**Hermeneutika objektivity II.**

**Tragédie scholastického aristotelismu**

**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. Dvojí pojetí pravdy a intelektu (Matrice I) 16](#_Toc160449306)

[1.1 Latinská gigantomachie o substanci (Anicius Boethius) 18](#_Toc160449307)

[1.2 Pravda jako *rectitudo* (Anselm z Canterbury) 28](#_Toc160449308)

[1.3 Pravda jako *adaequatio* (Pierre Abélard) 37](#_Toc160449309)

[1.4 Theorie objektivního jsoucna (Gilbertus Porretanus) 59](#_Toc160449310)

[1.5 Objektivní mytologie substance (*Dialogus* *Ratii et Everardi*) 96](#_Toc160449311)

[1.6 Vznik moderního nominalismu 107](#_Toc160449312)

[2. Vznik prvního averroismu (Matrice II) 120](#_Toc160449313)

[2.1 Aristotelská intepretace *De anima* (John Blund) 130](#_Toc160449314)

[2.1.1 Vznik formálního intelektu 133](#_Toc160449315)

[2.1.2 Aristotelský výklad diafanum a intencionality 139](#_Toc160449316)

[2.1.3 Spor Sicilské a Toledské školy 155](#_Toc160449317)

[2.2 Anonymní komentáře *De anima* (1225‒1230) 171](#_Toc160449318)

[2.2.1 Založení prvního averroismu (De anima et de potenciis eius) 175](#_Toc160449319)

[2.2.2 Étos prvního averroismu (De potentiis animae et obiectis) 195](#_Toc160449320)

[2.3 Křesťanští aristotelikové a moderní sofisté (William z Auvergne) 214](#_Toc160449321)

[2.3.1 Kritika neoplatonského Aristotela 219](#_Toc160449322)

[2.3.2 Odmítnutí nominalistické predikace 236](#_Toc160449323)

[2.3.3 Polemika s univerzálním hylemorfismem 252](#_Toc160449324)

[2.4 Syntéza prvního averroismu (Albert Veliký) 264](#_Toc160449325)

[2.4.1 Dvojí pojetí vědy a duše 267](#_Toc160449326)

[2.4.2 Osobní poznání a univerzální intelekt 290](#_Toc160449327)

[2.4.3 Albert a modernisté 311](#_Toc160449328)

[2.5 Gigantomachie prvního a druhého averroismu 351](#_Toc160449329)

[3. Škola druhého averroismu (Matrice III) 358](#_Toc160449330)

[3.1 Analytický výklad *Druhých analytik* (Robert Grosseteste) 372](#_Toc160449331)

[3.1.1 Zrod Oxfordian Fallacy 381](#_Toc160449332)

[3.1.2 Individuum a moderní bůh 417](#_Toc160449333)

[3.1.3 Démonologie a moderní logika 437](#_Toc160449334)

[3.1.4 Metafyzika objektivního jsoucna 473](#_Toc160449335)

[3.2 Moderní simulákrum člověka a světa 491](#_Toc160449336)

[3.3 Objektivní pojetí esence (Rufus z Cornwallu) 534](#_Toc160449337)

[3.3.1 Moderní výklad Druhých analytik 540](#_Toc160449338)

[3.3.2 Pravda jako moderní asimilace a rovnost 587](#_Toc160449339)

[3.3.3 Vznik oficiálního averroismu 625](#_Toc160449340)

[3.3.4 Založení objektivního jsoucna 665](#_Toc160449341)

[3.4 Vznik akademického averroismu (Robert Kilwardby) 692](#_Toc160449342)

[3.4.1 Objektivní výklad Druhých Analytik 695](#_Toc160449343)

[3.4.2 Teorie moderní vědy 713](#_Toc160449344)

[3.4.3 Pravda objektivní substance 733](#_Toc160449345)

[3.5 Modernizace avicennismu 750](#_Toc160449346)

[Použité zkratky 774](#_Toc160449347)

[Index locorum 775](#_Toc160449348)

[Jmenný a věcný rejstřík 782](#_Toc160449349)

[Literatura 792](#_Toc160449350)

Předešlý výklad vzniku moderní metafyziky provedl rozbor klíčových gigantomachií o substanci, které proběhly v pozdní antice a ve falsafě. Múzické pojetí pravdy vedené archegetickým dativem (*dativus archegeticus*) se transformovalo nejprve do principiálního dativu (*dativus principalis*) první filosofie a pak do metafyzického dativu aristotelské filosofie. Dějinné působení archegetického dativu se děje v plné přítomnosti múzické *a/létheia*. Apollinskou sémeiotiku celku bytí jsoucna (Héraklit, B 93) odhalili první filosofové v přímém vidění známého v mystériích (ἐποπτεία). Tragikové předali tento náhled apollinské pravdy politicky smýšlející obci zaujatých diváků, kteří zakoušeli v řeckém dramatu přímé působení této archaické moudrosti (θεωρία). Pravdu první filosofie ukazuje známý Hérakleitův výrok, který vykládáme skrze archaickou hermeneutiku: „Těm, kteří vstali a jsou bdělí (τοῖς ἐγρηγορόσιν), se svět dává v archegetickém dativu, tedy plně přítomný, jeden a společný svět (ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι); ale ti, kdo zůstávají ve tmě, jdou cestou vlastní jednotlivým jsoucnům (εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι).“ (Hérakleitos, B 89). Pro Sokrata byla nejcennější apollinská pravda, a ne sofistické myšlení. Nové pojetí pravdy jako metafyzická *veritas* vzniklo platonským obratem od společného bytí celku k ideovým jednotlivinám založených subjektivně (OBJ I, kap. 1.1). Pravda jako metafyzická správnost osvíceného subjektu se stala po platonském obratu dějinným určením západního myšlení. Idea zajišťuje umělé světlo intelektu, které ozařuje temnou jeskyni troglodytů. V této mytopoetické jeskyni předtím svítil pouze nejistý oheň techniky postavené na řemeslné šikovnosti. V moderní platonské jeskyni se rozzářilo věčné světlo nového intelektu postaveného na exaktní matematice. Metafyzika našla přesunem pravdy ze světa do osvíceného subjektu nové místo vědění (*ortus scientiarum*). Nový mýtus zajišťuje metafyzické přivlastnění pravdy jako subjektivně věděné správnosti (τὸ ἀληθὲς, *verum*, OBJ I, kap. 1). Návaznost platonské ideje na matematickou harmonii založila nový typ akademických mystérií a vidění. Duše osvíceného ilumináta dokonale poznává svět dávno předtím, než dotyčný subjekt spatřil světlo reálného světa. Nesmírnou technickou výhodou ideje je fakt, že okamžitě a kdekoliv vrací akademického ilumináta do toho, co je mu vlastní (*eís ídion*). Tito moderní „idioti“ jsou doma všude, kde si vybudují svůj vlastní svět; v poslední době antropocénu je to celá Země. Původní místo archaické výpovědi byla múzická pravda podaná věštecky, rapsódicky a tragicky (*die Sage*).[[1]](#footnote-1) Múzické zjevování pravdy v apollinském modu pravdy a jejího zdání (*a/létheia*) se vztahuje k počátku dějinnosti. Platonem vedená moderna si přivlastnila pravdu epochálně novým způsobem (*Ereignis*). Platonův Sokrates vyšel z pohádkové jeskyně k nejvyšší ideji a po odhalení ideového světa se tento iluminát opět vrátil do světa techniků v převleku akademického pedagoga. Odyssea Sokratova metafyzického dvojníka směřuje k ideji Dobra; vrací se k pilným troglodytům, aby je poučil o budování Nového věku metafyziky. Tato nepravděpodobná akademická historie vytvořila základní mýtus modernity. Platonova nově vytvořená první filosofie našla nový počátek pravdy v nositeli pravdy, a ne v celku bytí jsoucna. Subjektivní přivlastnění pravdy v modu ideje a substance vytvořilo novou verzi společného světa, který je vlastní akademickým subjektům. Zavedením metafyziky vznikla nová gigantomachie o substanci daná sporem o povahu první vědy. Metafyzický dativ určený platonskou matematickou ideou nemá stejné pojetí pravdy jako metafyzický dativ určený aristotelskou reálnou substancí.

Hermeneutika sleduje působení archaického dativu, který skrytě působí i v dějinách metafyziky. První díl ukázal, jak v prostředí Avicennovy metafyziky vznikl moderní subjekt poznání, který pro Averroese představoval úplný nesmysl. Modernisté jsou objektivní individua, která vidí svět skrze předchůdnou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*; OBJ I, kap. 1) danou mytopoeticky a subjektivně. Poznávající subjekt ozařuje světlem svého intelektu nový svět složený z izolovaných substancí. Tím se poznání akademického ilumináta stále znovu vrací do toho, co je metafyzice ideově a substančně vlastní (*eís ídion*). Zavedením ideální slepoty k původní jednotě bytí jsoucna vznikla nová epocha západní vzdělanosti vedená Hérakleitovými „idioty“ a Parmenidovými „dvojhlavci“. Cesta dvojhlavců jde podle Parmenida tam a zase zpět zcela subjektivním, čili chaotickým způsobem (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 6.9). Múzicky darované vidění přítomného celku jsoucna přestalo určovat dějiny myšlení po zániku Delf a mystérií. Odchod platónského Sokrata z modernistické jeskyně a jeho návrat vytvořily pegagogickou a mytopoetickou zbožnou lež, která byla pro západní vzdělání zásadní. Tato pedagogicky nezbytná lež navazovala na Ovidiovy *Metamorfózy* (*pia mendacia*, *Metam*. 9.711). Královna udělala z narozené dívky chlapce, Platon udělal z posledního archaického filosofa prvního modernistu. Simulákrum Sokrata jako prvního akademika a metafyzického ilumináta nahradilo reálný adyton Delf a její apollinské a pythické poselství určené reálnému Sokratovi. Filosofická pohádka podává zakládající mýtus metafyziky skrze ideové pojetí pravdy-*veritas*. Dědictví pseudo-Sokrata usazeného v metafyzickém Panteonu opatrují nesčetné generace strážů akademické pravdy a vzdělání (OBJ I, kap. 1.1). Metafyzické vykastrování Sokrata v modu božské komedie mu zajistilo u modernistů nesmrtelnou slávu a absolutní akademické uznání. Simulákrum Sokrata-metafyzika nastolilo epochu Heideggerovy *Seinsverlassenheit*. Moderní technici moci vedení subjektivním simulákrem pravdy a ideou akademických svobod nahradili původní demokratickou polis nastolenou vítězstvím v Perských válkách skrze moderní tyranii. Sokrates riskoval na athénské agoře život pro reálnou obec politických aristokratů ducha, aby spoluobčany přesvědčil o božské hodnotě archaické moudrosti. Po jeho smrti a po zániku řeckých tragiků Múzy inscenovaly novou tragédii Západu. Archegetický dativ mystérií (*dativus archegeticus*) a později i principiální dativ první filosofie (*dativus principalis*) se staly nepravdou platonské mytologie, která založila modernu. Oba dativy v této skryté podobě dál působí v západním myšlení skrze apollinskou dějinnost. Nový logos byl postaven v modu metafyzického dativu. Transformace pravdy pod vedením bohyně Apaté vytvořila epochálně novou adekvaci izolované substance a osvíceného intelektu. Nová podoba filosofie je dána v modu metafyzického dativu vytvořeného Aristotelem. Dějiny metafyziky začínají vytěsněním původního fenoménu dějinnosti daného v pojetí múzické a tragické pravdy. Po epoše tragiků nastoupily Aristofanovy komedie a ironie Platonových dialogů. Působení moudrých filosofů přesto stále existuje, protože existují dějiny filosofického myšlení v jeho původním *Lichtung* pravdy a klamu. Moudří dbají na působení dějinnosti dané sokratovským hledáním moudrosti v rámci původní *scholé*. Tyto osoby tvoří výše uvedenou Hérakleitovu koinonii společného světa dějinně daného smyslu poodkrytého v původní formě apollinské sémeiotiky. Múzická hermeneutika je vedená bohem Apollonem a bohyní Athénou. Obě božské síly byly angažované za múzickou podobu pravdy v posledním vítězném sporu s Erínyemi na athénské agoře, což podává Aischylos v dramatu *Eumenidy* (Umlauf 2008). Ale boj moudrých za múzickou a tragickou podobu pravdy prozatím neusmířil subjektivně manické Fúrie tak účinným způsobem, jako se to povedlo Aischylovi v závěru jeho dramatu.

Myšlení moderní filosofie sledující simulákrum Sokratovy moudrosti přešlo do nové formy božské komedie zvané „metafyzika“. Myšlení Moderních opustilo původní způsob, jak se dán celek bytí pro vstřícné myšlení (*Andenken*) moudrého smrtelníka. Metafyzika jako první filosofie opustila předešlou formu první filosofie dané múzickou podobou pravdy. Pohyb pravdy v modu Heideggerovy *Seinsverlassenheit* a *Irre* může garantovat pouze lidský subjekt. Po obětování Sokrata jako nové Ifigenie vznikla nová éra skryté Trojské války, nyní vedené v digitální podobě. Nihilistická metafyzika napojená na technické databáze a akademické indexy téměř kompletně vyplenila původní formu filosofické moudrosti. Smrt nejmoudřejšího ze všech lidí vyslala do filosofie a do politické obce bohyně Pomsty s akademickým vzděláním, které v ní nihilisticky působí až dodnes. Gigantomachie o substanci představuje zakládající událost nové Trojské války bojované akademiky na globální úrovni. Vítězstvím objektivní metafyziky padla metafyzika založená Aristotelem. Tím skončilo přímé dějinné působení první substance ve filosofickém myšlení. Moderna suspendovala hyparchický statut reálné první substance pro pravdivé myšlení a poslala první substanci do dějinně utvářené *Léthé*. Objektivní pojetí metafyziky zrušilo platnost metafyzického dativu a projekt Aristotelovy *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι) se stal nejasným (OBJ I, kap. 1.1). Zavedení pravdy-*veritas* v modu logické, a nikoliv metafyzické nutnosti a abstrakce založilo epochu plného zapomenutí jsoucna (*Seinsvergessenheit*). Vytěsnění tragické moudrosti běží v destruktivním modu Freudova obranného mechanismu *Verkehrung ins Gegenteil* (OBJ I, kap. 1.2). V epoše metafyziky se radikálně změnil průběh Trójské války filosofů o zpřítomnění nezastřeného celku bytí (*alétheia*). Po vyplenění první filosofie předsokratiků se bitva vede pouze o objektivní poznání substance. Dění trojského zápasu o substanci přešlo do dějinné *Wirkunsgeschichte* současného filosofického nihilismu.

Pojem „metafyzika“ se stal v současné epoše intelektuální bezradnosti synonymem pro cokoliv neužitečného, spekulativního a nějak intelektuálně kuriózního. Původní dějinná podoba aristotelské pravdy jako adekvace reality a intelektu se stala plně objektivní historií v modu pravdy jako dekonstrukce (*post-truth*). Toto metafyzické *mirabile* produkuje nová verze post-sokratovské univerzitní *scholé*. Božská mana a nektar přichází k akademickým strážcům pravdy skrze bodovací systém, který globálně indexuje pravdu skrze technickou výkonnost objektivní vědy. Současní akademičtí strážci nihilistického vědění živí olympskou koinonii jednoho procenta neoliberálních oligarchů. A toto jedno procento vládnoucích iluminátů stráží sekulární mystérium nihilistické ekonomiky virtuálních dluhů. Jejich postmoderní vědění a tím i moc je založena na nicotě metafyzické iluze. Ale dnes jim reálně patří polovina lidmi vytvořeného bohatství na této zemi. Tím je v kostce definována tragikomická epocha moderní gigantomachie o substanci třetího druhu zvanou „kapitál“ (OBJ III, kap. 5.1.3). Hermeneutika prvního dílu analyzuje tuto kapitální tragikomedii skrze apollinskou sémantiku danou v Aristotelově pojmu „ne-vzdělanost“ (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Působení apollinské sémantiky v epoše metafyziky je dáno tím, že každý epochální obrat myšlení skrytě evokuje původní počátek bytí a myšlení. Nevzdělanost vedená Fúriemi je možná v modu objektivního *modus ponens* jen proto, že bohyně Pomsty plní úkol svěřený apollinskými Můzami. Božská komedie vedená dvojznačnými Múzami jako apollinskými vládkyněmi pravdy a omylu se změnila na tragikomedii objektivity, kterou inscenují objektivně neexistující Fúrie. *Ex nihilo nihil fit*. Skrytá sémantika Múz je dána skrze objektivní museum, zatímto postmoderní Fúrie jsou vytěsněny do vyhlazovacích a pracovních táborů, do proxy-válek a do jiných zvěrstev koloniální a imperiální současnosti. Moderna vytvořila objektivní formu metafyzického nihilismu. Nietzsche byl jedním z velikánů myšlení, kteří pořádně zatřásli s postmoderním *Arbor Porphyriana*.[[2]](#footnote-2) Po smrti moderního boha v Nietzscheho filosofii se tragikomedie virtuálních simuláker všeho myslitelného druhu stala novým náboženstvím Západu. Toto mytopoetické vidění světa bylo v předešlé části výkladu demaskováno jako fundamentální pochybení západního myšlení v modu Heideggerova *Irrtum*. Vytěsněním tragické podoby pravdy a nakonec i samotné metafyziky došlo ke globálnímu působení současného nihilismu. Ten představuje zatím poslední podobu hermeneutické triády dějinnosti, dějin a historie.

