (1984): "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism". *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 160‒171.

Iwakuma, Yukio, and Sten Ebbesen (1992): "Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources". *Vivarium* 30/1: 173–210.

Iwakuma, Yukio (1992): "Twelfth-Century Nominales The Posthumous School of Peter Abelard". *Vivarium* 30/1: 97‒109.

‒ (1993): "Parvipontani's Thesis ex impossibili quidlibet sequitur: Comments on the Sources of the Thesis from the Twelfth Century". *Argumentations Theorie: Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns,* edited by Jacobi Klaus, Leiden: Brill*,* pp. 123‒152.

Jacobson, Roman, and Morris Halle. *Fundamentals of Language*. Gravengage:Mouton&Co, 1956.

Jordan, D. Mark (1982): "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics". *Speculum* 57/2: 292‒314.

Jean de la Rochelle(1964): *Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae*. Edited byPierre Michaud- Quantin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

‒ (1995): *Summa de anima*. Edited by Jacques Guy Bougerol. Paris: J. Vrin.

Jolivet, Jean (1992): "Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée". *Revue de Métaphysique et de Morale* 97/1: 111‒155.

Kalista, Zdeněk (1982): *Tvář baroka*. Mnichov: Arkýř.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften I-IXXX.* Berlin, de Gruyter, 1904–1997, Erweiterte Akademieausgabe.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage 1781, Akademieausgabe, Band IV, KdRV / A.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787, Akademieausgabe, Band III, KdRV / B.

‒ (1913): *Kritik der Urteilskraft.* Akademieausgabe, Band V, pp. 165–485, KdU.

‒ (1912): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* Akademieausgabe, Band VIII, pp. 15–32.

Kilwardby, Robert (1976): *De ortu scientiarum.* Edited by Albert G. Judy. Auctores Britannici Medii Aevi IV. The British Academy: London.

‒ (2002): "Notule Libri Posteriorum di Robert Kilwardby: il commento ad Analitici Posteriori, I.4, 73a34–b24". Edited by Debora Cannone. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. Volume 13*, edited by Mario Bertagna and Gabriele Galluzzo and Giorgio Pini, SISMEL, Firenze: Edizioni del Galluzo, pp. 71‒136.

King, Daniel (2010): *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.

Kieckhefer, Richard (1976): *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300- 1500*. Berkeley: University of California Press.

Klaus Jacobi, and Christian Strub, and Peter King (1996): "From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle". *Vivarium* 34: 15–40.

Klima, Gyula (1993). "The Changing Role of "Entia Rationis" in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction". *Synthese* 96/1: 25‒58.

Kosík, Karel (1966): *Dialektika konkrétního*, Praha: Academia.

Koyré, Alexandre (1957): *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

König-Pralong**, Catherine (2008): "**Évaluations des savoirs d’importation dans l’université médiévale: Henri de Gand en position d’expert". *European Journal of Social Sciences* 141: 11‒28.

Kneepkens, Qorneille Henri (1992): "Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study". *Vivarium* 30/1: 34–50.

Krause, Joseph (1888): *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus*. Paderborn: Verlag von F. Schöningh.

Kremer, Alfred von (1868): *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig.

Lagarde, de Georges (1937a): "Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham I". *Revue des Sciences Religieuses*  17/2: 168‒185.

‒ (1937b): "Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham II". *Revue des Sciences Religieuses* 17/4: 428‒454.

Larsen, E. Andrew (2011): *The School of Heretics. Academic Condemnation at the University of Oxford, 1277‒1409*. Leiden: Brill.

Lecler, Joseph (1931): "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 21: 299‒339.

‒ (1932a): "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 22: 152‒177.

‒ (1932b): "L'argument des deux glaives. Critique et déclin. *Recherches de sciences religieuses* 22: 280‒303.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1900): "Essais de Théodicée". *Œuvres philosophiques de Leibniz II*. Texte établi par Paul Janet. Paris: Félix Alcan.

Lefèvre, Eckard. (1987): *"*Die Unfähigkeit, sich zu erkennen : unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos." *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 13: 37–58.

Lefort, Claude (1986a): *Un homme en trop*. Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1986b): *Essais sur le politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Lévinas. Emmanuel (1951): "L'ontologie est-elle fondamentale?" Revue de Métaphysique et de Morale 56/1: 88‒98.

*Les auctoritates Aristotelis* (1974): Ed. Jacqueline Hamesse, Louvain & Paris: Publications universitaires.

Lewis, Neil (1995): "William of Auvergne's Account of the Enuntiable: its Relations to Nominalism and the Doctrine of the Eternal Truths". *Vivarium* 33/2: 113‒136.

*Liber de causis* (2001): Critical text of Adriaan Pattin (1966) revised by Hans Zimmermann. Zdroj: http://12koerbe.de/pan/causis.htm

Libera, Alain de (1982): "The Oxford and Paris Traditions in Logic". *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy,* edited by N. Kretzmann, Norman et al., Cambridge University Press, pp. 174‒187.

‒ (1991): *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris.

‒ (1994): "Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse". *Filosofia e teologia nel Trecento,* edited by L. Bianchi, Louvain‒la‒Neuve, pp. 33‒56.

‒ (1996): *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Édition du Seuil.

‒ (1999): *L'Art des généralités: Théories de l'abstraction*. Paris: Editions Aubier.

‒ (2002): "Omnis homo de necessitate est animal référence et modalité selon l'anonymus erfordensis q. 328 (pseudo-Robert Kilwardby)". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 69/1: 201‒237.

‒ (2003): *Raison et Foi*, Paris: Édition du Seuil.

‒ (2004): L'*Unité de l'intellect* de Thomas d'Aquin. Paris: Vrin.

‒ (2005): *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*. Paris: Vrin.

Lipovetsky, Gilles (1983): *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

‒ (1992): *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard.

Lizzini, Olga Lucia (2003a): "Le traité sur l'unité de Yaḥiā Ibn ʿAdī et la troisième maqālah de la métaphysique du Kitāb al-Šifā d'Avicenne". *Parole de lʿOrient* 28: 497–529.

‒ (2003b): "Wujūd-Mawjūd/Existence-Existent in Avicenna: a Key Ontological Notion of Arabic Philosophy". *Quaestio* 3: 111–138.

Liessmann, Konrad Paul (2006): *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien: Zsolnay.

Locke, John(1975): An Essay concerning Human Understanding. The Clarendon Edition of the Works of John Locke. Edited by Peter H. Nidditch, and John Yolton. Clarendon Press.

‒ (1980): Second Treatise of Government. Ed. C. B. Macpherson, Hackett Publishing.

Logica Modernorum II (1967): The Origin and Early Development of the Theory of Supposition, edited by Lambertus Marie De Rijk, Assen: Van Gorcum.

Lottin, Dom Odon (1926): "Les premiers linéaments du Traité de la Syndérèse au moyen âge". *Revue néo- scolastique de philosophie* 12: 422‒454.

‒ (1932): "La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse". *Revue néo- scolastique de philosophie* 34: 21‒41.

‒ (1939): "Psychologie et Morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250". *Revue néo-scolastique de philosophie* 62: 182‒212.

Lubac, Henri de (1965): *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier.

Luscombe, David (1969): *The School of Peter Abelard*. Cambridge University Press.

− (1988): "From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Abelard and Heloise". *Proceedings of the British*  *Academy* 74: 247‒283.

Mahoney, P. Edward (1988): "Aristotle as 'The Worst Natural Philosopher' (*pessimus naturalis*) and 'The Worst Metaphysician' (*pessimus metaphysicus*)". *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), edited by* Olaf Pluta, Amsterodam: B.R. Grüner Publishing Company, pp. 261–273.