Předešlý díl ukázal, že objektivní určení jsoucna ve falsafě v sobě nese zásadně konfliktní a dichotomický charakter daný různými etapami gigantomachie o substanci. Výklad božské komedie metafyziky v první části prošel transformace spisu *Kategorie* v podání neoplatonských vykladačů mezi 3. a 7. stoletím. Nástupci Porfyria vytvořili novou figuru metafyziky plnou substancí třetího druhu, které představovaly kompromis mezi kategoriálním a transcendentálním určením substance. Neoplatonikové z Plotinovy školy změnili pojetí substance, tělesa, času a prostoru. První podoba objektivity vznikla skrze oba základní projekty metafyziky v perské falsafě. Gigantomachie Avicenny a Averroese určila osud metafyziky na latinském Západě. První část archeologie objektivity ukázala způsob, jak probíhala gigantomachie o substanci v bagdádské Škole moudrosti (*Bajt al-Hikma*) až po zánik falsafy. Na začátku 13. století nastává konec klasické epochy božské komedie a na scénu nastupuje objektivní tragikomedie západní metafyziky. Nejdůležitější období západní metafyziky běželo od 10. století až do smrti Averroese (†1198). Gigantomachii o substanci vyhráli nemoudří modernisté, jako byl Avicenna. Teologové kmenových tradic a tehdy vznikajícího písemného korpusu Koránu exkomunikovali školu prvních západních *Modernorum*, ale bohužel společně s kritickými aristoteliky, jako byl Averroes. Myslitelé kalámu v tragickém modu božské komedie zrušili falsafu, tedy i její aristotelsky pravdivou větev (OBJ I, kap. 2.3.3). Spor platoniků a aristoteliků se týkal smrti moderního boha v západní filosofii. Tento spor o pojetí pravdy v bagdádské Škole moudrosti inicioval dnešní nihilismus západního myšlení v modu Heideggerova *Beginn*. Začínající epocha *Seinsvergessenheit* rozdělila Evropu na dvě odlišné civilizace. Dnešní islámský Východ a latinský Západ spojuje pod vedením Fúrií a tedy tragicky, pouze technické a ekonomické vidění světa v modu objektivní *veritas*. Objektivní poznání avicennistů je zajímavé tím, že posuzované věci a jevy potřebují k vlastnímu bytí další dodatečný důvod daný subjektivně. Věci existují samy o sobě a získávají novou formu objektivního bytí. Zkoumaná věc získala ve světle objektivního náhledu i metafyzické oprávnění ke své existenci, což explicitně formuloval Leibniz v principu dostatečného důvodu (*ratio sufficiens*, kap. 3.5). Zdvojení bytí na reálnou a objektivní jsoucnost vytváří novou variantu jsoucna jako *tertium ens*. Metafyzika založená na Aristotelově pojetí první vědy a na logice vyloučeného třetího nemá způsob, jak by mohla provést objektivní ospravedlnění aktuálně existující věci. Věc v realitě existuje singulárně-aktuálně a její poznání je v dáno v intelektu univerzálně-potenciálně. Lidský intelekt existuje jen v těle, protože je schopností duše, která je nemateriální formou aktuálně existující tělesné osoby. Mezi těmito dvěma danostmi jsoucna (reálná versus poznaná první substance) nemůže podle Aristotela existovat nic třetího, protože takové jsoucno by nemělo jak být. Existuje pouze reálná substance: fyzikální těleso, živá biologická substance, smrtelný člověk poznávající skrze smysly, nesmrtelná kosmická inteligence nebo Nehybný hybatel. Reálná věc existuje aktuálně a její existence determinuje kategoriálně dané vědecké poznání. Význam věci v mysli představuje pouhý akcident vzhledem k bytí reálné věci. Poznání je přímo navázané na reálnou věc skrze její kauzální působení na smysly a na intelekt. Jsoucno třetího druhu nemá reálného nosiče. Tento vybájený subjekt vytvořili akademikové přebývající v platonské jeskyni. Báje vyprávěné strážci neoplatonské pravdy jsou sofisticky přitažlivé, poučné a krásné. Stejně jako v době Sokratova rozhovoru o politické zdatnosti a výchově, i dnes existuje reálný a věcný důvod, proč je třeba dobře platit sofistické poety, řečníky a vychovatele mládeže typu Protágoráse. Ale z metafyzického hlediska aristotelské první substance jsou tyto sofistické příběhy o objektivní substanci nepravdivé.

Objektivně určené *tertium ens* nemá kauzální spojení s realitou. Moderní poznání proto nemůže být založeno na aristotelské pravdě jako adekvace poznání a reality. Aristotelská *quidditas* vzniká v mysli působením metafyzického dativu. Klasičtí aristotelikové odmítli dát věcem dostatečný důvod k existenci během hlavních filosofických bitev o substanci ve 13. století. Scholastická metafyzika ve škole prvního averroismu zásadně kritizovala moderní zdvojení reality. Dávat reálné věci dané mimo nás *per se*, *simpliciter* a *absolute* nějaký objektivně platný důvod k její existenci ‒ to by mohl udělat podle klasického aristotelismu jen úplný blázen. Znalci Aristotela připomínali a připomínají současníkům slavnou větu ze spisu *Fyzika* o směšnosti těch, kdo by chtěli dokazovat existenci reálného světa prvních substancí (*Phys*. 193a3). Kritické vědecké myšlení vychází z reálného bytí jsoucna a chce být metafyzicky moudré. Hermeneutika proto nemůže převzít předsudky a omyly neoplatonismu a modernistické falsafy, které umožnily vznik objektivity a pak přešly do novověké racionality ve formě *via Modernorum* a *metaphysica generalis*. Mocensky nastolená objektivita zavedla nové poznání světa, boha a člověka, protože moderní karteziánský subjekt vzniklý u Avicenny nachází důvod existence jsoucna sám v sobě.

Středověkou podobu této gigantomachie zkoumají následující kapitoly druhého a třetího dílu. Původní formu objektivity dané v každé zkoumané figuře metafyziky označujeme termínem „matrice“. Latinský termín „*matrix*“ definuje v učení neoplatoniků a valentiniánských gnostiků působení skrytého počátku v jeho původní celostní podobě dané pythagorejským součtveřím (*Bythos et Sige, Nus et Veritas*).[[3]](#footnote-3) Gnostikové žili v epoše zanikajících antických mystérií, na začátku křesťanství a vytvořili moderní parodii původních mystérií. Gnostikové dali přednost subjektivní poezii před božskou pravdou. Noví technici božských simuláker dobře věděli, že archaický Počátek existuje a skrytě působí i v jejich zmatené době. Matrice ukazují skrytý dějinný způsob, jak fenomén objektivity přešel do dějin scholastické filosofie, teologie a vědy skrze gigantomachii o substanci v antice a ve falsafě. Objektivita představuje metafyzickou formu moderní gnóze, kterou vytvořili „boží muži“ typu Jamblicha a ilumináti typu Simplikia na základě Plotínova a Porfýriova neoplatonismu. Tento zápas o mytopoetickou pravdu a nepravdu substance převzala falsafa. Avicenna a Averroes rozvíjeli odkaz Al-Fárábího, který poprvé smířil Aristotelovu substanci a Platonovy ideje. Latinská scholastika následně rozvinula vidění jsoucna obsažené v těchto dvou základních projektech falsafy. První gigantomachie proběhla v rámci neoplatonismu. Transformace aristotelismu ve falsafě přešla do rané a pozdní scholastiky a tím ustavila objektivní figuru myšlení na latinském Západě. Po archeologickém výkladu pozdní antiky a falsafy je nutno zkoumat proměny substance na latinském Západě do 14. století. Druhý a třetí díl předložené studie projde šest základních matric zjevování objektivity ve scholastice. Tyto epochy moderního gnostického myšlení odpovídají šesti dnům mytopoetického stvoření objektivního světa (*hexaemereon*).

* První matrice ukáže spor aristotelského (Abélard) a neoplatonského pojetí pravdy (Anselm) na latinském Západě. Falešnou syntézou obou škol vzniklo první vidění světa v modu objektivity (Gilbertus Porretanus). Nové vidění světa rozvinuly porretánské školy ovlivněné Avicennou (*Nominales*).
* Druhá matrice sleduje proměnu scholastiky v letech 1220‒50. Gigantomachie o substanci předaná falsafou se rozvíjela konfliktním vztahem k Averroesově metafyzice, která tehdy přišla na latinský Západ. Škola tzv. „prvního averroismu“ ji vzala jako východisko myšlení. Škola tzv. „druhého averroismu“ ji odmítla a dala přednost Avicennově projektu metafyziky.
* Třetí matrice vyloží zjevování jsoucna třetího druhu v latinských komentářích Aristotelova spisu *De anima* v letech 1250‒77. Intelektuální duše funguje jako nová substance a je složena z objektivní formy a látky (Rufus, Bonaventura, Pecham). Toto pojetí odmítli všichni aristotelikové ze školy prvního averroismu (Albert, Bacon, Akvinský). Spor o latinský averroismus dal novému *tertium ens* ontoteologický základ a ustavil jej absolutním způsobem přímo v boží mysli.
* Čtvrtá matrice popíše mocenskou a teologickou kodifikaci nového vidění světa potvrzenou pařížským a oxfordským odsouzením aristotelismu z března roku 1277. Nové jsoucno se stalo součástí božího bytí a dostalo ontoteologickou legitimitu skrze vůli moderního demiurga (Bonaventura, Olivi). Siger z Brabantu jako největší znalec Averroese na jedno desetiletí zastavil postup objektivity na Pařížské univerzitě. Jeho spor s Akvinským o hypostázovaný charakter intelektu ukazuje způsob, jak objektivita opustila fázi dějinné skrytosti (*Anfang*) a začala otevřeně formovat dějiny Západu (*Beginn*).
* Pátá matrice ukáže založení objektivního jsoucna skrze druhý počátek metafyziky (Jindřich z Gentu, Duns Scotus). Koncept objektivního jsoucna dostal v letech 1280‒90 kategoriální určení dané v rozporu s původním smyslem spisu *Kategorie*. Objektivita v pojetí Dunse Scota se stala uznanou kategorií myšlení a dostala metafyzickou pravdivost v rámci nově utvořené *veritas*. Posledním představitelem klasického kritického aristotelismu byl William Ockham. Po jeho akademickém exilu z Oxfordu byla nastolena vláda postmoderní metafyziky dané v objektivní formě *Seinsvergessenheit* dané jako zapomenutí první substance.
* Šestá matrice ukáže důsledky sporu mezi prvním a druhým averroismem v oblasti etiky a politických teorií. Západ vstoupil na začátku 14. století do epochy postmoderní formy objektivity, která představuje nihilistickou formu metafyziky. Objektivní jsoucno ztratilo předešlý problematický charakter a stalo se uznanou věcí myšlení. Závěr práce shrne pojetí osoby a jejího objektivního simulákra, které nastolilo tragikomickou podobu západního humanismu v modu objektivního Oidipova komplexu.

Popišme celkový postup archeologie objektivity v krátkém souhrnu. Exegeze sleduje odkrytost platonsko-aristotelské substance v jejím dějinném bytí. Její archaická poodkrytost (*alétheia*) je zjevná na základě šesti matric, které popisují konfiguraci objektivního *tertium ens* v epochálních momentech zjevování smyslu jsoucího. Toto mytologické tvoření objektivního světa v šesti dnech podává celkový obraz bloudění objektivního rozumu (*Irre*). Průběh objektivní Trojské války akademiků ukazuje metafyzická podoba hermeneutické triády dějinnosti, dějin a historie. Po vítězství *Modernorum* na začátku 14. století nastala epocha dogmatizace a banalizace objektivity. Trojská válka byla vybojována, klasický aristotelismus byl vypleněn a začalo globální dělení objektivně dané kořisti. Metafyzika ve figuře unitární ontologie dokonala od Suáreze zapomnění původní dějinnosti objektivity. Objektivita se stala pozitivním faktem myšlení, metafyzika se změnila na ontologii, jsoucno třetího druhu dostalo globálně-nihilistický logos. Metafyzika *Modernorum* poslala myšlení prvního a druhého averroismu do epochálně pojaté *léthé* skrze obranný mechanismus Freudova Verkehrung ins Gegenteil. Spor o tzv. „averroismus“ se stal filosofickým, mocenským a ideologickým nástrojem, který provedl objektivní *damnatio memoriae* škol klasického a moderního aristotelismu. Peripetie sporu o tzv. „averroismus“ a o tzv. „dvojí pojetí pravdy“ je možné sledovat až do 16. století, což ale není cílem této práce.

Hermeneutická archeologie zásadně odděluje scholastickou cestu Moderních ustavenou ve druhé polovině 13. století od novověké postmoderny a od současné epochy metafyzického nihilismu, kterou zahájil Friedrich Nietzsche. Postmoderní a nihilistickou podobu objektivity již nezkoumáme. Jen se k ní *ad hoc* vyjádříme v případě, že její podobu určovaly myslitelské volby scholastické moderny. Postmoderní figuru objektivity v její *veritas* najdeme v díle Reného Descartaa jeho následovníků. Tito autoři dokončili obrat objektivity od původní jistoty skryté v bohu k evidentní jistotě dané v myslícím subjektu. Pravdu objektivity garantuje *cogito* a jeho zkoumání sebe a světa v modu reflexivní evidence. Na tuto formu objektivity navázala matematizace objektivity (Leibniz) završená kritickým projektem transcendentální objektivity (Kant). Pak došlo k absolutizaci objektivity jako dějinného pohybu ducha (Hegel) a k destrukci objektivity dané v německém idealismu (Nietzsche). Filosofie od Marxe už nevidí objektivitu ve filosofii, ale v ekonomii. Marx přesně diagnostikoval tragikomiku německého idealismu, kterou charakterizoval jako ideologické vidění světa. Metafyzický nihilismus současnosti zredukoval objektivitu na jazykové hry a na pohyb diference zakládající struktury libovolně daného významu (Derrida, Rorty). Ideologické vidění světa v modu současného globálního nihilismu ovládá neoliberální skupina banksterů a iluminátů, která si skrze virtuální dluh a peníze produkované *ex nihilo* téměř kompletně koupila politiku a akademické myšlení Západu. Po šesti dnech tvoření objektivního nihilismu se může jedno promile blažených troglodytů pod vedením Fúriií odebrat na Elysejská pole svých virtuálních držav. Po stvoření světa v šesti dnech si Jahve šel také sedmého dne odpočinout. Ale na rozdíl od dnešních globálních otrokářů vyhlásil šabat pro všechny lidi.

Dnešní podoba objektivity je dána především v planetárně vládnoucí ekonomii podřízené instrumentálnímu rozumu, který se stal posledním epochálním výplodem postmoderny. Krizi objektivity dané v nihilistické figuře rozumu dosvědčily obě světové války, různorodá kritika instrumentálního rozumu podaná ve 20. století, současná krize vědy a postmoderní snaha o dekonstrukci každého smyslu zakotveného metafyzicky a logocentricky. V nihilistické epoše se objektivita se dostala do kritické fáze, kdy globálně určuje osud planety epoše přiléhavě zvané termínem „antropocén“. V případě Aischylovy trilogie *Oresteia* se jedná o scénu, kdy je Agamemnón, vracející se domů z vítězné Trojské války, zabit svou ženou Klytaimnéstrou a jejím milencem Aigisthem. Tyranská a iracionální objektivita je již mrtvá, což vzato samo o sobě je dobrá věc. Ale bohužel na světě není dost moudrých světoobčanů, kteří by soud na Areopagu uspořádali tak moudře, aby akademicky vzdělané bohyně Pomsty v subjektivní podobě konečně poslali rituálně usmířené (*Eumenidy*) na onen svět. Tyto démonické síly napojené na současné tyrany si také dnes zaslouží ve filosofické Attice svůj chrám a kult, protože jsou globálně nebezpečné. Kritická hermeneutika stojí v epoše objektivní *Irre* a *Irrtum*; proto musí sledovat původní cestu filosofické moudrosti a tím i řešit otázku po původní pravdivosti a smyslu objektivity.

# 1. Dvojí pojetí pravdy a intelektu (Matrice I)

Triáda dějinnosti, dějin a historie dostala nový význam po Averroesově *epoché* od neoplatonismu srovnatelné co do dějinného působení pouze s proměnou danou skrze Avicennovo objektivní ideové vidění světa. První matrice objektivity analyzovala specifický modus *Seinsvergessenheit* první substance, který Averroes kritizoval u Avicenny. Jeho metafyzika nasvítila celek jsoucna zezadu skrze *intellectus agens* kosmických sfér, který vytváří díky spojení s naší poznávací schopností novou formu objektivního poznání v aktu *intellectus adeptus*. Komentátor dosvědčil zapomenutí smyslu jsoucího u Avicenny výkladem jeho *obscurity* a předal Západu nové pojetí metafyziky a poznání. Gigantomachie falsafy vytvořila první matrici objektivity tím, že dějinně daná odhalenost (*alétheia*) první substance dostala obě určení. Aristotelova metafyzika dostala skrze Avicennovu metafyziku objektivní formu. Tato událost myšlení a bytí změnila dějiny Západu. Odkrytost bytí jsoucna daná v rámci falsafy založila novou událost bytí jsoucího (*Ereignis*). Nová metafyzika substance vedla jak k objektivistickému zakrývání bytí jsoucna v pozdější *via Modernorum* moderních avicennistů, tak i k realistickému odkrývání smyslu jsoucího ve filosofii následovníků Averroese. Následující epocha západní metafyziky exponuje jak bytí jsoucna podle Averroese, tak i původní formu metafyzického *Irrtum* daného zatměním první substance u Avicenny. Tento spor přebírá latinská scholastika, protože čte Aristotela a Platona skrze oba geniální komentátory falsafy. Současná gigantomachie o substanci je dána mezi avicennistickou fenomenologií Husserla a mezi existenciálním aristotelismem Heideggera.

První matrice musí vyložit první formu gigantomachie o substanci na latinském Západě, kterou v úvodní fázi determinuje Avicennova metafyzika. Hermeneutika objektivity rozlišuje v rané scholastice dvě fáze vývoje uzavřené vydáním Blundova průkopnického díla *Tractatus de anima* (kolem roku 1200). První fáze sporu o správně pochopený aristotelismus zkoumá kategoriální predikaci v rámci gramatiky a logiky rané scholastiky ovlivněné buď neoplatonismem nebo aristotelismem. Abélard nekompromisně hájí určení pravdy jako adekvace podle latinského překladu aristotelského Korpusu předaného Boethiem. Neoplatonismus reprezentuje Anselm z Canterbury, který vytvoří nové pojetí pravdy jako *rectitudo*. Neoplatonské pojetí pravdy v následné fázi recepce Avicennovy filosofie na latinském Západě skrze Gilberta de La Porrée a jeho školy vytvořilo po roce 1180 nový druh atomární substance třetího druhu. První západní modernisté ve škole *Nominales* změnili Aristotelovo určení první substance na porretánské individuum. Pozdní scholastika po zániku původních škol *Nominales* otevřela nové kolo sporu s modernisty. Tento spor o nominalismus už má jako hlavní téma spor o univerzália (Courtenay 2008, 39–80). Korekci moderního postoje přineslo až Blundovo dílo *Tractatus de anima*, které předalo Západu autentické pojetí aristotelismu podle Abelarda a podle spisu *De anima*. Blundova obrana aristotelismu připravila půdu pro recepci Averroesovy metafyziky, která pronikla na latinský Západ po roce 1220. Blundovi žáci ze školy prvního averroismu odmítli již kolem roku 1225 objektivní vidění světa avicennistických *Modernorum* a začali nové kolo gigantomachie o substanci.

## 1.1 Latinská gigantomachie o substanci (Anicius Boethius)

Význam Boethia pro latinský Západ je srovnatelný s Porfyriovým dílem *Isagoge* pro předešlou antiku (OBJ I, kap. 1.3). Boethiovy definice rodu, signifikace a kvantity určily další směřování scholastiky jak směrem k objektivitě tak směrem k autentickému aristotelismu. Vraťme se k debatě mezi Avicennou a Averroesem, která ovlivnila osud scholastiky vzhledem ke zkoumanému *tertium ens*. Boethiův překlad Porfyriovy *Isagoge* stanovuje pro latinský Západ primát aktuálního jsoucna proti jeho konceptualizaci. Tím je dáno nasvícení jsoucna směrem od reálné věci podle spisu *Kategorie*. Boethiova pozice je striktně aristotelská. Univerzální predikáty se ptají na způsob, jak jsou věci dány v mysli (*quale quiddam est*), a neřeší bytí konkrétní věci v realitě (*non in eo quod quid est*).[[4]](#footnote-4) Hyparchická povaha první substance (*hoc animal*) je univerzálně predikováno na úrovni nové jednotliviny pojaté univerzálně (*totum*) jako výsledná minimální jednotka univerzálního významu daná na konci Porfýriova stromu. Spor o určení termínu „*totum autem hoc animal*“ (*In Porph. Isag*. III.10) hraje důležitou roli ve sporech 12. a 13. století. Toto dvojí určení jednotliviny (*totum autem*–*hoc animal*) se stalo zásadním filosofickým problémem. Pozdní antika a neoplatonská scholastika našla kategoriální predikaci pro univerzální termíny tím, že je dala na úroveň individua. Tím se zásadně změnil význam substance v *Isagoge*. Definice celku (*totum*) se pak nerozlišeně vztahuje k první substanci i k individuu v modu nově pojaté univocity. Rodový význam druhé substance predikované univerzálně má podle *Isagoge* podobnost s hylemorfickou složeninou pouze v rámci analogie (ἀναλόγου συνέστηκεν τοῦ γένους, *Isag*. 11.15). Kategoriální predikace se změnila v modu dialektického dělení a skládání univerzálií a esenciálních určení jsoucna na pouhou analogickou podobnost, což Boethiův překlad přesně převádí do latiny (*similiter consistit genere*).[[5]](#footnote-5) Rod predikovaný v rámci abstraktní dialektiky a syntézy vytváří novou jednotku významu na úrovni posledního univerzálního určení člověka. Moderna je přímo fascinována tímto typem individua. Tato nedělitelná substance vzniká v rámci diference mezi rodovými a druhovými významy chápanými jako univerzálie. Individuum typu „Sokrates“ umístěné na konci univerzálního dělení species v rámci Porfyriova stromu se proto zásadně liší od aktuální první substance svou minimální jsoucností danou pouze univerzálně. Nesamostatné specifické bytí individua dané pouze v mysli proto vytváří pouze analogickou podobnost s reálnou první substancí. Celek (*totum*) shrnutý v univerzálním významu „člověk“ nemůže být predikován v této univerzální podobě univočně-kategoriálně, ale pouze analogicky. Boethiův překlad *Isagoge* proto považuje termín „*homo*“ za pouhé ekvivoční označení. Něco jiného je hyparchická predikace *totum* jako druhé substance, která v modu impozice vypovídá o reálném bytí první substance. Pravdivé poznání druhé substance určuje kategoriální predikace daná ve *Druhých analytikách* skrze vědeckou dedukci danou vzhledem ke kauzalitě reálných prvních substancí (*demonstratio*). Ambivalentní pojetí *totum* vzniklo tím, že individuum jako *tertium ens* se vztáhlo k substanci a k tělesu třetího druhu. Tento metafyzický *Irrtum* se na latinském Západě prosadil se stejnou fatalitou jako nové formy *tertium ens* v neoplatonismu a ve falsafě.

Scholastika neměla jen Boethiův překlad *Isagoge*, působila v něm i tradice neoplatonské falsafy předané Avicennou. Univerzální určení v rámci rodu a druhu začalo expandovat skrze Avicennovu metafyziku a amfibolní predikaci do hyparchického významu daného v *Kategoriích* pouze vztahem k reálné první substanci. Simplikiův výklad *Kategorií* posunul Porfyriův ambivalentní termín nedělitelné substance (ἄτομος οὐσία) k novému statutu na úrovni species (OBJ I, kap. 1.3.1). Materie a rozsažnost se v pozdně antickém neoplatonismu staly další formou jsoucna třetího druhu. Univerzalita rodu univočně pojala materii jako neoplatonskou rozsažnost (*extensio*), což poprvé uskutečnil Simplikius a jeho následovníci (OBJ I, kap. 1.3.3). Avicenna sledoval v případě určení substance-individua neoplatonskou linii danou pojetím *tertium ens*. Kategorie rodu a druhu vytvořily v systému Avicennovy metafyziky univerzální určení tělesa třetího druhu na úrovni genericky pojaté jednotliviny (*hoc esse tantum;* OBJ I, kap. 2.3.1). Abstraktně pojatá látka dostala u Avicenny stejný status jako species, které je určeno skrze nadřazenou formu. Objektivní materie třetího druhu umožňuje přesah rodu směrem k nižším formám určení tělesa.[[6]](#footnote-6) Citát ukazuje, že extenze rodu a druhu jde směrem ke kvazi-reálně pojatému tělesu. To je typická amfibolní predikace neoplatonismu, kterou modernistická falsafa převzala od Eliasova komentáře *Isagogé* (OBJ I, kap. 2.1.2). Tato dráha náhledu na smysl objektivního jsoucna (*Vor-blickbahn*) se znovu objeví v latinském pojmu *exsistere*. Rufus z Cornwallu zavedl avicennovskou extenzi *genus* a species do individua jako nový způsob objektivně dané existence, v němž univoční hypostáze v mysli přechází do reality a naopak (kap. 3.3.2). Přechod od univerzality do reality umožnilo nové pojetí kategoriální predikace v pozdní antice a ve falsafě. Známý Porfyriův strom měl dělení pouze na úrovni univerzálií a v modu pouze analogické podobnosti k první substanci, což nemohlo založit univoční kategoriální predikaci. Ale v novém pojetí *tertium ens* nahlíženém jako hyparchická první substance dostalo dělení a syntéza univerzálních esencí a hypostází v rámci *Arbor Porphyriana* nový význam. První substance existující jako fyzikální těleso pouze v reálu se stala vinou univočního pojetí predikace novým univerzálním rodem určeným v rámci abstraktně specifikované materie a rozsažnosti. Generická substance třetího druhu produkuje na konci dělení univerzálií podle Porfyriova stromu objektivně určenou jednotlivinu. Nové dělení univerzálií zkombinované s pojetím tělesa třetího druhu zakládá objektivně definovanou atomární substanci (*individuum*). Po zániku aristotelské metafyzické abstrakce už nelze toto individum rozlišit od první substance. V logické a esenciální abstrakci nese individum a první substance už jen homonymický význam mylně pokládaný za univoční identitu.

Averroes toto pojetí tělesa třetího druhu zásadně odmítl. Metafyzika založená na metafyzickém dativu vylučuje každou mesalianci mezi první a druhou substancí. Averroes nezkoumá první principy jsoucna v parousijním modu *ens inquantum ens* jako Avicenna, ale analyzuje v modu fyziky a metafyziky první substance *qua* substance (OBJ I, kap. 2.4.1). Kritika neoplatonského a Avicennova pojetí tělesa a rozsažnosti tvoří základní rys jeho metafyziky a teorie poznání podle CMDA. Analyzovali jsme klíčové citace z tohoto díla, které zásadně odmítly existenci univerzálií mimo lidskou mysl. Odmítnutí autonomního statutu univerzálií na způsob první substance najdeme již v Averroesově středním komentáři k *Metafyzice*. Spis *Epitome* komentuje a obhajuje Porfyriovu diferenci mezi první a druhou substancí. Jednoznačné vyvrácení Avicennovy neoplatonské koncepce rodu jako rozsažného *tertium ens* je podle Averroese dáno z hlediska fyziky reálných těles. Reálná tělesa mají vlastnosti, které patří pouze první substanci, například pohyb, náraz a identita tělesa daná skrze materii.[[7]](#footnote-7) Závěr citace odmítá autonomní statut univerzálie, protože metafyzická určení jsoucna vycházejí pouze z reálné substance. Fyzika usvědčuje metafyziku *Modernorum* z omylu, což tvoří jádro Averroesovy kritiky Avicenny. Stejný postoj najdeme později ve velkém komentáři k *Metafyzice* a dále v CMDA. Objektivizace reálného účinku první substance skrze nově definovaný střední člen soudu (μέσον, *terminus medius*) bude hrát klíčovou roli při Grossetesteho výkladu *Druhých analytik* (kap. 3.1.1). Latinský Západ pokračuje v zatmění první substance, kterou završí v avicennovské podobě metafyziky. Jednotlivina predikovaná na úrovni první substance (*hoc animal*) dostala statut první substance skrze kategoriální predikaci species a individua. Tato objektivní simulákra první substance dostala smysl v rámci zvláštního druhu univocity a kategoriální predikace, kterou středověk přebral od Avicenny.

Druhý pohled na vznik objektivity sleduje změnu ve vývoji signifikace opět ustavenou Boethiem. Moderna vzniká zapomenutím rozdílu mezi symbolem a znamením, které obsahuje původní Aristotelovo určení jazyka a signifikace (*De interpretatione* 16a3‒8). Moderní pojetí signifikace vzniká zavedením lingvistického omylu. Boethiův překlad v „*Commentarii in librum Aristotelis* Περὶ ἐρμενείας“ přestal lexikálně rozlišovat dvojí určení signifikace. Originální řecký text jasně definuje rozdíl mezi symboly (σύμβολα) a znameními (σημεία). Boethiův latinský překlad oba významy pojmově nerozlišil a spojil je do jednoho výrazu *notae*. Překlad vytvořil zásadní nejasnost vůči originálu rozlišujícího mezi *sýmbolon* a *semeíon*.

„Mluvená slova jsou symboly (σύμβολα, *notae*) duševních prožitků a napsaná slova jsou symboly slov mluvených. A jako všichni nemají totéž písmo, tak ani jejich mluva není táž; avšak to, čeho jsou mluva a písmo primárním znamením (σημεία πρώτων, *primorum notae*), je již všem společné, totiž duševní prožitky (παθήματα τῆς ψυχῆς, *passio animae*) a to, čeho jsou prožitky nápodobou (ὁμοιώματα, *similitudines*), totiž věcí.“ [[8]](#footnote-8)

Výkon duše produkuje na úrovni abstrakce první rovinu signifikace (σημεῖα πρώτων), která nese univoční charakter pro všechny lidi (ταὐτὰ πᾶσι ὁμοιώματα). Znamení jsou skrze tuto formálně danou univocitu na úrovni intencionální recepce intelektu (species *intelligibilis*) adekvátně spojena se světem prvních substancí (ὁμοιώματα... πράγματα ταὐτά). Podobnost jasně ukazuje primát metafyzického dativu, v němž bytí reálné věci určuje poznání v modu původní sématické jednoty reprezentující minulostní ráz první substance nepřímo obsažené v poznání podle následujícího kognitivního řádu (ὁμοιώματα – παθήματα – σημεία πρώτων – σύμβολα). Metafyzická sémantika (a nikoliv apollinská sémeiotika) vytváří základní rovinu významu díky intencionálnímu poznání reálné věci. První substance působí formálně-kauzálně na naše i animální poznání, což zkoumá spis *De anima*. Vznik významu odpovídá metafyzické pravdě-*veritas* jako adekvaci věci a intelektu. Poznání proto vychází z výkonu intencionality a abstrakce v duši (παθήματα τῆς ψυχῆς). Díky kauzalitě dané v duševním aktu poznání vzniká základ pro následnou primární adekvaci mluvy. Ta je nejprve orientována směrem k věcem (σημεῖα πρώτων). Vznik sémantické podobnosti je dán skrze účinnou a formální kauzalitu zprostředovanou intencionálně skrze dvojí *diafanum*, a proto je na této úrovni všem lidem společný (ὁμοιώματα). Proces symbolizace (σύμβολα) duševních aktů začíná na úrovni slova, které je dané úmluvou. Aristotelská symbolizace začíná podle *De anima* až na druhém stupni intelektuálního diafanum jako species *intelligibilis*, které nás spojuje s reálným světem na obecné rovině (OBJ I, kap. 2.4.4). Sémantika založená na poznávacích aktech duše sleduje působení metafyzického dativu. Impozice významu jako *quiddditas* (τό τί ἦν εἶναι; OBJ I, kap. 1.1) zásadně odlišuje sémantiku původních znamení daných všem společně (*sémeia*) od řečové a jiné symbolizace (*sýmbola*). Opět je zřejmé, že definice přesně sleduje dvě úrovně mediace skrze intencionalitu, což komentář v CMDA jasně uvádí (*esse spirituale1–2*). Syntetická schopnost na smyslové úrovni (*sensus communis*) je společná všem lidem (a zvířatům); symbolizace naproti tomu odpovídá lidskému intelektu, který je dán na vyšší, nehmotné úrovni poznání (*intellectio*). Aristotelova definice jazyka jasně vysvětluje, proč takto vzniklý *Lebenswelt* umožňuje komunikaci mezi lidmi a zvířaty. Symbolizace je dána významem vzniklým kulturní či jinou úmluvou a dává se skrze slovo, signál, znamení a symbol. Toto základní rozdělení na metafyzickou sémantiku společného světa a na kulturní symbolizaci tohoto společného světa se ztratilo v objektivní sémiotice založené na významu znaku jako *tertium ens*. Symbolizace je dána kulturní či jinou úmluvou vzniklého významu, který se dává skrze slovo, signál, znamení a symbol. První signifikace je primární a pro všechny živé bystoti formálně stejná (*esse spirituale1*); druhá je sekundární a liší se kulturní a jakykovou úmluvou (*esse spirituale2*). Proto symbolizace skrze ten či onen jazyk není všem lidem společná. Naopak je pravdou, že všechny včely na světě si docela dobře rozumějí, a to díky těsnému kauzálnímu spojení první intencionality se smyslovými orgány. Toto základní rozdělení na metafyzickou sémantiku společného světa a na kulturní symbolizaci tohoto společného světa se zcela ztratilo v současné objektivní sémiotice založené na mytopoetickém významu znaku jako *tertium ens*. Boethiův překlad spojil *sýmbola* a *sémeia* do jednoho významu (*notae*) a tím dal pythické *Lichtung* k pravdě a nepravdě postmoderní sémiotiky, hermeneutiky a filosofii jazyka. Boethius jako znalec Aristotela a Porfyria dobře věděl, že hyparchické (tj. sémantické) postavení první substance zakládá kauzalitu poznání. První rovina signifikaci proto běží v kauzálně univerzálním modu *primae notae*. To není případ sekundární symbolické signifikace determinované arbitrárně danou mluvou. Ta se už přímo neřídí účinnou a formální kauzalitou danou skrze diafanum v aktu poznání směrem od externí věci.