Marx, Karl (1961): *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. *Marx-Engels-Werke*. Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1956‒1976 (MEW Ausgabe), Band 13.

‒ (1968): *Das Kapital* I, MEW Ausgabe, Band 23.

– (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW Ausgabe, Band 1.

– (1977): *Das Elend der Philosophie*. MEW Ausgabe, Band 4.

Mandonnet, Pierre (1907): "*Le traité* De erroribus Philosophorum *(XIIIe siècle)*". *Revue néo-scolastique* 14: 533‒552.

‒ (1911): *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. Tome 2. Étude critique*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université.

Mannheim, Karl (1995). *Ideologie und Utopie*, 8. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Marazzi, Luca (1990): *Das iustum pretium im Tractatus de emptionibus et venditionibus des Petrus Ioannis Olivi*. Zürich: Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 20.

Marmura, Michael (1986): "Avicenna’s 'Flying Man' in Context". *Monist* 69: 383‒395.

Marrone, Steven (1983): *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*. Princeton University Press.

Martin, Conor (1951). "Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics." *History* 36(126/127), New Series, pp. 29‒44.

Matsen, Herbert Stanley (1974): *Alessandro Achillini (1463‒1512) and His Doctrine of "universals" and "transcendentals": A Study in Renaissance Ockhamism*. Bucknell University Press.

Matthew of Orleans (2001): *Matthew of Orleans*: *Sophistaria Sive Communium Distinctionum Circa Sophismata Accidentium*. Edited by Joke Spruyt, Leiden.

McCombs, E. Maxwell, and Donald L. Shaw (1972): "The Agenda-Setting Function of Mass Media". *Public Opinion Quarterly* 36: 176‒187.

McEvoy, James (1977): "La connaissance individuelle selon Robert Grosseteste". *Revue Philosophique de Louvain* 75: 5‒48.

‒ (2000): *Robert Grosseteste*. Great Medieval Thinkers. Oxford University Press.

McInerny, Ralph (1990). *Boethius and Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Meinong, Alexius (1899): "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung". *Zeitschrift für Psychologie Und Physiologie der Sinnesorgane* 21: 182‒272.

Menn, Stephen (2008): "Alfārābī's Kitāb Al-Ḥurūfand hisAnalysis of the Senses of Being". *Arabic Sciences and Philosophy* 18, 59–97.

‒ (2012): "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics,* edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Scientia Graeco-Arabica 7. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 52–96.

‒ (2013): "Avicenna's Metaphysics". *Interpreting Avicenna. Critical essays*, edited by Petr Adamson, Cambridge University Press, pp. 143–169.

Mews, Constant (1992): "Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne". *Vivarium* 30/1: 4‒33.

Mora-Márquez, Ana María (2011): "Histoire d’une rupture de la tradition interprétative dans le bas Moyen Âge". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 136/1): 67‒84.

Newton, A. Loyd (2008): *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. Leuven: Brill.

Newton, Isaac (1871): *Philosophiae naturalis principia mathematica. Auctore Isaaco Newtono, eq. aur. Editio tertia aucta & emendata*. Glasgow: J. Maclehose.

Nielsen, Lauge Olaf (1989): *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation*. Copenhagen: Acta Theologica Danica 15.

Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München und New York: Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.

Nifo, Agostino (2011): *De intellectu*. Ed. Leen Spruit. Leiden: Brill.

Nogales, S. Gomes (1976): "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme". *Aquinas and Problems of his Time*, edited by G. Verbeke, and D. Verhelst, Leuven, pp. 161–177.

Noone, B. Timothy (1992). "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God". *Medieval Philosophy and Theology* 2: 31–52.

‒ (1997): "Roger Bacon and Richard Rufus on Aristotle's Metaphysics: A Search for the Grounds of Disagreement". *Vivarium* 35/2: 251‒265.

Normore, G. Calvin (1992): "Abelard and the School of the Nominales". *Vivarium* 30/1: 80‒96.

Olivi, Iohannes, (1922‒24): *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* I-II. Edited by Bernhard Jansen. Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi. Quaracchi.

‒ (1980): Un trattato di economia politica francescana: Il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi. Ed. Giacomo Todeschini. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo.

Pagus, John (2012): *John Pagus on Aristotle's Categories: A Study and Edition of the Rationes Super Praedicamenta Aristotelis*. Edited by Heine Hansen, Leuven: Leuven University Press.

Palhoriès, Fortuné (1912): "La nature d'après saint Bonaventure". *Revue néo-scolastique de philosophie* 19: 177‒200.

Parolin, Gianluca Paolo (2009): *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-state*. Amsterdam University Press.

Pasnau, Robert (1999): "Olivi on human freedom". *Pierre de Jean Olivi 1248‒1298. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne, mars 1998*, edited by Alain Boureau, and Sylvain Piron,Paris, J. Vrin, pp. 15‒25.

Peckham, John (1918): *Johannis Pechami* *Quaestiones tractantes De anima.* Edited by H. Spettmann. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 19, Heft 5-6, Münster.

‒ (1993): *De aeternitate mundi. Questions Concerning the Eternity of the World*. Edited by Ignatius Brady, Fordham University Press.

Pelster, Franz (1949): "Der Oxforder Theologe Richardus Rufus O.F.M. über die Frage: Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 16: 258–280.

Périer, Augustin (1920a): *Yaḥyā ben Άdī. Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*. Paris: J. Gabalda.

– (1920b): *Yaḥyā ben Άdī. Petits traités apologétiques.* Paris: J. Gabalda.

Pessin, Sarah (2013): *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge University Press.

Petrus de Alvernia (1987): *Quaestiones super Praedicamentis*. Edited by Robert Andrews. Cahiers de l'institut du moyen-âge grec et latin 55: 3‒84.

Philippus Cancellarius (1985): *Philippi Cancellarii Parisiensis* Summa de Bono I-II. Edited by Nicolaus Wicki, Corpus philosophorum medii aevi II, Bern: Francke.

Piketty, Thomas (2013): *Le Capital au XXIe siècle*. Paris:Éditions du Seuil.

Pinborg, Jan (1984): *Medieval Semantic*, London: Variorum Reprints.

Pini, Giorgio (2002): *Categories and Logic in Duns Scotus*. Leiden, Boston: Brill.

‒ (2012): "The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus". *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, edited by Tobias Hoffmann, Leiden and Boston: Brill, pp. 79–115.

Piron, Silvaine (1999): *Parcours d’un intellectuel franciscain. D’une théologie vers une pensée sociale: l’oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248–1298) et son traité* De contractibus. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Platti, Emilio (1983): *Yaḥyā Ibn Άdī. Théologien chrétien et philosophe arabe.* Leuven/Louvain, Orientalia Lovaniensia Analecta.

Plotiana Arabica (1883): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen übersetzt und mit*  *Anmerkungen versehen* von *F. Dieterici*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Poli, Roberto, and Johanna Seibt (2010): *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.

Popper, R. Karl (1935): *Logik der Forschung*. Vienna: J. Springer.

Porphyre (1998): *Isagoge**. Texte grec,* *translatio Boethii*. Traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, introduction et notes par Alain de Libera. Paris: J. Vrin.

Porro, Pasquale (2006): "Doing Theology (and Philosophy) in the first Person: Henry of Ghent’s Quodlibeta". Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century, edited by Christopher Schabel, Leiden: Brill, pp. 171‒231.

Pouillon, Henri (1939): "Le premier traité des propriétés transcendantales. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe". *Revue néo-scolastique de philosophie* 61: 40‒77.