Nyní je třeba definovat formu metafyzického dativu podle spisu *De intepretatione*. Věc je dána v minulostním rázu jedinečného bytí, ale apofantický dativ vztažený k původu bytí jsoucna podržuje tuto nepřítomné a jedinečné bytí reálné věci v její univerzální signifikaci. Její první fáze je primárně a proto „sémanticky“ dána ve společné intencionalitě a druhá fáze je „symbolicky“ vyjádřena lidským jazykem. Simulákrum klamně univočních *notae* vzniklo v epoše *Seinsvergessenheit* pod aktivním vedením akademicky vzdělaných Fúrií. Moderní *furor interpretandi* filosofických nedovzdělanců na latinském Západě spojil v modu aristotelské *apaideusía* obě roviny signifikace a symbolizace do jednoho falešného metafyzického a logického významu. Integrace roviny metafyzické signifikace a kulturní symbolizace do jednoho objektivního významu jazykového znaku určila problematickou cestu moderny. Aristotelské *sýmbolon* se změnilo na objektivní simulákrum, protože moderna absolutizovala význam jazyka jako další formy *tertium ens*. Chybné pochopení klasické sémantiky jako postmoderní sémiotiky zablokovalo metafyzický přístup k realitě, který je všem lidem společný. Neexistuje žádná impozice významu za základě intencionality dané nasvícením smyslu jsoucna zepředu, od reálného světa (*esse spirituale1*), která by zakládala společný svět smyslu. Jazyk se stal ve věku objektivních simuláker všemocným nástrojem a zcela zahradil metafyzický přístup k realitě. Dvojí základní význam sématiky daný v *De intepretatione* zanikl v současné analytické a hermeneutické filosofii oslavující všemoc jazyka ve věku metafyzického nihilismu. Boethius obě roviny jasně rozlišil primárním postavením metafyzické sémantiky (*primae notae*), což jeho moderní a postmoderní následovníci zrušili. Původní rovina společného lidského poznání není v řeči, ale v procesu formálně shodného vnímání a intencionální produkce významů společně žitého světa. Primární sémiotickou adekvaci obhájila CMDA skrze výklad trojí formální mediace pomocí *perspicuum* a dvojí podobu *diaffonum* (OBJ I, kap. 2.4.4).

Nová podoba signifikace a predikace dále vznikla tím, že Boethiův výklad *De intepretatione* dal důraz na subjektivní význam znaku, který signifikuje sám ze sebe (*interpretatio est vox significativa per se ipsam aliquid significans;* ibid, p. 32.11). Definice signifikace navázala v latinském překladu a výkladu *De interpretione* na znak jako takový (*per se ipsam significans*) a ztratila spojení s reálným procesem poznání daným impozicí významu z reálné první substance. Z aristotelského hlediska je to zcela správné, protože druhá úroveň signifikace jako symbolického jazyka již působí zcela autonomně. Signifikace byla v *Kategoriích* determinována hyparchicky, tedy aktualitou první substance. Správně vytvořená impozice na úrovni obecné intencionality dané sémanticky zakládá druhou rovinu supozice významu, což je lidský jazyk určený symbolizací. Signifikace v modu *per se ipsam* je už vázaná jen na významotvorný znak a na lidskou schopnost tomuto znaku rozumět. V tomto případě význam v modu „*per se ipsam*“ znamená, že univerzální význam je autonomní a nepotřebuje vnější realitu, aby byl expresivní a smysluplný. Jednoznačná predikace a vědecký důkaz se však ustavuje pouze na základě impozice, neboť musí existovat kauzálně daná korespondence významu s realitou. Tyto nuance může pochopit jen kritická metafyzika, která přesně jako Komentátor rozlišila mezi dvojí povahou intelektu a tím pádem i dvojí povahou jazyka jako *tertium* a *quartum genus*. Akt signifikace dané *per se* dává první *Lichtung* pro moderní pojetí pravdy dané mimo proces poznání vztažený k realitě. Boethius na lexikální úrovni (ale nikoliv ve své filosofii) zrušil rozdíl mezi impozicí významu od první substance v modu nasvícení zepředu a mezi supozicí významu danou v pojmu. Obecný pojem stojí pro (*supponit pro*) libovolný univerzální význam. Komentář *De intepretatione* založil ambivalentní pojetí signifikace, protože spojil oba mody v modu nejasnosti, jako to měla Porfyriova *Isagoge*. Termín *notae* a definice znaku daného *per se* zastřely proces původní sémantické adekvace a znejasnily metafyzický vztah slova k realitě daný skrze působení metafyzického dativu. Moderní definice znaku nepotřebuje triadickou strukturu znaku danou v původní definici *De interpretatione* 16a3‒8. Poznávající člověk vytváří skrze adekvaci intelektu a poznané věci společný sémantický význam světa. Tento intencionální smysl společně žitého světa se symbolicky vypovídá v řádu určitého jazyka. Z procesu moderně pojaté signifikace vypadla metafyzická jednota světa daná sémanticky. Veritativní vazba sémantiky na realitu je kauzálně zajištěna skrze receptivní složku intelektu (*intellectus possibilis*). Receptivní intelekt zajišťuje univerzálně a proto společně danou recepci vnějšího světa, který je nejprve poznávaný smyslově. Tuto klíčovou funkci *intellectus possibilis* odhalil Al-Farábí, zavrhl ji Avicenna a naopak přesně vysvětlil Averroes. Aristoteles a Boethiův překlad (*De int*. 16a9) upozorňují hned v další větě, že citovaná pasáž *De Int*. 16a3‒8 se musí číst v souvislosti se spisem *De anima* (*de his quidem dictum est in his quae sunt dicta de anima*; ibid, p. 3.11‒12). Kritičtí aristotelikové velmi pozorně sledovali vnitřní hierarchii a vzájemnou provázanost argumentace v *Corpus Aristotelicum*. Pozdější interpretace signifikace *Modernorum* a v postmoderně zcela pominula zásadní distinkce přeložené Boethiem. Z původní ambivalence se stala nová sofistická jasnost a tím se zrušila základní argumentační linie spisu *De anima* a *De interpretatione*. Západní filosofie na začátku vlastní cesty k substanci ztratila autentickou vazbu na zakládající dění určující adekvaci mezi věcí a jejím poznáním. Tento zvláštní *Ereignis* ve formě metafyzické *léthé* určil epochální *Lichtung* latinské metafyziky ohledně první signifikace. Moderna vytěsnila původní význam signifikace vztažený k metafyzickému dativu skrze spojení „*semeía prótón* ‒ *homoiómata*“. Novou příčinou významu už není první substance, ale člověk a jeho mluva. Nový řád světa vzniká nasvícením jsoucna zezadu, od lidského subjektu. Otázka subjektivní pravdivosti (*verum*) se redukuje na moderní jistotu a správnost (*certum*, *rectum*). Subjektivní *veritas* je primárně navázaná na správnost jednání subjektu a na jistotu danou tímto jednáním. Lidský subjekt kopíruje demiurgické dispozice a vůli božského demiurga v modu jistoty a správnosti. Zavedením demiurgické analogie vznikl nový ontoteologický systém křesťanské metafyziky. Anselm z Canterbury zavádí skrze toto pojetí signifikace neoplatonský koncept pravdy jako *rectitudo* a obnovuje avicennovské pojetí pravdy spojené s jistotou myšlení v samotném subjektu. Pravda determinovaná subjektem a navázaná na změněné pojetí signifikace nakonec založí novou metafyziku v rámci *via Modernorum*.

Třetí krok hermeneutiky sleduje vývoj substanční formy *tertium ens* určené skrze matematickou analogii. Celý spor začíná nominálním určením jsoucna v rámci gramaticky daného substantiva. Antický učitel gramatiky Priscián definuje ve druhé polovině 5. století nominální význam substantiva v rámci řečnického diskurzu.[[9]](#footnote-9) Priscián vztáhnul základní určení substantiva (*proprium*) nerozlišeně k substanci a ke kvalitě (*proprium est nominis substantiam et qualitatem significare*). Definice obsahuje jak obecnou teorii signifikace danou v úvodu *De Interpretatione*, tak i kategoriální predikaci ze spisu *Kategorie* navázanou v definici na substanci a na akcident kvality. Smíšení nauky *Kategorií* a *De intepretatione* přešlo do scholastické gramatiky. Vznikla mnohoznačná „kategoriální“ predikace, která se sofisticky chápala jako aristotelská kategoriální univocita. Klasická definice určující nominální status substance (*substantiam significare*) byla nově uchopena v debatách v první polovině 12. století, kdy se v rámci kategoriální predikace nově definoval statut logického soudu (*enuntiabile*).[[10]](#footnote-10) Bernard ze Chartres (†1124) kodifikoval rozdíl mezi Prisciánem a Aristotelem ve dvojím významu signifikace vztažené k substanci (*significatio substantialis*) a k případku (*significatio accidentalis*). Signifikace akcidentu dostala hypostázovaný status, který byl určený nezávisle na významu druhé substance. Smíšením predikace dané mimo hyparchický status první substanci začal nový spor o status první a druhé substance. Ten nastínila úvodní část studie popisující dvojí určení substance v *Isagoge*. Signifikace neoplatonských gramatiků nahradila kategoriální vztah mezi první a druhou substancí tím, že hypostázovala znak jako takový, a to podle výše uvedené Boethiovy definice (*per se ipsam significans*).

První změnu směrem k nominalistickému pojetí Prisciánovy definice obsahuje anonymní komentář k *Institutiones* psaný na konci 11. století pod názvem *Glosulae*. Autor vědomě rozšiřuje pojetí substance mimo Aristotelovy kategorie a mimo Prisciánovu definici díky novému pojetí *quantitas* (Mews 1992). Proměna akcidentů směrem k novým formám jsoucna třetího druhu ukazuje podobný vývoj jako v případě Avicennova univočního statusu rodu, který se stal dokonce nadřazený první substanci (OBJ I, kap. 2.3.2). Klasický příklad akcidentálního určení kvantity podávají *Kategorie*, kde je primární určení běloby vztažené ke druhé substanci (*Cat.* 3b19). Citovaný Boethiův komentář ke *Kategoriím* již přidává k aktuálnímu a ke kategoriálnímu určení běloby (*determinatio circa substantiam qualitatis*) i nové určení pojaté absolutně (*qualitas per se*).[[11]](#footnote-11) Toto nové určení běloby dané *per se* Boethius vědomě vyloučil ze substance dané jak individuálně, tak i kategoriálně. Pro Boethia toto verbální určení kvality dané *per se* nehrálo žádnou velkou roli. Systém kategoriální predikace *per prius* a *per posterius* měl daný podle *Kategorií* (OBJ I, kap. 1.3) a nepřipustil žádné určení jsoucna třetího druhu. Ale jím zavedená nominace pro kategorii kvantity daná *simpliciter* bude mít velkou budoucnost v pozdějších školách *Nominales*. Novou diferenciaci gramatického významu ukazuje komentář k Prisciánově Gramatice zvaný *Notae Dunelmenses*. Autor (snad William ze Champaux, †1121) vidí rozpor mezi Prisciánovým důrazem na etymologii a Aristotelovým důrazem na kategoriální vazbu mezi jménem a realitou.[[12]](#footnote-12) Autor vnesl do aktu denominace skrytý vylučovací význam, který tam předtím neexistoval. Význam vzniká jinak (*aliter*) gramaticky a jinak (*aliter*) v rámci vztahu k realitě. Tím se oddělila signifikace substance od její hyparchické funkce dané vztahem k realitě a kategorie substance dostala autonomní význam. Tímto dilematem začíná další vývoj metafyziky, který sleduje výklad *Isagoge* podle Avicenny. Tuto cestu zásadně odmítl Averroes. Latinský Západ tedy opakuje předešlou gigantomachii o substanci, ale v nové dějinné konfiguraci.

## 1.2 Pravda jako *rectitudo* (Anselm z Canterbury)

Spor mezi Abelardem a školou *Nominales* představuje první zásadní spor na latinském Západě, kdy byl ve hře statut substance a pojetí pravdy. Ponecháváme latinský název školy „*Nominales*“, abychom tento směr oddělili od nejasného pojmenování tzv. „nominalistů“. Adekvační teorie pravdy aristotelika Abelarda stojí v protikladu k pojetí Anselma z Canterbury (†1109), jenž se stal klíčovou postavou dalšího kola sporu o substanci. Když dva říkají totéž, nemusí to znamenat totéž, což ukazuje spor o definici pravdy mezi Abelardem a Anselmem. Dílo *Dialogus de veritate* (kolem 1083) dalo pravdu do neoplatonské hierarchie forem. Bůh jako jistota bytí garantuje pravdu jako věčnou správnost esencí, z níž na úrovni stvoření vychází kontingentní pravda jako adekvace našeho poznání a existence věci. Správnost není vztažena primárně k lidskému poznání, ale k autonomním hodnotám v rámci božského řádu. Následující citát z rozhovoru mezi mistrem a žákem představuje *Lichtung* budoucí objektivity, protože zakládá nové určení pravdy.

„*Mistr*. Cokoliv je opravdu tak (*vero est*), jak má být (*quod debet esse*), to je dáno správně (*recte est*). *Žák*. Jinak to nemůže být. *Mistr*. Pak všechno, co jest, je dáno správně. *Žák*. Jiný závěr ani nemůže být. *Mistr*. Pravda a správnost jsou dány v bytí věcí (*in rerum essentia*), protože takto věci jsou tím, čím jsou v nejvyšší pravdě (*quod sunt in summa veritate*). Pak je jisté, že pravda je správnost věcí (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem*).“ [[13]](#footnote-13)

Věci jsou vůlí stvořitele povolány do bytí, což tvoří jejich pravdu jako oprávnění existence (*quod debet esse, recte est*). Pak je pravda dána tím, že stvořené věci jsou tím, čím reálně jsou. Produkce stvoření zakládá první určení deontologické pravdy-*rectitudo* a *certitudo*. Smysl a pravda nepocházejí z prvních substancí daných v realitě, ale od Boha, v rámci osvícení smyslu jsoucna zezadu. Scénář nové metafyziky je založen ontoteologicky, na scholastické verzi neoplatonismu. Toto pojetí pravdy-*veritas* spojené s novou rolí subjektu ukázal Heidegger v rozboru Platonova pojetí pravdy (OBJ I, kap. 1). Posledním garantem deontologické pravdy určené od boha (*debet esse*) není plnost adekvace věci a intelektu, ale plnost bytí věci vzhledem k nejvyšší pravdě (*quod sunt in summa veritate*). Ideová předloha této ontoteologické konstrukce pravdy existovala ve falsafě skrze Al-Kindího participaci jsoucen na nejvyšším Dobru (*ifāda*; OBJ I, kap. 2.1). Anselm používá pro tvorbu objektivity ve scholastice stejný postup jako neoplatonská škola falsafy představovaná Al-Kindím a Avicennou. Bytí věcí je dáno v bohu jako nejvyšší pravdě. Tato primární plnost bytí v bohu dává potřebnou jistotu pro pravdu danou jako správnost věcí (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem*). Pravda jako *rectitudo* je vyvázána z procesu smyslového poznání. Stala se mírou plnosti stvoření daného ve stále vyšší, a tím i stále pravdivější hierarchii esencí nazíraných přímo v bytí jsoucen (*veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia*). Pravda jako *rectitudo* dostala podobný primát nad *veritas*, jako měla platonská idea Dobra nad ideou Jsoucna. Aristotelova adekvační teorie pravdy má jen druhotný význam proti plnosti pravdy dané ontoteologické pravdě jako bytí jsoucna. Debata mezi mistrem a žákem ukazuje, že definice pravdy stanovuje zásadní rozdíl mezi věčnou správností a nahodilou pravdou. Pojem pravdy je už jen nepřímo navázaný jak na aristotelské pojetí pravdy (*veritas*); neoplatonské pojetí pravdy jako neměnné míry určuje správnost nahodilých věcí (*rectitudo*) na prvním místě. Anselmovo dílo přebírá do nové definice i klasické pojetí pravdy podle Aristotelovy *Metafyziky*.[[14]](#footnote-14) První věta spojuje správnost a pravdu (*hanc rectitudinem et veritatem*) v rámci signifikace vztažené k aktuálnímu bytí věci (*qua significat esse quod est*). Pravda je vázána na predikaci v rámci správně utvořeného logického soudu (*usu recta et vera dicitur enuntiatio*). Poslední věta citace toto spojení potvrzuje vzhledem ke klasické teorii adekvace vztažené ke správnosti a pravdě dané v soudu (*rectitudo et veritas enuntiationis*). Oba termíny určují definici pravdy vzhledem k aristotelskému pojetí pravdy v rámci deduktivního soudu opřeného o existenci věci (*enuntiatio*). Pravda vědeckého soudu (*veritas enuntiationis*) má proměnlivou signifikaci danou v rámci jazyka. Ten determinuje *ad hoc* dané výroky, které se vztahují k nahodilým věcem poznaným smyslově. Zato pravda jako deontologické *rectitudo* staví na věčných pravdách založených na neoplatonském pojetí dobra, které má normativní a suverénní charakter poslední míry všeho jsoucího. Neoplatonik Anselm řadí aristotelskou definici pravdy do řádu pomíjivých pravd. Zato pravdu jako *rectitudo* umístil do říše trvalých hodnot spojených s božským řádem.[[15]](#footnote-15) Správnost stojí v řádu bytí na úrovni trvalých pravd (*secundum rectitudinem, quae semper est*). První věta citátu vylučuje plnost pravdy jako *rectitudo* pro materiální věci, protože ty přicházejí do bytí jen nahodilým způsobem (*non est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse*). Takto daná jsoucna mají primární signifikaci v mysli a pravdu jako adekvaci věci a rozumu, ale chybí jim plnost věčné pravdy. Vyšší pravda jako *rectitudo* determinuje nižší signifikaci (*significatio tunc fit secundum rectitudinem*). Pořadí kategoriální predikace *per prius* je postaveno přesně opačně než v *Kategoriích*. Hyparchická predikace je založena v božím bytí jako svrchované míře pravdy. Anselm ve shodě s Avicennou vztahuje pravdu-*rectitudo* primárně ke smyslu (*recta significatio est*), který zakládá pravdu o sobě (*constat esse rectitudinem*). Pravda je nazírána sama v sobě, ve smyslu přímého nazírání věčné esence v modu Avicennovy *equinitas tantum* (OBJ I, kap. 2.3.2). Opět je vidět neoplatonský výklad pravdy podle *Met*. 1026a33–b2, kde je bytí a pravda predikována univočně a na stejné úrovni (OBJ I, kap. 2.1). Definice navíc v pojmu *rectitudo* rozšířila pojetí pravdy za existenciální výroky kategoriálně vázané na bytí a nebytí věci v realitě. Anselm navázal nazírání pravdy podle mystického augustinianismu přímo na akt porozumění a na význam slova.

Anselm nezávisle na Avicennově systému a zhruba ve stejné době založil podobné pojetí metafyziky na latinském Západě. V rámci určení pravdy jako *rectitudo* oddělil smysl jsoucna od smyslové zkušenosti a naplnil program Avicennova *denudatio*. Anselm optoval pro definici věcí v jejich archetypické správnosti dané boží stvořitelskou vůlí. Pravda jako *rectitudo* dostala metafyzický statut v rámci ontoteologické konstrukce dané skrze neoplatonské pojetí pravdy jako ideové míry všech existujících věcí (*manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem*; *Dialogus de Veritate*, 486C). Avicenna k etablování správnosti a jistoty na boží úrovni použil nikoliv demiurgickou vůli jako Anselm, ale čistě filosofický koncept druhé intencionality a komitace (OBJ I, kap. 2.3.2). Oba neoplatonikové falsafy a scholastiky se shodují v tom, že význam věcí ustavených v archetypické sféře boží vůle a intelektu zajišťuje normativní bytí věci. Její následná a pouze kontingentní existence v realitě má potřebné univerzální, věčné a nutné oprávnění ke svému individuálnímu aktu bytí. Toto pojetí aktualizuje Leibniz skrze princip dostatečného důvodu pro postmodernu. Anselmovo pojetí pravdy zahájilo na latinském Západě proces zatmění první substance skrze demiurgickou vůli subjektu (*Seinsvergessenheit*). V západní scholastice navazující na dědictví falsafy vznikla nová větev neoplatonismu propagující pojetí pravdy jako přímé iluminace intelektu dané nasvícením smyslu jsoucna zezadu. Zatmění první substance v modu Anselmova moderního *Irrtum* zásadně kritizoval aristotelik Abélard, jenž odmítl Anselmovo čistě nominální *significatio* pro adekvační teorii pravdy. Následující kapitola analyzuje jeho brilantní rozlišení kategoriálních výpovědí podle impozice a supozice. Pojetí pravdy jako *rectitudo* dané supozicí významu mimo reálnou věc má pro Abelarda pouze ekvivoční význam. Supozice takového významu zůstává na úrovni pouhého slova (*oratio*, *nominatio*). Význam determinovaný pouze z mysli nemá univoční význam nutný pro kategoriální určení druhé substance. Aktualita první substance jako jediná zakládá jednoznačné určení pravdy v rámci impozice smyslu z reality na druhou substanci.

Klíčový krok k objektivně pojaté substanci třetího druhu obsahuje Anselmův spis *Monologion* (1076). Kapitola 65 definuje rozdíl mezi niterným bytím boží Trojice a mezi jejími projevy směrem do stvoření. Ve falsafě řešil podobný problém rektor tehdejší univerzity v Bagdádu, jakobitský křesťan Ibn Ádí (OBJ I, kap. 2.2). Anselm musí určit charakter podobnosti (*similitudo*) mezi Stvořitelem a stvořením tak, aby zachránil boží nepoznatelnost, a zároveň ji uvedl do poznatelného vztahu směrem k nám.[[16]](#footnote-16) Hermeneutiku zajímá v uvedeném citátu rozdíl mezi *proprietas expressa* a *proprietas designata*. Boha nevidíme, jak bytuje o sobě (*non videmus per suam proprietatem*). Tím pádem neznáme ani jeho interní vlastnosti přímo navázané na jeho substanci (*per essentiae suae proprietatem expressa*). Ale jsme schopni v řádu jazyka a podobnosti provést správnou designaci božích vlastností, i když v modu nepodobnosti (*per aliud designata*). Expresivita popisuje boha jako věc o sobě, zatímco designace jej určuje v jeho fenomenalitě pro nás. Tím vznikla na latinském Západě nová varianta *esse ad*, kterou ve falsafě zavedl Ibn Ádí. Modernisté převedli uvedený scénář podobnosti boha a stvoření v modu *proprietas designata* do nové formy soudu, kde střední člen je dán čistě univerzálně a mimo vztah k reálné substanci. Rozdíl mezi expresivitou a designací dokoná zatmění první substance, která se stane ve své bytnosti stejně nepoznatelnou jako bůh ve svém bytí. Anselm definuje první substanci v modu pravdy jako správnosti a jistoty pouze pomocí esence (*per essentiae suae proprietatem expressa*), která je dána pouze jako čistý poznatek v mysli napojené na boží demiurgickou pravdu. Poznání reálného světa vzalo demiurgickou božskou pravdu jako *conditio sine qua non* přirozeného poznání ve filozofii a vědách. Další generace modernistů tuto ontoteologii převedly přímo do koncepce aristotelské vědy. Zavedením *Oxfordian Fallacy* vzniklo kompletní zatmění první substance v moderní metafyzice (kap. 3.1.1). Rufus z Cornwallu nechal boží nepostižitelnost platit i pro první substanci danou v realitě, která se stala nepoznatelnou stejně jako bůh (*ipsam ineffabilem persistere*, kap. 3.3.4). Expresivita se oddělila od nepoznatelné první substance dané v realitě (viz Kantův pojem *Noumenon*) a začala se predikovat pomocí hypostázovaných vlastností daných univerzálně. Rufus udělá z mystického náhledu na tuto nevýstižnou první substanci další verzi objektivního jsoucna (*scibile*, kap. 3.3.2). Nástupci Anselma v první polovině 13. století už nepotřebovali první substanci definovanou ve spisu *Kategorie*. Modernisté redukovali hyparchickou substanci na sbírku hypostázovaných akcidentů a různých transcendentálií vytvořených *ad hoc*. Designace první substance se provede sběrem akcidentů postavených mimo substanci. Toto moderní určení atomární substance třetího druhu později indikují termíny *collectio* a *collecta*, které vznikly na konci 12. století v porretánské škole *Nominales* (kap. 1.5). Kolekta různorodých vlastností a poznatků nahradila ve škole *Modernorum* hyparchickou funkci první substance. Moderní správnost (*rectitudo*) garantuje boží, a později už jen lidský subjekt. Další generace avicennistů včetně postmoderního Descarta a Husserla již zcela uzávorkovaly existenci první substance a začaly ji definovat pomocí přímého vidění její esence a exaktních popisů jejich gnostických vizí. Postmoderně definovaná esence vzniklá v rámci noematické kolekty definitivně vytěsnila reálnou první substanci. Neoplatonská moderna a postmoderna posunula definici pravdy mimo hyparchický vztah determinovaný reálně existující věcí. Neoplatonská univočně pojatá esence zasazená do analogie boží a lidské vůle spojila *significatio* a kategoriální *enuntiatio* do jedné ontoteologicky definované pravdy. Pravda jako *rectitudo* se univočním způsobem vztahuje jak ke statutu species, tak i k existenci první substance, kterou nahradila kolekta různých určení a vlastností. Pojetí pravdy vázané na výskyt a na predikaci první substance bylo vytěsněno nejprve u Anselma, a zejména u jeho nástupců v porretánské škole. Averroes definoval avicennistickou modernu skrze termín *obscurity* (OBJ I, kap. 2.4.1) a popsal tímto termínem zatmění první substance u současníků, kteří pokračovali ve výkladu atomární substance podle neoplatonské linie Porfyria (OBJ I, kap. 1.3). Spor mezi Anselmem a Abelardem opakuje tuto gigantomachii o substanci na latinském Západě. Abélard se při výkladu pravdy striktně drží *Metafyziky* a *Organonu*, protože potřebuje pravdu jako adekvaci rozumu a reálně existující věci. Moderní forma metafyziky je poprvé u Anselma dána tím, že aristotelská adekvace rozumu a konkrétního jsoucna (*hoc aliquid*) se stala částečnou nepravdou, protože byla nahrazena vyšší pravdou mystického augustinianismu a neoplatonismu. Vinou kontingence první substance bylo třeba etablovat věčnou a trvalou pravdu jako demiurgickou a voluntaristickou správnost ultimativního nositele (*subiectum*) postaveného mimo nahodilé bytí samotné věci. Božský nebo lidský subjekt svým bytím a stvořitelskou či tvořitelskou činností danou skrze absolutně nebo relativně danou vůli garantuje nárok jsoucen na pravdivost v modu *rectitudo* a *certitudo*. Vůle demiurga má pro určení pravdy primární charakter, který nahradil primární postavení reálně existující první substance v *Kategoriích*. Základ pravdy není stanoven z první substance, ale z božského a lidského demiurgického subjektu. Nové místo pravdy v subjektu (*ortus scientiarum*) vytvořilo novou triádu pravdivosti jako „*veritas – certitudo – rectitudo*“, která nově definuje *Ge-Stell* bytí jsoucna (OBJ I, kap. 2.3.1). Klasické metafyzice stačilo jedno určení pravdy jako adekvace; moderna už potřebuje tři určení pravdy a všechny jsou maximálně problematické. Metafyzika v novém *Lichtung* pravdy a nepravdy na základě prvních principů objektivně-mystického pohledu (*certitudo*), který jako zrcadlo (*speculum*) odráží kosmický řád (*rectitudo*). Tato spekulativní podobnost obou demiurgických subjektů je prohlašována za „aristotelskou“ adekvaci v modu moderní *veritas*. Tímto způsobem vznikla historická determinace metafyziky v modu Heideggerova *Irrtum*.

Anselm dává otázku pravdy jako správnosti (*rectitudo*) podle Senecovy *voluntas recta* do oblasti morálky jako činného poznání, které určuje otázka po dobru jako předmětu vůle. Konformita vůle se zjeveným Dobrem představuje jinou formu pravdy, než aristotelské poznání reálné věci v rámci intelektu. Svoboda vůle není napojena na primát intelektu, jak tomu je v aristotelismu. Vůle není primárně určena aristotelským pojetím pravdy jako adekvace mezi reálnou věcí a její poznáním daným smysly a pak intelektem. Chtění v *Etice Nikomachově* respektuje poznání intelektu a dává mu singulární rozměr dobra prakticky poznaného a chtěného vzhledem k nám (λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ, E.N. 1140b5). Vůle neurčuje sama sebe, protože ji určuje intelekt. Pouze jeho poznání adekvátně predikuje jedinečné bytí reálné věci. Pravda jako Averroesovo *proportio* zajišťuje, že rozumové poznání drží determinaci intelektu a smyslů směrem od kauzality dané na úrovni prvních substancí (OBJ I, kap. 2.4.3). Latinský neoplatonismus chápal vůli univerzálně vzhledem k bohu i člověku a tím dal zatmění první substance nový rozměr. Místo pasivně poznávajícího intelektu přichází na scénu aktivně tvořící subjekt, který dává pravdě definitivní a ultimativní míru svou vlastní jistotou. Míru pravdy jako správnosti určuje boží a později pouze lidská vůle v modu její neomezené nebo omezené *potestas*. Co tato suverénní vůle chce, to také jest, a tím je takto dané jsoucno pravdivé. Zavedení vůle jako deontologické a ontologické kategorie určuje povahu jsoucna podle demiurgicky organizovaného chtění nejvyššího subjektu. Jsoucno, které existuje a je poznané dané skrze *quidditas*, se stalo druhořadým. Anselm zahájil epochu zatmění první substance na latinském Západě. To ukázala výše uvedená deontologická definice pravdy-*rectitudo* (*quod debet esse, recte est*). Pravdu primárně určuje demiurgická vůle, nikoliv reálná danost věci. Západní subjekt se stal pod vedením zbožných křesťanských Fúrií mytopoetickým tvůrcem pravdy. Následující matrice ukáží, že tato deontologie pravdy jako správnosti je nejprve garantovaná moderním bohem a po jeho smrti v 19. století už jen postmoderními ilumináty. Povýšení vůle na garanta pravdy obsahuje dialog *De libero arbitrio*, v němž Anselm napojil lidskou vůli na pojetí pravdy jako *rectitudo*. To subsistuje jak v lidské vůli, tak i mimo ni, ve světě a v bohu.

„A proto veškerá svoboda je určitá schopnost k moci (*potestas*); tato svoboda vůle je možností sloužit správnosti vůle, a to kvůli pravdě dané ve schopnosti svobodné vůle.“ [[17]](#footnote-17)

Možnost pravdy je daná přímo v lidské svobodě jako základní možnosti člověka (*omnis libertas est potestas*). Plnost svobody je definovaná v možnosti svobodné volby (*liberum arbitrium*). Svobodná vůle je tím, čím chce být a není ničím omezena. Její omezení je dané pouze Stvořitelem, který udělal přirozenost vůle tak, aby Augustinova mystická *voluntas* byla v imanentně zaměřená k bohu jako nejvyššímu dobru (*propter ipsam rectitudinem*). Ipseita vůle tvoří identitu osoby ve smyslu její původní pravdivosti. Ipseita opřená o správnost vůle obsahuje jádro suverenity západního subjektu. Vůle má schopnost být pravdivá vzhledem ke svobodně nalézané správnosti v sobě samé (*potestas servandi rectitudinem voluntatis*). Tato pravdivost svobodné vůle zakládá konformitu s pravdou danou mimo adekvaci k realitě. Anselmovo voluntaristické určení pravdy jako správnosti není dáno vzhledem k poznání první substance, ale vzhledem k demiurgické podobě stvořitelské vůle. Pravdu moderny navazující na dědictví Anselma determinuje niterný vztah vůle vztažené k sobě samé a k vlastní správnosti. Chtění je pravdivé svou esenciální demiurgickou pravdivostí danou imanentně k bohu bez vztahu k čemukoliv jinému. Zavedení teorie pravdy založené na imanentně správné vůli představuje klíčovou změnu v pojetí pravdy proti výše uvedenému výkladu adekvační teorie podle Aristotela. Anselm dává plnou demiurgickou svobodu a pravdu pouze bohu. Boží vůle je svrchovaně tvořivá a zakládá normativní charakter morální pravdy platné za všech okolností, tj. i mimo *ad hoc* danou signifikaci a výrokovou pravdu jako *veritas*. Morální, filosofické a teologické pojetí pravdy jako správnosti je nakonec dané zcela subjektivně, a tím i svobodně, což rozvedl františkán Olivi (OBJ III, kap. 5.1.2). Anselm zakotvuje neoplatonské pojetí pravdy, kterého se budou po importu Avicenny na latinský Západ dovolávat zakladatelé objektivity ve druhé třetině 13. století.