Priscian (1855): *Institutiones grammaticae*. Edited by M. Hertz, and H. Keil. Leipzig, Grammatici Latini I.

Proclus (1992): *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow, and John M. Dillon. Princeton University Press.

Pseudo-Pecham (2007): *Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*. Edited by Valeria Andrea Buffon, in: *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*. Québec: Faculté philosophie université Laval, pp. 220‒417.

Putallaz, François-Xavier (1991): *La connaisance de soi au XIIIe siècle*. Paris: J. Vrin.

Queneau, G. (1954): "Origine de la sentence 'Intellectus speculativus extensione fit practicus' et date du Commentaire du De anima de S. Albert le Grand". Recherches de théologie ancienne et médiévale 21: 307‒312.

Renan, Ernest (1866): *Averroès et l'Averroïsme*. Paris.

Ricoeur, Paul (1965): *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1969): "Le péché originel: étude de signification". *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Aubier-Montaigne, pp. 265‒282.

‒ (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Rocca, Gregory (1991): "The Distinction Between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology". *The Thomist* 55: 173−197.

Rohmer, Jean (1928): "La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine, d'Alexandre de Halès à Jean Peckam". *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 3: 105–184.

Rokay, Zoltán (2004): "De unitate intellectus. Die gleichnamige Schrift des Lehrers (Alberts des Großen) und des Schülers (Thomas von Aquin)". *Verbum* 6/1: 61‒66.

Romanus, Aegidius (1899): *De erroribus Philosophorum*. Extrait edited by PierreMandonnet. *Siger de Brabant*  *et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. Étude critique et documents inédits*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université.

‒ (2012): *De plurificatione possibilis intellectus*. Edited by Olszewski, Warsava.

Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press

Rufus, Richard. The University of Stanford: *The Richard Rufus of Cornwall Project*

(http://rrp.stanford.edu/APos.shtml), quoted: RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristoteli Analytica posteriora*. Edited by Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristotelis De anima. Redactio brevior, liber 1–3*. Edited by Christopher J. Martin, and Neil Lewis, and Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2013): *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*. Edited by Rega Wood, and Neil Lewis, RRP Stanford.

‒ (2011): *Speculum animae.* Edited by Matthew X. Etchemendy, and Rega Wood, in: "Speculum animae: Richard Rufus on Perception and Cognition." *Franciscan Studies* 69, Appendix, pp. 116‒140.

Rusconi, Roberto (1981): "De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle." *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Publications de l'École Française de Rome* 1981 (51): 67–85.

Salman, Dominique (1937): "Note sur la première influence d'Averroès". *Revue néo-scolastique de philosophie* 54: 203–212.

Saussure, de Ferdinand (1972). *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot.

Sebti, Meryem (2005): "Le Statut ontologique de l'image dans la doctrine avicennienne de la perception". *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 109‒140.

Schmitt, Arbogast (1988): "Menschliches Fehlen. und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen *König Odipus*." *Rheinisches Museum für Philologie* 131: 8–30.

Schöller, Marco (2001): "Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam", in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hg.): *Dichter lügen*. Blaue Eule: Essen 2001: 129─151.

Siger z Brabantu (1972): *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edited by B. Bazán. Louvain et Paris, Publications Universitaires Béatrice Nauwelarts.

‒ (1983): *Quaestiones in metaphysicam*. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris. Ed. Mauer, A. Leuven: Peeters Publishers

Simonin, Henri-Dominique (1930): "La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les Maîtres Franciscains de la fin du XIIIe siècle". *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge 2*. Kain: Le Saulchoir, pp. 289‒303.

Simplicius (2003): *On Aristotle's "Categories 1‒4"*. Translated by Michael Chase. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Singer, Peter (2011): *Practical Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.

Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bände. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Sorabji, Richard (1987): "Simplicius: Prime matter as extension", *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28. Sept.* – *1er Oct. 1985),* edited by Ilsetraut Hadot, Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 148–165.

Spade, Paul Vincent (1999): *The Cambridge Companion to Ockham*. Edited by Paul Vincent Spade, Cambridge University Press.

Spettmann, Hieronymus (1919): *Die Psychologie des Johannes Pecham*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Spinoza, Benedict (1925): *Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben.* Edited by Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter.

Spruit, Leen (1994): Species *intelligibilis. 1. Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill.

Suarez-Nani, Tiziana (2003): "Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70/1): 233‒316.

Steenberghen,Fernand van (1977): *Maître Siger de Brabant*. Louvain: Publications universitaires.

Vernani, Guido (1906): Contro Dante. *Fr. Guidonis Vernani Tractatus* De Reprobatione "Monarchiae" *compositae a Dante Aligherio Florentino*. Edited by Piccini G. Jarro, Florence: R. Bemporad & Figlio Lirrai‒Editori.

Vincent de Beauvais (1995): *Vincentii Belvacensis De morali principiis institutione*. Edited by R. J. Schneider, Turnholti: Brepols.

Wilhelm von Sherwood (2008): *Die Syncategoremata des Wilhelm von Sherwood: Kommentierung und*  *Historische Einordnung*. Edited by Raina Kirchhoff. Leiden: Brill.

Taormina, Daniela Patrizia (1999): *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*. Paris: J. Vrin.

Taylor, C. Richard (2005): "The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî". *Tópicos* 29: 29–51.

‒ (2009): "Intellect as intrinsic formal cause in the soul according to Aquinas and Averroes". The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions, edited by Maha Elkaisy- Friemuth, and John M. Dillon, Leiden: Brill, pp. 187–220.

Tertullianus (1971): Q. S. FL. Tertulliani Adversus Valentinianos. Text, Translation, and Commentary by Mark T. Riley. Stanford University.

Teske, Roland J. (2006): *Studies in the philosophy of William of Auvergne, Bishop of Paris (1228–1249)*. Marquette studies in philosophy 51. Milwaukee: Marquette University Press.

*Theologia Aristotelis* (1882): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal hrsg. von Friedrich Dieterici*. Leipzig.

Thomas de Aquino*. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Editio Leonina.

‒ (1882): *Expositio Posteriorum Analyticorum.* Cum synopsibus et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zigliara. Leonina, tomus 1.

‒ (1888): *Summa theologiae, Iª, q. 1‒49 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 4.

‒ (1889): *Summa theologiae, Iª, q. 50‒119 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 5.

‒ (1895): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 1‒57 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 8.

‒ (1897): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 57‒122 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 9.

‒ (1918): *Summa contra Gentiles*, lib. 1‒2 cum commentariis Ferrariensis. Leonina, tomus 13.

*‒* (1966): *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio.* Taurini‒Romae: Marietti.

*‒* (1953): *Quaestiones disputatae De potentia*. Edited by B. Bazzi. Taurini‒Romae: Marietti.

‒ (1970): *Quaestiones disputatae De veritate*. Edited by P. Antoine Dondaine. Leonina, tomus 22, vol. 2, fasc. 1.

‒ (1982): *Quaestiones disputatae De malo*. Leonina, tomus 23.

‒ (1996: *Quaestiones disputatae De anima*. Edited by B.-C. Bazán. Roma - Paris. Leonina, tomus 24/1.

‒ (1976): *De unitate intellectu*. Editori di San Tommaso. Leonina, tomus 43.

‒ (1984): *Sentencia libri De anima*. Edited by R.-A. Gauthier. Roma - Paris. Leonina, tomus 45/1.

‒ (1992): *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Éditions du Cerf, Roma – Paris. Leonina, tome 50.