Ontoteologické pojetí pravdy znejasnilo aristotelskou definici pravdy dokonce dvojnásobně. Za prvé, Anselm smazal rozdíl mezi pravdou danou v kategoriálním výroku (*enuntiatio*) a pouhým nominálním významem slova (*significatio*). Nově založená predikace existuje mimo reálné vztahy prvních substancí. Její základ tvoří demiurgická suverenita boží vůle. Za druhé, v rámci určení pravdy jako *rectitudo* vznikl pravdivý výrok už na úrovni nominálně daného slova. Takové pojetí prvdy je možné postavit pouze dogmaticky a v rámci ontoteologie, protože je napojeno na věčnou a neměnnou boží vůli. Toto dvojnásobně nejasné pojetí pravdy založilo nový vztah myšlení k neoplatonsky pojaté realitě. Věc byla v pojetí pravdy jako *rectitudo* nasvícena zezadu, tedy od věčného božího úradku a vůle. Toto pojetí pravdy převzaly skrze porretány následné školy *Logica modernorum*, a nakonec i první objektivisté okolo roku 1240. Pojetí pravdy-*rectitudo* má adekvaci mezi hypostázovanými species a čistými formami, a na úrovni reálných substancí. Toto pojetí se prosadilo hned v další generaci díky Gilbertovi de La Porrée jako eminentním představiteli katedrální školy z Laonu. Tuto neoplatonskou školu Abélard opustil hned na začátku své myslitelské dráhy. Spor mezi jednoznačností Abelarda a mezi Anselmovou ambivaletní teorií signifikace a ambivalentního pojetí pravdy otevírá následný konflikt mezi prvním a druhým averroismem, který ukazují další matrice. Logické školy inspirované porretány zrušily primát aristotelské predikace vázané na kauzalitu prvních substancí. Vinou nejasné adekvace přestala první moderna latinského Západu rozlišovat mezi impozicí významu od reálné substance a mezi supozicí danou pouze od intelektu. Verbální tvrzení dostaly absolutní význam a jejich supozice se oddělila od reálného světa. Nová signifikace se odvozuje od „substance–individua“, které předstírá, že je reálnou první substancí. Toto jsoucno třetího druhu se stalo mytologickým zdrojem objektivně určeného významu. Ontoteologická absoluce myšlení od první substance dostala centrální význam v moderní metafyzice, což vedlo k založení západní objektivity.

## 1.3 Pravda jako *adaequatio* (Pierre Abélard)

Abelardův dopis psaný někdy roku 1120 neznámému biskupovi pod značkou G. (PL 178, 357–72) ukazuje první filosofický a mocenský spor o *tertiums ens* na latinském Západě*.* Oslovený biskup G. měl sehnat kompententní církevní soudce, kteří by rozhodli Abelardův spor s jeho bývalým učitelem Roscelinem. Abélard stál v otázce výkladu *Isagoge* proti Roscelinovi (†1225) a proti Gilbertovi de La Porrée (†1154). Vraťme se na začátek tohoto sporu o status poznání reality, který v nové síle vypukne po roce 1250. Boethius v díle *Liber de divisione* stanovuje rozdíl mezi první substancí existující *simpliciter* v realitě a mezi jejím poznáním v mysli. První substanci v realitě dělit nelze, protože akt její existence je daný *per se*. Dělení pomocí univerzálií v rámci Porfyriova stromu je možné, ale odpovídá jinému řádu bytí, než věc existující v realitě. Co je nedělitelné v realitě, to může být univerzálně dělitelné lidmi v Evropě nebo v Africe. Analyzovaná část *Isagoge* ukázala, že celek (*totum*) shrnutý v termínu „člověk“ vyjadřuje pouze analogickou podobnost mezi singulárním a univerzálním pojetím jsoucna (kap. 1.1). Pro duši platí totéž, protože existuje jako forma těla a zároveň je místem, kde univerzálie vznikají díky aktu intelektuálního poznání. Reálného člověka dělit nelze, abstraktní schopnosti duše dělit lze. Boethius provedl první rozlišení mezi dvěma pojetími duše danými existenciálně a univerzálně.[[18]](#footnote-18) Jasně oddělil určení duše jako svébytného celku (*totum*) a odlišil tento celek od formálně a abstraktně pojatých schopností duše (*partes enim hae animae*). Za prvé a zásadně existuje v reálu jeden nedělitelný celek daný v rámci aktu jedinečné subsistence duše (*totum integrum*). Tato existující duše v těle není genericky danou jednotou nějakých částí (*non est anima horum genus*). Za druhé, existuje formální pohled na výkon duše daný buď v rámci abstrahovaných částí (*partes animae*), nebo abstrahovaných potencí a schopností (*in aliqua potestate et virtute*). Pak je možné duši v rámci univerzálního určení specifických schopností a potencí také dělit, protože tvoří celek abstraktních vlastností (*totius divisionis*). Z předešlé analýzy je jasné, že tuto dvojí signifikaci celku (*totum*) nelze pojat univočně. Boethius navázal určení duše na klasický rozdíl mezi první substancí danou *per se* a mezi kategoriálními určeními druhé substance danými genericky v rámci Aristotelem provedeného dělení (διαίρεσις) definující univerzálně daný rod a pak druh (OBJ I, kap. 1.3). Stejný rozdíl měl Averroes v rozdílu intelektu jako *tertium* a *quartum genus* (OBJ I, kap. 2.4.3). Duše jako entelechická forma tohoto těla není totéž jsoucno jako formálně určený *genus* duše daný v intelektu. Dějiny západní objektivity a pozdějšího averroismu začínají sporem mezi Abelardem a jeho kritiky o povahu metafyziky. Na stole je význam pojmů *totum universale* a *totum integrum* (Jolivet 1992). Spor ukazuje *Lichtung* latinské objektivity. Modernisté na neoplatonských katedrálních školách použili církevní moc, aby prosadili novou formu *tertium ens*. Abélard brání aristotelismus Porfyria, což dokazuje jeho spis *Dialectica*.

„Tyto rozdíly zakládají význam jak reálného Sokrata, tak člověka obecně, jako například rozumnost, smrtelnost a další, které však jsou univerzální, nikoliv singulární. Pak platí, že první druh racionality je substanciální vlastnost reálného Sokrata, nikoliv člověka obecně. Proto všechny formy, které jsou individuálními vlastnostmi reálné substance, tvoří species pouze na základě specifického určení. Proto nemohou mít aktuální charakter, i když to tvrdí všechny pomluvy.“ [[19]](#footnote-19)

Abélard tvrdí, že obecné určení v rámci druhé substance má univerzální statut a je odděleno od bytí aktuální jednotliviny (*universales sunt, non singulares*). První substance žádné diference nemá, existuje vcelku a nedělitelně. Formální určení (*rationalitas*, *mortalitas*) nepatří k existenciálnímu určení Sokrata (*non homini*), ale k rodovému a druhovému určení v rámci druhé substance (*Socrati substantialis est*). Univerzálie vypovídají o Sokratovi v univerzálním modu druhé substance, která se zásadně liší od singulární a aktuální existence první substance. Akt subsistentního bytí způsobuje, že jedna věc je v reálu odlišná od druhé. Aktuální jednotlivina díky substanciální jednoduchosti a vlastnímu aktu existence neobsahuje žádné diference. Definice individua jako univerzální formy se netýká aktuální první substance, ale obecného významu v rámci druhu (*substantiales etiam sint speciebus secundum* species). Abélard vylučuje univocitu první a druhé substance, která by založila nějakou formu *tertium ens*. To odpovídá pojetí první hyparchické substance v *Kategoriích* a v *Metafyzice* (OBJ I, kap. 1.3). Pojem první a druhé substance není univoční, protože její určení je dvojí: buď existuje jako univerzálie v rámci Porfyriova stromu, nebo jako jednotlivina v rámci aktuálního bytí daného mimo lidskou mysl. Specifická diference Porfyriova stromu se podle Abelarda vztahuje navzdory všem intelektuálním manipulacím (*absque omni calumnia*) na species a *genus*, kde běží jiný druh diferenciace, než je kauzální působení mezi aktuálními substancemi v reálu. Spis *Dialektika* drží zásadní rozdíl mezi oběma pojetími nedělitelného celku jsoucna, protože existuje dvojí pojetí celku jsoucího (*aliud* *secundum substantiam*, *aliud* *secundum formam*).[[20]](#footnote-20) Kategoriální určení celku existuje vzhledem k první substanci (*'totum' autem aliud secundum substantiam*). Aktualita první substance zakládá atomární, čili dále nedělitelný obecný význam v mysli (*individuum*), a tím je odlišná od jedinečné reality externí věci existující o sobě(*substantia*). Kritický filosof četl Porfyriovu *Isagoge* stejně jako Boethius. Abélard dobře věděl, že druhá substance daná univerzálně a univočně na úrovni rodu má podobnost s hylemorfickou složeninou pouze v rámci určité analogie (*proportionaliter consistit genere; In Porph. Isag*. III.10). Diferenciace daná v mysli a rozdíly mezi reálnými věcmi dávají dva odlišné celky jsoucího a pravdivá predikace to musí zohlednit (*secundum utrumque* *dicitur*). Když mluvíme o první substanci, máme na mysli existující věc; když mluvíme o individuu, máme na mysli univerzálii, která nemá téměř žádný vlastní význam. Rozdíl mezi abstraktním individuem a reálnou substancí má pro scholastiku zásadní hodnotu. Objektivní ilumináti formovaní ve škole Avicenny vidí jsoucno třetího druhu a přitom si namlouvají, že vypovídají o hyparchické reálné první substanci. Abélard je myslitel vychovaný v klasické škole Boethia, která četla Aristotela skrze aristotelismus, a nikoliv skrze neoplatonismus. Univoční určení substance je hyparchicky dáno jako impozice významu vzhledem k integrálnímu celku tělesa jako reálné jednotliviny chápané z hlediska aktuální rozsažnosti (*secundum comprehensionem quantitatis, quod dicitur integrum*). Pak je toto určení vypovídáno jako univoční kategoriální supozice vzhledem k obecnému substančnímu určení v rámci univerzální signifikace (*secundum diffusionem communis essentiae, quod universale est*). Mrtvola není člověkem ve smyslu takto chápaného „*totum integrum*“. Člověk z hlediska impozice významu je predikovaný od hyparchicky dané reálné první substance. Po příchodu Averroesova korpusu na latinský Západ se znovu rozběhl již zmíněný spor o určení termínu „*totum autem ...hoc animal*“ daný u Boethia (kap. 1.1). Rozdíl mezi *totum integrum* a *totum universale* má zásadní charakter pro další gigantomachii Západu. Nově jej určí Blundova škola po roce 1220 podobným sporem o status mrtvoly (kap. 2.2.1). Aristotelikové se postavili proti Avicennově metafyzice na stranu tehdy importovaného Averroesova korpusu. Abélard je pro hermeneutiku dějinným současníkem Averroese, nejen jeho historickým souputníkem.

Hermeneutika objektivity tím etablovala první dějinnou podobu moderního *Irrtum* v rané scholastice. Od této chvíle začíná vše schoalstice epocha zapomenutí první substance (*Seinsvergessenheit*). Rozdíl mezi obecnou predikací a aktuální existencí věci nutně vedl Abelarda k jinému pojetí pravdy než měl Anselm. Abélard se vyhnul pojetí jedné univoční pravdy postavené ontoteologicky tím, že zavedl striktní rozdíl mezi *oratio* daném pouze verbálně, a mezi *enuntiatio* daném skrze kategoriální výpověď vztaženou k existujícímu stavu věcí ve světě. Abélard proto nepřijal augustiniánskou tezi o primátu vůle. Definice pravdy musí být z podstaty zdravého a přirozeného rozumu primárně filosofická záležitost, ne teologická. Abélard s odvoláním na Boethia obhajuje klasickou teorii vůle určené směrem od rozumového poznání dobra determinovaného nasvícením zepředu od smyslů.[[21]](#footnote-21) Abélard brání aristotelskou teorii pravdy, kterou Západu předal Averroes v modu *proportio* (OBJ I, kap. 2.4.3). Jeho *Dialektika* odmítá hyparchickou funkci významu založeného pouze nominálně, protože impozice významu z reality není totéž, jako jeho supozice v mysli. Existuje dvojí určení nedělitelného celku, protože význam v mysli a jeho existence v reálu zakládají dva odlišné významy. Dům má jedinečné bytí jako první substance v reálu, ale význam domu signifikuje univerzálně a potenciálně. Z hlediska osmyslňování jsoucna jde o dvě zcela odlišné operace, které rozlišují pojmy *impositio* a *suppositio*. Impozice významu jde směrem od věci k abstrahujícímu intelektu. Věc zakládá v hyparchickém modu *per prius* základní sémiotickou vazbu na realitu v modu podobnosti. Připomeňme původní rozdíl v *De int.* 16a3‒8 mezi primátem impozice významu od reálných věcí a jejich druhotné symbolizace v jazyku (kap. 1.1). Triadická struktura signifikace vychází ze skutečného poznání podle *De anima*. Význam vzniká skrze intencionalitu danou v duši, což je model formální kauzality. Intencionální poznání dané skrze *intellectus possibilis* ve všech lidech formálně stejným způsobem zakládá původní podobnost věci a intelektu (ὁμοιώματα), která je dána v rámci univerzálně intendovaného významu (σημεία πρώτων). Intence reality je ve všech lidech stejná díky trojí mediaci *diafanum* založené na formální kauzalitě dané potenciálně. Ale na dalším stupni syntézy je už aktuálně odlišná symbolizace daná jak individuálně, tak jazykově. Na rozdíl od tehdejších a dnešních *Modernorum* četl Abélard spis *De interpetatione* podle Aristotelova výslovně uvedeného návodu, tedy ve spojení se spisem *De anima*. Impozice a supozice se týká buď aktuální jednotliviny (*totum integrum*), nebo univerzálního konceptu v mysli (*totum universale*). Mezi bytím první a druhé substance není identita, ale pouze podobnost, protože obě substance nemají genericky stejný způsob existence. V pravdivé adekvaci kategoriální predikace specificky a genericky univoční druhé substance navíc platí, že impozice není supozice. Opomenutí těchto základních daností klasické metafyziky produkuje hrubé chyby modernistů. Predikace proto musí přihlédnout ke směru, odkud se v mysli generuje obecný význam (*Vor-blickbahn*).

„Je třeba věnovat pozornost tomu, že termín 'signifikovat' (*significare*) se používá v různých významech. Buď je dán jako způsob, kterým v mysli vzniká libovolný význam (*intellectum generat*). Nebo jako způsob, kterým jsou významy pravdivě přiřazeny k věcem, o nichž jsou vypovídány (*modo vero circa omnia quibus est impositum*). Tento význam impozice je třeba držet na prvním místě, protože představuje primární a vlastní termín pro signifikaci...“ [[22]](#footnote-22)

Jedině nasvícení signifikace zepředu od reálné první substance, zakládá kategoriální predikaci nutnou pro vědecké poznání reality. Pravdu určuje aristotelský metafyzický dativ, protože v poznání musí být adekvátně predikovaný minulostní ráz reálně existující věci. Opět je ve hře dvojí typ kategoriální predikace ve dvojím modu *per prius* a *per posterius* (*Cat*. 2a14–15). Rozlišení mezi kategoriální a nominální predikací založilo důležitý rozdíl mezi impozicí významu od první substance (*substantia significata*) a supozicí danou v rámci pouhé verbální signifikace (*vox substantiam significatam*). Logický význam na základě supozice (*aequivoce*) není metafyzický význam na základě impozice (*univoce*). Tuto analýzu jazyka najdeme v Abelardově komentáři ke *Kategoriím* podanou ve druhé části logiky vyložené pro filosofické začátečníky (*Logica ingredientibus*). Rozdíl se týká určení jsoucna ve smyslu hylemorfické substance (*complexum*) nebo jejího univerzálního významu (*incomplexum*).[[23]](#footnote-23) Pravdu na úrovni soudu nemůžeme vypovídat o jednotlivinách v realitě (*secundum nullam complexionem dicuntur*), ale pouze o významech daných v mysli. Pak se zásadně liší impozice významu, protože může být chápána buď směrem od věci v reálu, nebo směrem od jejího významu v mysli. Univoční predikace vzniká pouze na základě impozice, tedy nasvícením univerzální signifikace zepředu, od první substance.

„Z toho je zřejmé, že druhé substance vypovídají univočně o první substanci (*secundae* *substantiae de primis univoce praedicantur*). Pojmenování a definice je dána jako substance, a stejně tak i diference.“ [[24]](#footnote-24)

Existence první substance zakládá univoční signifikaci druhé substance a tím i její definici danou skrze specifickou diferenci. Univoční predikace existuje pouze ve vztahu, kdy druhé substance jednoznačně signifikují první substance (*univoce praedicantur*). Tuto impozici významu směrem od reálné první substance označuje spis *Kategorie* za kategoriální predikaci v hyparchickém modu *per prius* (OBJ I, kap. 1.3). Pokud platí, že se v tomto univerzálním vztahu vypovídá adekvátně o první hyparchické substanci, pak nominální definice nese také kategoriální a tím i univoční význam rodu, druhu a jejich diference. Nyní otočme dráhu náhledu a predikujme univerzální supozici podle (*Cat*. 2a14–15). Dostaneme nový typ predikace *per prius*, protože dialektik stojí na straně univerzálního významu a zjišťuje jeho vztah k první substanci. Kategoriální supozice významu daná v modu *per prius* je tedy možná jen tehdy, když je etablována impozice významu od reálné první substance. V kategoriální predikaci dané *per prius* platí, že mrtvola není člověk, ale v modu ekvivoční supozice dané čistě sématicky a gramaticky dané v logickém modu *per posterius* to lze říci. Tento logicky pravdivý výrok, to je ve skutečnosti metafyzicky falešný výrok. Hyparchicky orientovaná definice v rámci impozice dané metafyzickým dativem zajišťuje, že druhé substance jsou predikovány o realitě v rámci kategoriálně a akcidenciálně daných vztahů. Pokud tato vazba druhé substance na první chybí, pak je signifikace dána jen nominálně a ekvivočně. Takové vágní pojmenování (*oratio*) nemůže založit kritickou vědu a metafyziku, maximálně její moderní verzi v modu epochální *Irre*. Supozice směrem od druhé substance k první nemá sama o sobě univoční charakter, jak to dogmaticky tvrdili tehdejší neoplatonští modernisté a škola Nominales.[[25]](#footnote-25) Podle Abelarda není možné rozhodnout jen ze samotné supozice, zda je predikace determinována *per prius* a je tedy daná hyparchicky, nebo je určena jen *per posterius* a je daná jen nominálně. Pak je jasné, že kvalita a rozsažnost a hypostázované akcidenty neoplatoniků vznikají až na úrovni signifikace jako nominální supozice. Kladení významu těchto univerzálií v rámci logické supozice jde opačně, od aktu mysli směrem k první substanci, což je ekvivoční supozice, a ne univoční impozice. Připomeňme původní „probalistickou“ dráhu náhledu na jsoucno u prvních neoplatoniků, jako byl Simplikius (OBJ I, kap. 1.3.2). Intelekt již má univerzální signifikaci danou od hyparchicky predikovaného tělesa jako první substance. Nyní metafyzik zjišťuje, zda univerzální význam opravdu zastupuje (*supponit pro*) reálnou singulární první substanci. Metafyzik musí absolutně pojatou supozici odmítnout jako nepravdivou. Tyto univerzálie ve smyslu Lockových primárních kvalit (*primary qualities*) nejsou metafyzicky pravdivé, ale logicky ano (OBJ I, kap. 2.4.4). Jejich význam nemá žádné krytí z reality, protože impozice významu nejde skrze metafyzický dativ od první substance. Substanciálně pojaté kvalitě a rozsažnosti v realitě nic neodpovídá, protože toto jsou obecná určení daná pouze v mysli.

Nominální esencialismus Abelardových současníků usazených v neoplatonských školách Anselmových žáků v Laonu a jinde založil falešný kategoriální význam postavený mimo reálné vztahy mezi aktuálními substancemi. Abélard nemůže ustoupit z aristotelského pojetí pravdy, protože by musel přijmout zmatené pojetí signifikace, které hájili první západní modernisté. Protože existuje první substance, pak lze založit impozici. Protože je impozice, pak lze adekvátně, tedy pravdivě predikovat supozici. Pokud máme jen supozici v rámci *ad hoc* daného významu daného mimo existenci první substance, tak tento význam nemůže být univoční. Tento dvojí pohled na hermeneutické „jak“ (*Wie*) je dána predikace, zakládá klíčový rozdíl mezi vědeckým *demonstratio*, logickým *enuntiatio* a verbálním *significatio*. Pro Abelarda, Averroese a první averroismus nemůže být pravdivý výrok: „Mrtvola je člověk“. Mrtvola je člověkem pouze v modu plurivocity, která není kategoriálně danou predikací, protože jen ta může založit vědecké poznání. Metafyzicky adekvátní a tedy pravdivý význam člověka lze odvodit pouze od osoby jako existující první substance. Abelardův spis *Dialectica* předkládá tuto argumentaci v tezi „tato mrtvola je zemřelý člověk“ (*hoc cadaver est homo mortuus*).[[26]](#footnote-26) Aristotelik kritizuje univoční užití supozice, což zavedl neoplatonik Gilbert de La Porrée skrze hypostázovanou subsistenci (*aliquid, id est subsistens*; kap. 1.4). Logikovi stačí k určení člověka pouze mrtvola, protože pracuje v řádu abstrakce a provádí pouhou supozici významu. Hyparchickou vazbu, a tím i univoční impozici významu od reálné věci, postihuje podle Abelarda pouze kategoriální predikace signifikující hyparchické bytí první substance. Jen takto daný kategoriální význam druhé substance zakládá univoční význam a vědecké poznání reality (*demonstratio*). Logik a matematik již pracuje v řádu abstrakce a jeho logickou pravdu (*enuntiatio*) neurčují kauzální vztahy mezi prvními substancemi. Verbální signifikace na úrovni pouhého pojmenování (*nomen*) určuje první substanci pouze ekvivočně, tedy v rámci gramatického a lexikálního určení slova (*significatio*). Abélard proto rozlišuje čtyři složky signifikace dané skrze promluvu. Za prvé, smysluplnou řeč, která je sama o sobě kompletní co do významu a nepotřebuje doplňující otázky na straně adresáta (*oratio*). Za druhé, tento projev může navíc obsahovat kompletní gramatická určení vztažená k času a k modalitě pomocí určitých sloves (*oratio perfecta*). Za třetí, signifikace daná skrze logický výrok vyjadřuje pravdu a nepravdu danou adekvací formálních vztahů mezi univerzálními esencemi (*enuntiatio*). Za čtvrté, poznání pravdy zajišťuje vědecký deduktivní soud opřený o reálné působení první substance v realitě, jejíž kauzalitu predikuje střední člen soudu na základě impozice (*demonstratio*). Tato adekvace mezi věcí a myšlením vypovídá kauzalitu hyparchických substancí v realitě, proto má plně deduktivní charakter. Plná pravda na úrovni vědeckého soudu je dána vzhledem k první substanci a neúplná signifikace (*oratio*) podle Abelarda nezakládá pravdivý výrok. Smysluplná řeč sama o sobě ještě nemá hodnotu komplexní signifikace determinované kauzálně a v rámci deduktivního vědeckého soudu (*demonstratio*). Vědecký důkaz se impozicí od reálné první substance liší od logické predikace (*enuntiatio*). Pravda logiky je dána na úrovni abstrakce, tedy mimo impozici významu z reality. Abélard jasně říká, že slovo „substance“ nese u Aristotela pouze homonymický charakter (*figuraliter*) a je úkolem dialektika, aby jasně rozlišil dané významy.[[27]](#footnote-27) Nominální vyjádření vztažená k substanci (*id est vox significans substantiam*) jsou vztažena k existující hylemorfické substanci pouze metaforicky (*translata sunt ad significandum nomina rerum*). Proto nemají univoční vazbu na realitu hylemorfické složeniny (*non sunt complexae voces*). Aby vznikl soud, je třeba provést kategoriální přeložení (*translatio*) významu, kdy vlastní schopnost signifikace daná obecně v jakémkoliv znaku (*ad se ipsam significandam*), se stane signifikací vztahu daného i reálně vzhledem k prvním substancím (*figura facta in translatione vocis de re*). Termín „*translatio*“ přesně popisuje hermeneutickou funkci metafyzického dativu (*dativus metaphysicus*). Věta „Fénix existuje“ má význam, ale nemá determinaci významu směrem od existující věci. A jedině toto spojení zakládá hyparchickou impozici nutnou k ustavení pravdy jako univoční *adaequatio* dané v kategoriální výpovědi. V případě Fénixe chybí vazba na hyparchickou první substanci. Supozice významu jde pouze z mysli, nikoliv z reality. Pak se jedná o homonymickou signifikaci bez odpovídající adekvace k reálné věci. Pokud je přenesení signifikace (*translatio*) dáno směrem od existující první substance, pak mluvíme o formálně-univoční shodě výroku a věci (*enuntiatio*), kterou lze eventuálně i dokázat kategorickou výpovědí opřenou o reálnou kauzalitu na úrovni prvních substancí (*demonstratio*). Logická výpověď daná supozicí se liší od kategoriální výpovědi metafyziky a kauzálně založené vědy. Metafyzická signifikace daná v rámci demonstrativního soudu vzniká zásadně a pouze impozicí významu z hyparchicky dané reality. Opět platí metafyzická nutnost metafyzického dativu určujícího pravdivou donaci významu od reality první substance. Ta už ve významu není přímo dána, ale musí být pravdivě signifikována. Abélard odmítl zmatené pojetí pravdy v Anselmově neoplatonské škole a u tehdejších porretánů. Následující citát ukazuje oba zásadní vztahy, které determinují Abelardovo určení signifikace.

„Například slovo 'člověk' má specifickou povahu danou vzhledem ke smrtelnému a rozumovému živočichu. Primárně je impozice významu provedena směrem od dané osoby (*ex ipsa individuis ipsius*), jako je Sokrates a jiní. Takto daná impozice si podržuje význam v jakékoliv species (*significationem in se ubique speciei in se tenet*) a není dána tím, že Sokrates a jiní participují na významu species (*non* *Socratis et ceterorum quae speciem participant*). Ze slova 'člověk' (*ex 'hominis' enim vocabulo*) totiž vznikne porozumění 'smrtelný rozumový živočich', ale nikoliv porozumění toho, co je existence Sokrata v realitě (*non etiam Socratem intelligimus*).“ [[28]](#footnote-28)

Impozice signifikace směrem od reálné věci se děje různými způsoby (*diversis modis accipitur*), přičemž Abelarda zajímají dva základní mody. V prvním případě sleduje vznik univerzálního významu v mysli (*intellectum generat*) a ve druhém případě sleduje pravdivou impozici tohoto významu na pojmenovanou či predikovanou věc (*modo vero*). První skupina je popsaná odkazem na *De Int.* 16a3–8, kde je komplexně řešen celý problém vzniku významu skrze přímou impozici (kap. 1.1). Abélard zdůrazňuje odkazem na Aristotela, že vznik významu musí mít univerzálně pravdivý charakter (*constituit enim qui dicit intellectum*). Primárně je impozice významu vztažená k reálným jednotlivinám typu Sokrates. Protože existují samy o sobě, pak zakládají v modu *per prius* hyparchickou signifikaci (*significationem ...in se tenet*), která není vázána na platonskou participaci jednotlivin v subsistentním bytí univerzálních species. Tato specifická predikace založená na úrovni univerzálií je vzhledem Sokratovi až druhotná. Na této obecné úrovni vzniká dělení a skládá univerzálií podle Porfyriova stromu. Pak lze například dělit druh *homo* a jeho specifické určení v rámci racionality nebo obecné rodové určení v rámci animality (*animali rationali mortali*). Ale z modu kategoriální hyparchické predikace dané *per prius* platí, že obecný význam *homo* nemůže jít k reálnému Sokratovi (*non etiam Socratem intelligimus*). Kategoriální význam vytváří obecné určení, které stojí na místě Sokrata (*supponit pro*). Opět je ve hře pojetí pojetí univoční impozice významu od hyparchické reálné jednotliviny a z něj vyplývající univoční kategoriální supozice. Abélard v této pasáži varuje před omylem jeho sofistických současníků, kteří otočili pořadí impozice. Citát zdůrazňuje s odkazem na Aristotela, že univerzální species je daná *per prius* pouze v mysli a v následném aktu supozice determinuje jednotlivinu pouze specificky. Pak má supozice daná nominálně pouze univerzální význam (*ex 'hominis' enim vocabulo tantum 'animal rationale mortale' concipimus*). Koncept, neboli početí významu v mysli, nemá univoční charakter sám od sebe, jak se domnívá pomýlená moderna. Supozice významu v mysli může a nemusí být dána skrze impozici významu od první substance. Člověk existuje, ale chiméra nikoliv. Konkrétní věc participuje na univerzálním určení species aktem impozice (*speciem participant*). Nominální koncept člověka jako abstraktního individua daný supozicí univerzálního významu *homo* se proto zásadně liší od kategoriální univoční predikace dané impozicí významu „Sokrates“ od reálné osoby. Navíc zásadně platí, že species jako univerzálie nemůže v žádném případě tvořit součást bytí Sokrata jako reálné první substance. Pravdivé poznání jednotliviny je vytvořeno pouze a jedině skrze impozici významu směrem od reálné první substance. Čím je první substance v reálu, takovou podobnost musí vytvořit mysl v rámci univoční kategoriální predikace v univerzální druhé substanci. Pojmenování v rámci pravdivého a univočního významu vzniká v aktu abstrakce od jednotlivé věci, a to rámci univočního určení hyparchické první substance dané *per se* a nedělitelně (*ex ipsa individuis ipsius*). Epochální indikace skrytá v termínu *ex ipsa individuis* má klíčový charakter, protože ukazuje *Lichtung* dalšího kola sporu o objektivitu. Buď jde impozice od porretánského jsoucna třetího druhu (*individuum*), nebo od první substance. Generace moderních *Nominales* na Oxfordu ovlivněná porretány zanedbala základní dráhu náhledu na jsoucna (*Vor‑blickbahn*), odkud vzniká pravdivé poznání. Moderna čte význam světa teologicko-dogmaticky podle anglického neoplatonika Anselma, a ne filosoficko-kriticky podle pařížského aristotelika Abelarda.

Tento epochální *Ereignis* určuje následné dějiny Západu. V něm je dána původní forma *Oxford‒Paris Split*, který rozebírá Alain de Libera (kap. 3.1.1). Další matrice ukáže, že tentýž spor vedený na Pařížské univerzitě (Albert Veliký a Roger Bacon versus Rufus z Cornwallu a Robert Kilwardby) se již týkal výkladu *Druhých analytik* a spisu *De anima*, nikoliv jen *Kategorií* a *Isagoge*. Abelardem bráněný směr hyparchické predikace podle metafyzického dativu (*translatio*) tematizují *Druhé analytiky* výrazem *ex inmediatis* postihujícím reálnou kauzalitu první substance ve středním členu demonstrativního soudu (ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν; *Anal. Post*. 89b39). Abelardova kritika *Nominales* jasně ukazuje, kam se bude ubírat další vývoj. Buď univočně predikujeme stav reálné první substance pro střední člen vědeckého důkazu v modu impozice; nebo je supozice významu dána pouze v mysli jako obecná ekvivokace. Význam a porozumění univerzálie je dán místo samotné věci, což označuje scholastický termín „*supponit pro*“. Pravdivá univoční supozice označuje fakt, že druhá substance stojí v řádu obecné impozice na místě hyparchicky dané první substance. Pravdivá supozice je dána modu pravdivé řeči (*oratio*), nebo dokonce vědecké výpovědi (*enuntiatio*), kdy o věci vypovídáme v modu kategoriální univoční predikace. Abélard drží adekvační teorii pravdy, protože jasně rozlišuje mezi realitou a mezi její signifikací v mysli (Jacobi et al. 1996, 18–19). Abélard jako gramatik oceňuje obecnější schopnost signifikace (*significare*) postavené mimo existenciální propozice. Podle Abelardova komentáře k *De interpretatione* tato verbální forma signifikace otevírá porozumění.[[29]](#footnote-29) Pravdivá básnická interpretace ale není vědeckou asignací významu, protože obě formy signifikace se zásadně liší (*interpretari vocem non est rem assignare, sed intellectum aperire*). Aristotelský metafyzik dobře ví, že jedině univoční kategoriální propozice filosoficky determinují pravdu a nepravdu. Abélard dělá jasný rozdíl mezi dvěma druhy signifikace. Buď je impozice daná od věci; nebo je supozice daná jak od věci tak pouze z intelektu. Ale pouze v případě směrem od věci má výpověď univoční kategoriální význam. Proto má chiméra obecnou signifikaci v řádu mluvy, kde v rámci supozice otevírá význam v mysli, ale nemá pravdivou impozici od první substance. Abelardův výklad *De int*. 16a3‒8 ukazuje vznik signifikace dané nasvícením zepředu od kauzálně působící první substance na hnutí duše.[[30]](#footnote-30) Komentář s odvoláním na Boethia výslovně zdůrazňuje, že založení signifikace v modu metafyzicky pojaté intencionality jde primárně a zásadně *a causa*, tedy nasvícením smyslu jsoucna zepředu, od reálných prvních substancí. Toto první sématické přenesení významu (*translatio*) dané působením metafyzického dativu již známe (σημεία πρώτων, *primae notae*, kap. 1.1). Existence externích věcí daná *simpliciter* a *per se* zakládá sekundární kauzalitu poznání danou vůči reálně existujícím věcem pouze jako univerzální akcident. Vědecký důkaz (*demonstratio*) platí vzhledem k existenci konkrétních jednotlivin, a nemůže být etablován pouze v rámci mluvy. Mluva není ani formálně správný logický soud o abstraktně pojednávaných věcech, natož jejich vědecké poznání dané predikací reálné kauzality. Rozlišení mezi různými mody signifikace v modu impozice a supozice je zcela zásadní, protože zakládá následující roviny postupně zpřesňovaného významu.