Treiger, Alexander (2012): "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuğūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honour of Dimitri Gutas*, edited by Flecitas Opwis, and David Reisman, Leiden: Brill, pp. 327‒363.

Uckelman, L. Sara (2010): "Logic and the Condemnations of 1277". *Journal of Philosophical Logic* 39: 201‒227.

Ullmann, Walter (1949): "The Development of the Medieval Idea of Sovereignty". *The English Historical Review*  64: 1‒33.

Umlauf, Václav (2008): "Hermeneía Aischylovy trilogie." *Aluze* 1 (2008): 60−71.

− (2010): ***Synopse dějinnosti a koncept historie. Hermeneutické eseje o filosofii dějin*. Brno: Vydavatelství CDK**.

Valente, Luis (2013): "Supposition Theory and Porretan Theology: Summa Zwettlensis and Dialogus Ratii et Everardi". *Medieval Supposition Theory Revisited*, edited by Egbert Peter Bos, Brill, pp. 119–148.

Vallat, Philippe (2004): *Farabi et l’école d’Alexandrie. Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin.

Vernant*,* Jean-Pierre (1996): *Entre mythe et politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Vicki, Nicolaus (2005): *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*. Saint-Paul.

West, Martin (1997): *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.

Wippel, John (2000): *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

‒ (2007): *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

Wéber, Edouard-Henri (1991): *La personne humaine au XIIIe siècle: l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme.* Paris: Vrin.

Wolfson, Harry Austryn (1938): "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy, and Maimonides". *Harvard Theological Review* 31: 151‒173.

Wood, Rega (2001): "Richard Rufus’s *De anima* Commentary: The Earliest Known, Surviving, Western *De anima* Commentar". *Medieval Philosophy and Theology* 10: 119–156.

Zimmermann, F. W. (1986): "The origins of the so-called Theology of Aristotle". *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, edited by J. Kraye, and W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, London: Warburg Institute, pp. 110–240.

Zimmerman, Albert (1998): *Ontologie oder Metaphysik: Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Texte und Untersuchungen, 2. erw. Auflage, Bibliotheca I. Leuven: Peeters.

Zavattero, Irene (2007): "Le bonheur parfait dans les premiers commentaires latins de l'Éthique à Nicomaque". *Revue de théologie et de philosophie* 57: 311‒327.

‒ (2012): "Anonymus Magister Artium. Le portrait intellectuel de l’auteur du Commentaire de Paris (1235‒40) sur l’ Ethica nova et vetus". *Portraits de maîtres offert à Olga Weijers*, edited by C. Angotti, M. Brinzei, M. Teeuwen, Porto: FIDEM.

Václav Umlauf

Hermeneutika objektivity I.

Božská komedie klasické metafyziky a tragédie falsafy

Vydalo nakladatelství Hermaion

Adresa....

Jazyková redakce X.Y

Sazba X.Y

Grafické zpracování X.Y

Tisk X.Y

[www.hermaion.cz](http://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. Hermeneutický trojúhelník dějinnosti, dějin a historie má zásadní význam pro fenomenologii (Umlauf 2010, 62‒65). Hermeneutika dějinnosti chápe základní dynamiku tohoto vývoje skrze proměny vztahu mezi synoptickým viděním světa a teoretickým konceptem tohoto vidění. [↑](#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. „Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*. Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum... Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist.“ (SZ 149) [↑](#footnote-ref-6)
7. „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-7)
8. „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-8)
9. Viz zejména klasické studie *Homme grec*, *La mort dans les yeux*, *De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence* sebrané v souborném díle (Vernant 1996). [↑](#footnote-ref-9)
10. Viz výklad věštecké a rápsódické formy vidění, která ustavuje první pól hermeneutické elipsy a tím zakládá triádu porozumění v modu dějinnosti, dějin a historie (Umlauf 2010, 11‒66). [↑](#footnote-ref-10)
11. „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-11)
12. „Umíme říkat mnoho klamného, co se podobná pravdě, ale také umíme, pokud chceme, nechat zaznít pravdu.“ (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι; *Theogonie*, v. 27‒28) [↑](#footnote-ref-12)
13. « 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-13)
14. „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-14)
15. „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-15)
16. „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-16)
17. „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-17)
18. „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-18)
19. „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-19)
20. „Tohle však neví, když padá, neboť je postižen ztrátou rozumu (πίπτων δ' οὐκ οἶδεν τόδ' ὑπ' ἄφρονι λύμᾳ). // Taková temnota poskvrny (μύσους) se kolem něj vznáší, // a o husté mlze na jeho domě // vypráví pověst plná žalu.“ (Aischylos, *Eumenidy*, vv. 377‒80, trad. M. Havrda) [↑](#footnote-ref-20)
21. „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-21)
22. „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-22)
23. „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-23)
24. „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-24)
25. „Der Sinn des Titels »Der Satz der Identität« hätte sich gewandelt. Der Satz gibt sich zunächst in der Form eines Grundsatzes, der die Identität als einen Zug im Sein, d. h. im Grund des Seienden voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ist unterwegs ein Satz geworden von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt.“ (GA 11, 48) [↑](#footnote-ref-25)
26. „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-26)
27. „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-27)
28. „In allem je verschieden die Vor- und Mitgestaltung von Erkenntnis und wesentlichem Wissen als Gründung der Wahrheit. »Wissenschaft« nur ein entfernter Ableger einer bestimmten Durchdringung der Zeug‑anfertigung u. s. f.; nichts Eigenständiges und *niemals* in Zusammenhang zu bringen mit dem wesentlichen Wissen des Er‑denkens des Seins (Philosophie).“ (GA 65, 71) [↑](#footnote-ref-28)
29. „Das Achten auf das Sagen der Worte soll aber jetzt doch der Weg in das Denken sein. Die Wissenschaft denkt nicht, lautet der Satz aus einer früheren Stunde dieser Vorlesung. Die Wissenschaft denkt nicht im Sinne des Denkens der Denker.“ (GA 8, 138) [↑](#footnote-ref-29)
30. „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-30)
31. „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-31)
32. „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-32)
33. „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-33)
34. „Ge-Stell nennt jetzt auch nicht irgendein Beständiges des bestellten Bestandes. Ge-Stell nennt das aus sich gesammelte universaleBestellen der vollständigen Bestellbarkeit des Anwesenden im Ganzen. Der Kreisgang des Bestellens ereignet sich im Ge-Stell und als das Ge-Stell. Im Ge-Stell wird das Anwesen alles Anwesenden zum Be-stand.“ (GA 79, 32) [↑](#footnote-ref-34)
35. „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-35)
36. Klasickou formulaci tohoto principu obsahuje spis *Auctoritates Aristotelis* kompilovaný kolem roku 1300. Bohužel, první substance citovaná v původním Aristotelově textu (*Cat*. 2b5) je v tomto spise chápána již jako objektivní individuum: „*Destructis primis substantiis, id est individuis, impossibile est aliquid aliorum remanere.*“ (*Les Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, p. 305) [↑](#footnote-ref-36)
37. Tento důležitý krok na Aristotelově cestě k jednotě bytí komentuje Pierre Aubenque v díle *Le problème de l´être chez Aristote* (1962), viz zejména pp. 190–192. Citovaná pasáž komentuje *ultima ratio* Aristotelovy jednoty *pros hen* (tὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, Met.* 1003a33). Aubenque chápal Aristotelovu cestu k jednotě jsoucna aporeticky, což není případ této studie. [↑](#footnote-ref-37)
38. „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-38)
39. „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-39)
40. „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-40)
41. Primární postavení ekvivočně určené první substance zakládá logickou (ale ne metafyzickou) platnost principu „*dictum de omni et nullo*“. Kategoriální determinace dané *per prius* určují následná určení subjektu daná *per posterius* (κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου, *Cat.* 1b11‒12; *Anal. Prior*. 24b27). [↑](#footnote-ref-41)
42. „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-42)
43. Aubenque shrnuje Aristotelovy pasáže argumentující proti platonskému pojetí jednoty bytí jako univoční predikace vztažené k Jednomu: „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-43)
44. „In Porphyry's view the Aristotelian categories are neither about ὄντα, nor about νοήματα, nor about φωναὶ exclusively. Rather, they are about significant articulate sounds (φωναὶ σημαντικαὶ) which signify things (πράγματα) by way of signifying concepts (νοήματα).“ (Evangeliou 1988, 165) [↑](#footnote-ref-44)
45. „Σωκράτους γὰρ μὴ ὄντος ἔστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης.“ (*Porph*. *in Cat.* 90.19–20) [↑](#footnote-ref-45)
46. „L’ambiguïté du σκοπός de l’*Isagoge* est une *fonction* de celle du σκοπός des *Catégories* : il y a autant de façons de répondre au problème de Porphyre qu’il y a de raisons de le formu­ler, c’est-à-dire de façon de *lire* les *Catégories*.“ (*Isagoge*, Introd., p. XLIII, ed. Libera 1998) [↑](#footnote-ref-46)
47. „Continetur igitur individuum quidem sub specie (περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους), species autem sub genere (τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ   γένους). Totum enim quiddam est genus (ὅλον γάρ τι τὸ γένος), individuum autem pars (τὸ δὲ ἄτομον μέρος), species vero et totum et pars (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος), sed pars quidem alterius (ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου), totum autem non alterius (ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου), sed aliis (ἀλλ' ἐν ἄλλοις); partibus enim totum est (ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον).“ (*In Porph. Isag*. 2.16; ed. Libera, p. 9; *Isag*. 7.27‒8.3) [↑](#footnote-ref-47)
48. Porfyrius komentoval proces dělení v Aristotelově díle *De* Generatione Animalium IV.3, kde je původní příklad dělení pro strom a následně je komentováno dělení muže a ženy včetně jejich fyziologických rozdílů (Gen. anim. 768b5‒1). Tím vzniklo první schéma toho, co pozdější tradice od Petra Hispana (kolem 1240) nazvala Arbor Porphyriana (Baumgartner 1980). [↑](#footnote-ref-48)
49. „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-49)
50. „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-50)
51. Platonský vzor tohoto jsoucna třetího druhu je dán v termínu „okamžik“ (τὸ ἐξαίφνης, *Parm*. 156d3), který spojuje všechny základní hypotézy v dialogu *Parmenides*. Má zvláštní povahu extatické náhlosti (ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις), je postavený mimo prostor (ἄτοπός τις), dále mimo pohyb a klid (μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως) a neexistuje ve fyzikálním čase změny (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, *Parm*. 156d5–e1). [↑](#footnote-ref-51)
52. „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-52)
53. „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-53)
54. „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-54)
55. „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-55)
56. „Damascius témoigne du fait que le grand Jamblique « ramasse toute l’opposition en une seule intellection » (πᾶσαν ἀντίθεσιν εἰς μίαν συνάγει νόησιν) puisqu’il retient que les expressions « en lui même » et « en autre » signifient la contraction de l’opposition et n’expriment pas deux choses diffèrentes, mais une seule.“ (*Simpl.* *in Parm*. fr. 5.36; Taormina 1999, 52–53) [↑](#footnote-ref-56)
57. „Sensible or composite *ousia* is homonymous in relation to intelligible *ousia*, this homonymy not being complete, however, since it is compatible with an analogical relation. This doctrine is implicitly presented as Aristotelian. (...) The analogical relation thus tends to be confused with the relation 'from one and to one' (*aph’ henos kai pros hen*), although this relation in not made explicit either in Aristotle or in Porphyry.“ (Hadot 1990, 136) [↑](#footnote-ref-57)
58. Seznam Porfýriových děl od Suidase zmiňuje ztracený Porfýriův spis o jednotě záměru Platona a Aristotela (Περὶ τοῡ μίαν εἴναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρειν). Možná na něj naráží i Simplikiův současník Elias ve svém komentáři k *Isagoge* (Evangeliou 1988, 5). Eliasovy komentáře Aristotela znala a používala falsafa ve sbírce neoplatonského korpusu připsaného tomuto autorovi. [↑](#footnote-ref-58)
59. „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-59)
60. „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-60)
61. „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-61)
62. „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-62)
63. „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-63)
64. Klíčová část Ammoniova komentáře již hypostázuje akcident, ale pořád jej podle původního úmyslu Kategorií odděluje od první a druhé substance (συμβεβηκὸς γὰρ αὐτῷ τὸ λευκὸν καὶ ἐπίκτητον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ οὐδὲ εἶδος, *Amonii In Cat*. 86.21‒22). [↑](#footnote-ref-64)
65. Spis Kategorie popisuje kvality jako bělobu a sladkost následovně: „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-65)
66. „...εἰ δὲ ὁμωνύμως λέγονται ἐπὶ τῶν νοητῶν αἱ δέκα κατηγορίαι, οὐκ ἔσονται αἱ αὐταί, εἴπερ ὀνόματος μόνου τοῦ αὐτοῦ κοινωνοῦσιν...“ (*Simpl. in Cat*. 73.21‒23) [↑](#footnote-ref-66)
67. 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-67)
68. Viz Sorabji 1987, 151–153. Citovaný komentář ale pominul roli Jamblichových transcendentálních kategorií jsoucna (πέρας‒ἄπειρον), které určují Simplikiův a Filoponovův koncept formálního určení kvantity. [↑](#footnote-ref-68)
69. „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-69)
70. „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-70)
71. „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-71)
72. Avicenna Latinus, *Scientia Divina I–IV, ed.* Van Riet, 1977. p. 1\*. K Avicennově recepci Al-Fárábího metafyziky viz Gutas 1988, 237–252, Menn 2013, 143; Bertolacci 2006, 37–64. [↑](#footnote-ref-72)
73. „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-73)
74. „Therefore he had to give precedence to that inquiry in order to achieve a more perfect knowledge of natural things and complete the natural philosophy, and the political and human philosophy, which they lacked. Therefore Aristote proceeded in a book that he called Metaphysics to inquire into, and to investigate, the beings in a manner different than natural inquiry.“ (*The Philosophy of Plato and Aristotle* III.19; trad. Muhsin 1962, 130.23–35) [↑](#footnote-ref-74)
75. Současní exegeti upozornili na fakt, že citované Al-Fárábího dílo o koherenci obou peripatetických filosofů (Dieterici, op. cit., kap. I) pracuje se scénářem emanace, ale nikoliv jeho výklad Aristotelovy filosofie (Dieterici, op. cit., kap. II). Al‑Fárábí nemohl přehlédnout Aristotelovu radikální kritiku Platonových idejí, a proto měl pochybnosti o aristotelském původu knihy *Theologia Aristotelis* (viz Galston 1977). [↑](#footnote-ref-75)
76. „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-76)
77. „He paraphrases being per se as 'being circumscribed [*munḥāz*] by some quiddity outside the soul, whether it has been represented [*tuṣawwira*] in the soul or has not been represented' (I,88, p. 116,7), and being-as-the-true as 'being outside the soul and being by itself [*bi-‘aynihi*] as it is in the soul' (I,88, p. 116,5).“ (Menn 2008, 78) [↑](#footnote-ref-77)
78. Kompilace Plotínových *Enneád* IV, V, VI a interpretace Aristotela od Alexandra Afrodisia existovala pravděpodobně v syrštině a byla přeložena do arabštiny na začátku 9. století pod názvy *Uthulugia Aristutālīs* (*Theology of Aristotle*) a *Kitāb al-Rubūbiyah* (*Book of Divinity*), viz Zimmermann 1986. [↑](#footnote-ref-78)
79. „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-79)
80. „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-80)
81. „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-81)
82. „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-82)
83. „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-83)
84. „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-84)
85. „We conclude that in all our inquiries we are asking either whether there is a middle or what the middle is: for the middle here is precisely the cause, and it is the cause that we seek in all our inquiries (πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον).“ (*Anal. Post*. 90a1; trad. Mure, WA 1) [↑](#footnote-ref-85)
86. „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-86)
87. „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-87)
88. Aristotelův spis *De anima* byl přeložen z řečtiny do latiny nejméně ve třech etapách. První překlad známý jako *Translatio vetus* byl asi od Jakuba z Benátek (asi 1150). Někdy okolo roku 1230 vznikl nový překlad z arabštiny (tzv. *Translatio nova*), snad od Michaela Scota, který byl inspirován CMDA. Plný překlad *De anima* dokončil Guillaume de Moerbeke roku 1267 (tzv. *Recensio nova*). [↑](#footnote-ref-88)
89. „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-89)
90. „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-90)
91. „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-91)
92. „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-92)
93. „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-93)
94. „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. 119.155–159) [↑](#footnote-ref-94)
95. „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-95)
96. „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-96)
97. „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-97)
98. „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-98)
99. Griffel cituje dílo *Revival of the Religious Sciences,* kap. 29(*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*) následovně: „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-Ghazálí, *Iḥyā’* ed. Cairo 11:2066.18–21]). [↑](#footnote-ref-99)
100. „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-100)
101. „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-101)
102. Debata o tzv. „druhém začátku“ Aristotelovy metafyziky je nyní situována na úroveň Avicennovy metafyziky *Ilāhiyyāt* (A. Bertolacci). Předtím byl začátek druhé scholastiky hledán u Akvinského a u Scota (L. Honnefelder) nebo ve scholastice 12. století ovlivněné metafyzikou Avicenny (A. Speer). Přehled této debaty viz Bertolacci 2014, 102. [↑](#footnote-ref-102)
103. „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-103)
104. „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-104)
105. „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-105)
106. „Sensus autem de hoc quod ipsa intelligit aliquid hic est, scilicet quod ipsa formas que sunt in materiis abstrahit a suis materiis et fit eis esse aliud a suo esse quod erat prius.“ (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 120.185–87) [↑](#footnote-ref-106)
107. „With respect to ‘mixed deductions,’ Averroes criticizes al-Fārābī for ‘imagining’ that the major possible premise contains the condition which, according to al-Fārābī, is predicable of the whole in all the categories. For Averroes, both al-Fārābī and Alexander (of Aphrodisias) are in error in their interpretation of Aristotle on this point. As regards the possible in general, Averroes agrees with al-Fārābī's concept of definition in the first figure, but disagrees with him regarding the composition of existential and possible premises, in which the conclusion is universal.” (Fakhry 2001, 40) [↑](#footnote-ref-107)
108. „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-108)
109. „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-109)
110. „Die Dinge gehn nur in sofern aus ihm hervor, als er sein Wesen kennt, und er den Anfang für die Reihenfolge des Guten im Sein bildet, die so wie sie notwendig sein muss, auch ist. Somit ist sein Wissen Ursache für die Existenz des Dings, welches er weiss. Sein Wissen von den Dingen ist kein zeitliches.“ (*Die Hauptfragen von Abu Naṣr Alfārābī*; ed. Dieterici, p. 96.16–21) [↑](#footnote-ref-110)
111. „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-111)
112. „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-112)
113. „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-113)
114. „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-114)
115. „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-115)
116. „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-116)
117. Rukopisy z Teheránu, které ještě Périer neznal, dokazují aristotelismus Ibn Ádího: „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-117)
118. „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-118)
119. „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-119)
120. „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-120)
121. „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-121)
122. „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*; cit. podle Platti 1983, 113) [↑](#footnote-ref-122)
123. „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-123)
124. „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-124)
125. „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-125)
126. „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-126)
127. „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-127)
128. „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-128)
129. „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. podle Hasse 2000, 184) [↑](#footnote-ref-129)
130. „L’oeuvre accomplie par l’Intelligence agente est précisément de dénuder la forme sensible de la matière et de tous les caractères qui en dépendent, pour l’imprimer dans l’intellect possible de l’âme raisonnable. C’est ce que l’on nomme *l*’*abstraction*. Abstraire n’est d’ailleurs pas transporter dans l’intellect la forme qui était dans l’imagination. Cela ne consiste pas non plus en ce que la forme sensible, une fois considérée dans sa nudité, produit dans l’intellect possible une forme semblable à elle.“ (Gilson 1930, 65) [↑](#footnote-ref-130)
131. „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-131)
132. „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-132)
133. Spis *De anima* obsahuje přirovnání o psací tabulce, na níž dosud není nic aktuálně napsáno (ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, *De anima* 430a1–2). Do komentářů se dostal termín πίναξ ἄγραφος uvedený v komentáři Alexandra Afrodisia (ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ, *De anima liber cum Mantissa* 84.25.). [↑](#footnote-ref-133)
134. „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. podle D'Ancona 2008, 55‒56) [↑](#footnote-ref-134)
135. „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) Autor dále poznamenává, že „Avicenna gives connotational attributes a very independent ontological status“ (ibid, p. 135) [↑](#footnote-ref-135)
136. Ke zdrojům tohoto myšlenkového experimentu v Avicennově korpusu, viz Marmura 1986; Druart 1988. K vývoji tohoto Avicennova konceptu v celku jeho díla, viz Hasse 2000, 80‒92. [↑](#footnote-ref-136)
137. „Les âmes humaines reçoivent ainsi les images provenant des âmes des sphères célestes par l’intermédiaire de leur imagination.“ (Sebti 2005, 126) [↑](#footnote-ref-137)
138. „Possibile est ergo ut alicuius hominis anima eo quod est clara et cohaerens principiis intellectibilibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad recipiendum omnes quaestiones ab intelligentia agente, aut subito, aut pacne subito, firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios terminos (probata quae sciuntur ex suis causis non sunt intelligibilia). Et hic est unus modus prophetiae qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus inter omnes virtutes humanas.“ (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 153.10‒18) [↑](#footnote-ref-138)
139. „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-139)
140. „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-140)
141. „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-141)
142. „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-142)
143. „Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est : sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat. (*Principia philosophiae*, cap. I; ed. Tannery 8, 22.3‒9) [↑](#footnote-ref-143)
144. „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-144)
145. „Anima etiam non est substantia quae sit corpus. Restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis.“ (*Gundiss. in* *De anima* 42.14–15) K Avicennově recepci duše jako *hoc aliquid* v Toledské škole, viz Boer 2013, 24–25. [↑](#footnote-ref-145)
146. „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. podle Di Giovanni 2004, 264) [↑](#footnote-ref-146)
147. „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.“ (*Kitáb al-Šifá*, ed. Anawati, tome I, 213–219; cit. podle Di Giovanni 2004, 262) [↑](#footnote-ref-147)
148. „Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum.“ (*Liber de philosophia prima* V.1; ed. Van Riet, p. 228.29–36) [↑](#footnote-ref-148)
149. „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-149)
150. „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-150)
151. „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-151)
152. „Unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta.“ (*Liber de philosophia prima* I.5; ed. Van Riet, p. 35.62–68) [↑](#footnote-ref-152)
153. „Potest autem aliquis dicere quod animal ex hoc quod est animal non habet esse in individuis, quia quod est in individuis est aliquod animal, non animal ex hoc quod est animal.“ (*Liber de philosophia prima* V.1; ed. Van Riet, p. 234.58–59) [↑](#footnote-ref-153)
154. „Et natura dicitur ad modum particularis et ad modum universalis. Sed quae dicitur ad modum particularis, hoc est natura propria uniuscuiusque individui. Sed quae dicitur ad modum universalis, fortassis aut erit universalis considerata ut species, aut erit universalis absolute, et ambae non habet esse in signatis scilicet individuis, nec sunt essentia existentes nisi in intellectu: dico enim quod non habet esse nisi particulare.“ (*Liber primus Naturalium. Tractatus Primus de causis et principiis naturalium*; ed. Van Riet, p. 66.29‒35). [↑](#footnote-ref-154)
155. „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-155)
156. „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-156)
157. „Ideo primum subiectum huius scientiae est ens; et ea quae inquirit sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine conditione.“ (*Liber de philosophia prima* I.2; ed. Van Riet, p. 12.37–39) [↑](#footnote-ref-157)
158. „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-158)
159. „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-159)
160. „Nostra autem dictio, scilicet *est*, continet in se designationem.“ (*Liber de philosophia prima* I.5; ed. Van Riet, p. 37.95). [↑](#footnote-ref-160)
161. „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-161)
162. „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-162)
163. „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-163)
164. „Unde, si quis interrogavit an humanitas quae est in Platone, ex hoc quod est humanitas, sit alia ab illa quae est in Socrate et necessario dixerimus non, non oportebit consentire ei ut dicat : «ergo haec et illa sunt una numero», quoniam negatio illa absoluta fuit et intelleximus in ea quod illa humanitas, ex hoc quod est humanitas, est humanitas tantum, sed ex hoc quod ipsa est alia ab humanitate quae est in Socrate quiddam extrinsecum est. Ipse vero non interrogavit de humanitate nisi ex hoc quod est humanitas.“ (*Liber de philosophia prima*, V.1; ed. Van Riet, p. 231.74–81) [↑](#footnote-ref-164)
165. „Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam.“ (*Liber de Philosophia prima* 1.8, ed. Van Riet, pp. 55.64‒56.66) [↑](#footnote-ref-165)
166. „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-166)
167. „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-167)
168. „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, cit. podle Bertolacci 2004, 157) [↑](#footnote-ref-168)
169. „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-169)
170. „Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis. Dicimus enim: 'haec dictio est vera' et 'haec sententia est vera'; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se. Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper; sed quae dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima, et non per causam.“ (*Liber de Philosophia prima* I.8; ed. Van Riet, p. 55.58‒56.69) [↑](#footnote-ref-170)
171. „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-171)
172. „Deinde intellectui in effectu deservit intellectus in habitu, et intellectus materialis, cum aptitudine quae est in eo, deservit intellectui in habitu.“ (*Liber de anima* I.5; ed. Van Riet, p. 99.82–84) [↑](#footnote-ref-172)
173. Formální určení předmětu hledané první vědy (*subject-matter*, *mawḍū*) jako *ens inquantum ens* je odděleno od toho, co je hledáno jako poslední cíl (*ġaraḍ*) první vědy. To je filosofická teologie, kterou měl už Al-Fárábí podle *Metafyziky Lambda* (viz Bertolacci 2006, 114–26). [↑](#footnote-ref-173)
174. „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-174)
175. „Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis.“ (*Liber de anima* I.1; ed. Van Riet, p. 4.60–64) [↑](#footnote-ref-175)
176. „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-176)
177. „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-177)
178. „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-178)
179. „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-179)
180. „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-180)
181. „Even if existence, substantiality, or being a principle is no genus (for none is given in answer to the question: What is it?), still you consider God to be a pure intelligence, as all other intelligences (who are the secondary principles of existence, and whom the philosophers also call Angels ‒ i.e., the effects of the First Cause) are pure intelliences divested of Matter. So this reality will include God and its first effect.“ (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. VII; ed. Kamali, p. 130) [↑](#footnote-ref-181)
182. „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-182)
183. „The majority of their errors (a*ghālīṭ*) are in metaphysics. [Here,] they are unable to fulfill demonstration (*burhān*) as they have set it out as a condition in logics. This is why most of the disagreements amongst them is in (the field of) metaphysics.“ (Al-Ghazālī, *al-Munqidh* 23.14–15; trad. Griffel 2009, 100) [↑](#footnote-ref-183)
184. „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-184)
185. „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-185)
186. „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-186)
187. „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-187)
188. Postmoderní modifikaci tohoto pojetí najdeme v Kritice čistého rozumu, kde Kant definuje rozdíl mezi dvěma formami nazírání (*Anschauung*). Člověk má *intuitus derivativus* determinovaný recepcí poznání od smyslových počitků, zatímco bůh má *intuitus* *originarius*, který myšlením tvoří nazíraný objekt (KdRV, B 72). [↑](#footnote-ref-188)
189. „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-189)
190. „However, there is a [certain] aporia in this; for if that which is always true is found only in that which exists always in actuality, there is no proof [of the truth] for things which exist now in actuality, now in potentiality.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 109.417) [↑](#footnote-ref-190)
191. „Therefore, there is no falsity in these [things] except in the form of error, that is by believing that which is combined to be separated or that which is separated to be combined.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 110.423) [↑](#footnote-ref-191)
192. Opakem je citovaný Davidsonův spis (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 1992), který arbitrárně rozdělil Averroesovo pojetí intelektu do tří oddělených etap. Fundovanou kritiku Davidsona podal úvod k Averroesovým dílům o intelektu ze středního období (*La béatitude de l’âme*, ed. Geoffroy&Steel 2001, 47–51; 62; 69). [↑](#footnote-ref-192)
193. Latinská verze Avicennovy *De anima* používá pro možný intelekt termín *intellectus materialis* (Wéber 1991, 347). Jakub z Benátek zmiňuje termín *intellectus possibilis* (*De anima* 430a24) v překladu *De anima*, což dosvědčuje parafráze jeho překladu kolem 1245 (*Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*; ed. R.-A. Gauthier, 1985). Anonymní autor spisu *De anima et de potenciis eius* (asi 1225) poprvé na Západě používá termín *intellectus possibilis* ve významu *De anima* III.5 podaném podle Averroesova komentáře CMDA (ed. Gauthier 1982, pp. 30, 50). [↑](#footnote-ref-193)
194. „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-194)
195. Citace Gauthiera se nachází v kritickém vydání Akvinského *Sentencia libri De anima*, *Editio Leonina* 45/1, 1984, p. 222\*. Původní znění je od Nogalese: „Averroes is not Averroist. If it is true that there have been Averroists who have admitted the unicity of the human intellekt, that is not the case for Averroes himself, who admits the individual immortality of the human soul, even in the material intellect.“ (Nogales 1976, 177) [↑](#footnote-ref-195)
196. „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-196)
197. „Then he [i.e. Alexander Afrodisias] 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-197)
198. „[Ibn Sīnā] errs here in so far as in his [doctrine] the accidental which is attached to a thing in the intellect is confounded with the accidental which is attached to it in [extramental] existence, and [because] he was convinced that 'one' is predicated of all ten genera univocally, not *secundum prius et posterius*, and that it is [identical with] the numerical one with respect to what he conceived as its meaning in everyday language.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 39.77) [↑](#footnote-ref-198)
199. „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-199)
200. „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-200)
201. „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-201)
202. „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-202)
203. „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-203)
204. „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-204)
205. „As for Ibn Sīnā, since he belives that no science can prove its own principles and takes that absolutely, he thinks that it is for the first philosopher to explain the existence of the principles of the sensible substance, whether eternal or not.“ (*Comm. magnum in Met.* 1423–24; ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-205)
206. „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-206)
207. „As for Ibn Sīnā, he erred in this [question] completely, for he thought that he who practises natural sciences cannot show that bodies are composed of matter and form and that it lies in the responsibility of the metaphysician to show this. The invalidity of all this is self-evident to anybody practising the two sciences (i.e., physics and this science [of metaphysics]).“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 59.205). [↑](#footnote-ref-207)
208. „For it is impossible that there should be demonstration of absolutely everything. There would be an infinite regress (so that there would still be no demonstration); but if there are things of which one should not demand demonstration, these persons could not say what principle they maintain to be more self-evident than the present one.“ (Met. IV.4, 1006a7–11; trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-208)
209. „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-209)
210. „So we must understand what these two sciences have in common, I mean Physics and Metaphysics, in the inquiry into the principles of substance; I mean Physics explains their existence as principles of the movable substance, whereas the specialist in this science inquires into them as principles of substance qua substance, not of the movable substance.“ (*Comm. magnum in Met*. 1426; ed. Genequand, p. 75) [↑](#footnote-ref-210)
211. „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-211)
212. „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-212)
213. „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-213)
214. „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-214)
215. „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-215)
216. „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-216)
217. „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) Citované originální pojmy „*qua* being“ použité v modu analogie ukazují, že překlad je poznamenán pojetím *Oxfordian Fallacy* podle metafyziky Avicenny. [↑](#footnote-ref-217)
218. „These [merely] imagined matters are related to sensible matters in such a way that the former exist potentially in the circle which is how sensible matters of things exist in sensible things.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics;* ed. Arnzen, p. 82.287) [↑](#footnote-ref-218)
219. „Some [philosophers] made the three dimensions the first thing instilled in formless prime matter and the principles of a thing whereby matter receives form. Furthermore, they maintained that the term 'body' signifies most properly this meaning [of informed matter], since 'substance' signifies this only qua [abstract] root morpheme because substances are [that which is] not in a substrate.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics;* ed. Arnzen, pp. 89.321–90.323) [↑](#footnote-ref-219)
220. „Other [philosophers] maintained that the three dimensions are sequels of a simple form which exists in prime matter, and that it is due to this form that body receives [the properties of ] divisibility and continuity. They [also] claimed that this [form] is one [and the same] and common for all sensible things just as is the case with prime matter. This position is held by Ibn Sīnā.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 90.324) [↑](#footnote-ref-220)
221. „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-221)
222. „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-222)
223. „We say now: As for the adherents of the first doctrine, i.e. those who held that dimensions are principles of a thing through which matter is constituted, they necessarily have to suppose that dimensions are substances, since they are principles through which prime matter is constituted, and that they [are that which] makes known the quiddity of the individual substance.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen 2010, p. 90.326) [↑](#footnote-ref-223)
224. „Their mistake was to assume that corporeality is generically stable, that is, to think that it is imperishable or stable on the condition that it is an accident and to think that it is stable on the condition that it is forma. According to this view, it is necessary [to assume] that prime matter is informed not only through the dimensions but rather through a multiplicity of accidents which are inseparable from prime matter and common to [all] simple bodies.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 92.328) [↑](#footnote-ref-224)
225. „As it appears from Ibn Sīnā's words, and that the composite of this form and prime matter is the substance which has corporeality, that is to say the three dimensions, as an accident, and [that] this is what is signified by the term 'body', or [rather] 'corporeality' (since a paronymous term, as said before, is most appropriate to signify this [accidentality] as far as it is conceived in this way), then, upon my life, this is a preposterous view...“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 92.328). [↑](#footnote-ref-225)
226. „For that reason, universals are second intentions, while the things of which they are accidents are first intentions (the difference between first and second intentions has been stated in detail in the discipline of logic). All this is self-evident for those who practise this discipline.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 77.270) [↑](#footnote-ref-226)
227. „The demonstrations employed by Ibn Sīnā in this science [of metaphysics] in order to show [the existence] of the first principle are, on the other hand, altogether dialectical and untrue propositions, which do not state anything in an appropriate manner, as can be seen from the counter-arguments set forth by Abū Hāmid [al-GhazāIī] against these [propositions] in his book on The Incoherence [of the Philosophers].“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 24.14) [↑](#footnote-ref-227)
228. „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-228)
229. „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-229)
230. „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-230)
231. „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-231)
232. „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-232)
233. „...opinatus est Themistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti. Et hoc idem fecit Alexandrum credere quod intellectus qui est in nobis est compositus aut quasi compositus ex intellectu agenti et ex eo qui est in habitu, cum opinatur quod substantia eius qui est in habitu debet esse alia a substantia intellectus agentis.“ (CMDA III.36; 496.481‒87) [↑](#footnote-ref-233)
234. K rozdílu mezi Themistiem a Alexandrem vzhledem k originálnímu výkladu intelektu v *De anima* III, viz Bormann 1982, 6‒20. [↑](#footnote-ref-234)
235. „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-235)
236. „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-236)
237. „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-237)
238. „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-238)
239. „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-239)
240. „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-240)
241. „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-241)
242. „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-242)
243. „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-243)
244. „Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma ymaginata...“ (CMDA II.63; 225.53–55) [↑](#footnote-ref-244)
245. „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-245)
246. „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-246)
247. „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-247)
248. „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-248)
249. „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-249)
250. „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-250)
251. „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-251)
252. „Quare autem dicitur 'positio de unitate formarum' non satis intelligo.“ (cit. podle Birkenmajer 1922, 60) [↑](#footnote-ref-252)
253. „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-253)
254. „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-254)
255. „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-255)
256. „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-256)
257. „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-257)
258. „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-258)
259. „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-259)
260. „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-260)
261. „Et ex hoc modo possumus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus. Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simpliciter, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse aeterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper.“ (CMDA III.5; 407.594–600) [↑](#footnote-ref-261)
262. „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-262)
263. „Potest enim intelligi secundum Alexandrum quod intendebat per *intellectum in potentia* preparationem existentem in complexione humana, scilicet quod potentia et preparatio que est in homine ad recipiendum intellectum in respectu uniuscuiusque individui est prior tempore intellectu agenti; simpliciter autem intellectus agens est prior.“ (CMDA III.20; 444.13–18) [↑](#footnote-ref-263)
264. „Nos autem, cum vidimus opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles, et invenimus verba Aristotelis manifesta secundum nostram expositionem, credimus quod ista est opinio Aristotelis quam nos diximus, et est vera in se.“ (CMDA III.20; 446.93–447.97) [↑](#footnote-ref-264)
265. „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-265)
266. „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-266)
267. „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-267)
268. „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-268)
269. „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-269)
270. „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-270)
271. „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-271)
272. „...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-272)
273. „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-273)
274. „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-274)
275. „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-275)
276. „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-276)
277. „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-277)
278. „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-278)
279. „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-279)
280. „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-280)
281. „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-281)
282. „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-282)
283. „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-283)
284. „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-284)
285. „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-285)
286. „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-286)
287. „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-287)
288. „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-288)