1. Věc existující *per se* v realitě (*ipsum individuum, substantia*).
2. Vznik ekvivoční signifikace v mysli v modu nominální a verbální supozice významu (*intellectum*).
3. Tento abstraktní význam se skládá do logických soudů a vzniká vztah formálně pravdivé adekvace mezi myslí a realitou (*enuntiatio*).
4. Tato signifikace je navíc determinována vzhledem k hyparchické funkci první substance zakládající univoční a kategoriální impozici významu (*impositio vera*).
5. Zda je tato adekvace pravdivá, to zjišťuje deduktivní soud; jeho základní impozici tvoří kauzální působení prvních substancí v realitě, které je predikované skrze střední člen soudu (*medium*) a to v modu *ex inmediatis* (*demonstratio*). Pak je založeno vědecké poznání světa v modu pravdy jako kompletní adekvace.

Tímto rozlišením významů je dáno Abelardovo kompletní pojetí pravdy jako adekvace věci a intelektu. Univoční kategoriální význam jde skrze impozici významu od reálné substance kauzálně determinující naše poznání podle *De anima*. Stejná univocita řídí adekvátní supozici pravdivě poznaného stavu věcí ve světě skrze univerzální signifikaci a symbolizaci podle *De intepretatione*. Univoční kategoriální predikace (*enuntiatio*) provedená na základě impozice pravdivě poznává svět skrze vědecký soud (*demonstratio*) podle *Druhých analytik*.

Moderna založená Anselmem změnila statut impozice původně dané ve spisu *Kategorie* směrem od první substance. Pak stačí pro pravdu pouhá ekvivocita založená na ontoteologické formě dogmaticky pojaté metafyziky či subjektivní demiurgické vůli. Abelardova obrana Boethiova pojetí signifikace jsoucna vzhledem k realitě má zásadní charakter.[[31]](#footnote-31) Pravda jako adekvace postihuje vztahy věcí v reálu (*ad naturalem rerum relationem*), a to v podobě rozdílu mezi bytím věci v reálu (*rei esse*) a mezi pravdivým poznáním odpovídající esence věci (*rei essentiae demonstratio*). Pro zavedení adekvačního pojetí pravdy ve scholastice udělal Abélard rozhodující krok tím, že zavedl univoční predikaci v rámci *similitudo* pouze na úrovni vztahu první a druhé substance (*quantum ad naturalem rerum relationem*), a nikoliv na ekvivočním či analogickém vztahu mezi univerzálními species (*non tam visus ad vocalem constructionem*). Vědecké poznání se proto týká vztahu reálně existujících substancí, a ne jejich nominalistických derivátů (*essentiam demonstravit, non vocabulum*). Vztah založený na takto daném *demonstratio* podle *Druhých analytik* nemůže být primárně dán na úrovni nominalistické podobnosti v rámci slova a jeho významu, ale na úrovni adekvace věci a myšlení.[[32]](#footnote-32) Abélard vyložil vztah první a druhé substance a odpovídající teorii pravdy podobně jako jeho historický současník Averroes, jehož spisy neznal. Skutečný znalec Aristotela oddělil řád reality a poznání od univočního zmatku jeho současníků. Tak připravil dalším generacím zformovaným po recepci Averroese základní možnost, jak definovat skutečné *proportio* mezi intelektem a realitou. Adekvační definice pravdy daná v *Metafyzice* tak dostává nové potvrzení (OBJ I, kap. 1.3). Abelardovu definici pravdy obsahuje tato pasáž v *Dialektice.*

„Aristoteles jednoznačně dokázal, že afirmace a negace v predikaci pravdy a nepravdy sleduje dění reálných věcí, o nichž se vypovídá. Díky existujícím věcem se o nich vypovídá pravdivě nebo nepravdivě. To je dáno tím, že bytí jednotlivé věci je nutně samo sebou (*rem necesse est esse*). Tato existeční nutnost je dána tím, že věc buď jest, nebo není. Propozice daná na základě této existenčně pravdivé nutnosti je nutně pravdivá i metafyzicky (*propositionem veram necesse est veram esse*); pokud věc není správně dána vzhledem k této existenční nutnosti, tak je výrok nepravdivý.“ [[33]](#footnote-33)

Vědecké poznání dané v deduktivním soudu musí podávat stav reálně existujících věcí ve světě (*sequi illos eventus rerum quos enuntiant*). Protože první substance existují aktuálně, pak je možné formulovat závazné a adekvátní výpovědi o existenci či neexistenci prvních substancí (*gratia quorum tantum verae esse uel falsae dicuntur*). Nutnost není primárně dána v logické výpovědi, ale v realitě věci (*quamlibet rem necesse est esse*). A tato původní nutnost individuálních vztahů na úrovni aktuálního jsoucna je vzata do obecné pravdy soudu (*propositionem veram necesse est ueram esse*). Abélard na rozdíl od tehdejších *Modernorum* jasně vidí rozdíl mezi *Druhými analytikami* a mezi obecnou naukou významu danou v úvodu *De Interpretatione*. Následující matrice objektivity ukáže, jak oxfordská škola Anselmových žáků (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) proměnila pojetí středního členu soudu (*medium*) dané v původním aristotelismu pouze vztahem k reálnému působení prvních substancí. Abélard rozlišuje proti modernistům ze školy Anselma dvě pojetí signifikace.[[34]](#footnote-34) Neúplná signifikace obsahuje pouze ekvivoční determinaci člověka (*animalitas et rationalitas hominem constituant*), ale tím ještě nevzniká univoční význam (*unus intellectus*). Ten je dán pouze v rámci signifikace dané hylemorfickou substancí. Tím se vztahuje ke konkrétnímu člověku a nese univoční význam. Nominální signifikace sice stačí pro verbální určení smyslu (*'homo albus' una est in sensu oratio*), ale tato signifikace nestačí zajistit univocitu danou pouze v rámci první substance (*unius rei substantiam non perficiant res significatae*). Univerzální určení se vinou své mnohoznačnosti primárně nevztahují k první substanci (*multiplices dicuntur*). V žádném případě nemůže univocita vzniknout opačně, tj. složením abstraktních všeobecných určení (*ex albedine et homine nullius rei substantia constituatur*). Univocita determinovaná hyparchicky danou první substancí je konečným cílem signifikace a pravdivého poznání světa. Abélard obhajuje rozdíl mezi složeninou formy a látky (*totum integrum*), která je dána v reálu *simpliciter*, a mezi její složenou univerzální podobou danou v intelektuálním poznání *modo compositionis*.[[35]](#footnote-35) Impozice substanciálního významu je dána buď od konceptu v mysli (*totum universale*), nebo od komplexní hylemorfické jednotliviny (*totum integrum*). Rozdíl v obou impozicích směrem od univerzálií v mysli nebo od reality je pro kritickou metafyziku naprosto zásadní. Buď zakládá čistě nominální signifikaci v rámci řečové komunikace (*oratio*). Nebo může založit i kategoriální signifikaci nutnou pro určení pravdy v deduktivním vědeckém soudu (*demonstratio*). Ale v žádném případě není možná impozice, která by do sebe univočně zahrnovala první substanci, nebo by byla postavena mimo existenciální nutnost danou na základě reálných věcí. Filosofická pravda jako adekvace podle Aristotela nemůže být neoplatonská asimilace věčného a předem daného významu podle Anselmovy teorie pravdy-správnosti a jistoty brané z boží perspektivy. Prozíravý a kritický scholastik Abélard dobře viděl nebezpečí univočního konceptu substance, který prosazovali jeho protivníci. Následující matrice ukáže, jak na toto metafyzické pochybení mezi poznáním věci a mezi existencí věci ustavilo západní objektivitu.

První latinská gigantomachie o substanci měla zásadní dopad na teologii a na akademické instituce, protože instrumentalizovala mocenské struktury v církvi pro první vážný filosofický spor mezi platonismem a aristotelismem. Gigantomachie o novou formu substance postihla tehdy žhavé teologické téma definující vztahy v Boží Trojici, kdy si jednotlivé školy vzájemně předhazovaly obvinění z tri-teismu. Metafyzicky nedovzdělaní modernisté podle Abéralda fatálně změnili definici Boží Trojice tím, že z akcidentů vytvořili hypostáze. Abélard zásadně odmítl definovat vztahy na základě supozice, protože tím by padla impozice vztahů určených reálným děním prvních substancí. Význam založený pouze v mysli vede k ekvivocitě a teologie je podle tohoto kritického aristotelika první a nejdůležitější věda. Moderní básnění o bohu není metafyzická pravda založená na reálné kauzalitě boha jako první příčiny. Verbalismus nemůže založit kategoriální predikaci univočního významu nutnou pro demonstativní deduktivní vědecký soud. Porretáni a školy *Nominales* zrušily hyparchický význam člověka a Boží Trojice a bránily čistě nominální definice dnes již mrtvého boha *Modernorum*. Ten byl pojat jako pouhé *opinabile* dané na způsob chiméry. Je příznačné pro pomstychtivého ducha moderny, že aristotelské rysy Abelardovy filosofie byly nepochopeny, zkresleny a napadeny Abelardovými bývalými spolužáky ze školy neoplatonika Anselma z Laonu (†1117). Od učení Anselma z Laonu se mladý Abélard odvrátil někdy roku 1113, kdy odešel jako magistr na katedrální školu Notre Dame v Paříži. Heloisa v dopise Abelardovi odsoudila Albericha z Remeše a Lotulfa Lombardského jako dva hlavní ideové odpůrce Abelarda.[[36]](#footnote-36) Oba neoplatonikové vystupovali jako žalobci proti Abelardovi na koncilu v Soissons (1121). Abélard ve svém životopise udává, že byli žáci Anselma z Laonu (*Historia calamitatum* I.4; PL 197, 125C). Význačným představitelem Laonské katedrální školy byl Gilbert de La Porrée (Gilbertus Porretanus), který hraje v ustavení latinské verze objektivity stejnou roli jako Avicenna ve falsafě. Anselm z Laonu a jeho škola reprezentovaná zejména Gilbertem de La Porrée je filosoficky spřízněna s myšlením Anselma z Canterbury, kterého Laonský katedrální učitel možná znal i osobně. Abélard hájí po vzoru Averroese autonomii filosofie. Ta je oddělená od teologie odlišným pojetím pravdy hledané přirozeným rozumem. Proto Abélard odmítá ontoteologickou konstrukci vytvořenou na základě neoplatonské a augustiniánské iluminace. Filosof nemůže dokázat teologické konstrukce boží intencionality, kterou mají různá náboženství, například židovství.[[37]](#footnote-37) Al-Ghazálí zastával podobný kritický postoj k antropomorfizaci boha skrze intencionalitu a ke smrti boha v modernistické filosofii Avicenny (OBJ I, kap. 2.5). Aristotelikové jako Abélard a po něm škola prvního averroismu odmítli zavedení moderní intencionality do filosofického poznání boha. Jiná věc je, jak se bůh zjevuje člověku, což patří do oblasti teologického zkoumání. Spor mezi Gilbertem a Abelardem ohledně hypostázovaných vztahů v Boží Trojici se týkal předešlé formy gigantomachie o substanci (OBJ I, kap. 1.3.2). Neoplatonismus změnil akcidentální predikaci na esenciální danost samotného jsoucna a tuto esenci predikoval univočně v kategoriálním modu *per prius*. Novým určením akcidentů vzniklo jsoucno třetího druhu, které převzali neoplatonici z katedrální Laonské školy a škola porretánů založená Gilbertem de La Porrée. Hypostázovaná kategorie vztahů mezi božskými Osobami přešla do definice Boží Trojice. Abélard zásadně odmítl zavést do trinitární teologie substancializaci akcidentů na způsob neoplatonských hypostází. Tento aristotelik definuje impozici metafyzického významu směrem od reálné věci, protože aktuální první substance zakládá reálné vztahy. Bůh je reálný a boží Osoby také, proto musí mít adekvátně pravdivou definici. Z hlediska vyložené teorie signifikace je jasné, že Abélard zásadně odmítl všechny moderní formy hypostázovaných vztahů v Boží Trojici jako tri-teismus, protože akcidentální vztahy dostaly charakter substance třetího druhu. Filosofická definice Boží Trojice musí teologicky vyjít z reálné boží esence, filosoficky z její kauzality ve stvořeném světě a pak z následné kategoriální predikace této kauzality ve vědeckém deduktivním soudu. Vztah otce a syna v klasické kategoriální predikaci vzniká proto, že existují dvě osoby jako reálné první substance (*dicimus 'pater filii pater'*).[[38]](#footnote-38) Reálná osoba je sama o sobě jednoduchá a aktuální jednotlivina, která existuje sama pro sebe a mimo jakýkoliv univerzální význam. Abélard hodnotí esencialitu na úrovni univerzální druhé substance jako hodně pochybnou věc (*mihi quidem nihil videtur sonare haec constructio substantivorum*). Vztahy dané na rovině substanciální univerzalizace akcidentů dostávají vzhledem k realitě nanejvýš analogický význam, který je zásadně odlišný od vzájemného vztahu existujících substancí (*ita etiam dicamus: 'paternitas filiationis paternitas'*). Definice založená na pouhé verbálně signifikované esenci (*constructio substantivorum*) není totéž jako kategoriální univoční predikace vyjadřující impozici reálné kauzality a hyparchické bytí prvních substancí působících mimo nás. Klasicky vzdělaný filosof a teolog bránil proti modernistům Aristotelovo a Boethiovo určení rozdílu mezi existující věcí a její signifikací. Tento směr odpovídá Averroesově polemice s Avicennou ohledně statutu první vědy, která zkoumá substanci *qua* substanci (OBJ I, kap. 2.3.1). Metafyzik nemůže zkoumat abstraktní jsoucno jen v logickém ekvivočním modu *ens inquantum ens*. Pak zkoumáme v modu *per prius* pouze univerzálii danou v mysli, a ne první substanci danou v realitě. Škola neoplatoniků vedená Gilbertem z Poitires a neoplatonskými katedrálními magistry z Laonu a z Remeše trvala na hypostázovaných vztazích v boží Trojici, které šly málem až k triteismu. Ale tito vlivní neoplatonici obvinili Abelarda z triteismu. Tito neoplatonikové považovali za triteismus vztahy tří Osob v Trojici, protože Abélard je vázal na Osoby jako reálné substance spojené jednou esencí. Abelardovo dílo *Theologia Summi Boni* (1118‒21) obhajuje aristotelskou koncepci Trojice a odsuzuje neoplatonské užití univerzálií třetího druhu v teologii Roscelina a jeho současníků. Abélard odmítl hypostázovat Trojici z hlediska čísla, protože aritmetická abstrakce nepatří do metafyziky (*tres quidem, ut diximus, secundum definitiones aut proprietates, non secundum numerum*; *Theologia Summi Boni* 3.1). Citovali jsme příslušnou pasáž *Metafyziky*, která odmítla vzít numerickou jednotu za základ kategoriálního určení substance (OBJ I, kap. 1.3). První formu modernismu prosadilo osudové rozhodnutí koncilu v Soissons (1121), jehož průběh určili zástupci neoplatonských škol z Remeše a Chartres.[[39]](#footnote-39) Tento koncil zahájil přechod k moderně tím, že odmítl Abelardovo kritické pojetí a dogmaticky bránil neoplatonismus v teologii. Ale citovaní porretáni neoplatonských škol z Remeše a Chartres se díky kritice Abelarda a jeho školy oddělili od nominalistických excesů školy Roscelina. Poslední ránu z milosti zasadil Abelardovi známý mystik Bernard z Clairvaux na koncilu v Sens (1140), který se pustil i do Gilberta de La Porrée. Ten byl zásadní protivník Abelarda. Historicky poučné je zděšení filosoficky málo vzdělaného Bernarda z Clairvaux ve sporu o definici „*Deus est deitas*“, která tvořila jádro sporu Abelarda, Roscelina a Gilberta. Bérenger de La Porrée byl žák a obhájce Abelarda a jeho dopis psaný Bernardovi z Clairvaux jasně říká, že Bernardovo odsouzení Abelarda mělo osobní motiv.[[40]](#footnote-40) Autoritářské gesto Bernarda z Clairvaux provedené na synodě v Sens proti Abelardovi zopakuje v nové konstelaci dekret pařížského biskupa Tempiera v březnu 1277 vůči aristotelikům ze školy prvního averroismu. Spor o tzv. teorii „dvojí pravdy“ odsouzenou pařížským dekretem z března 1277 předznamenávají dva dopisy psané na jaře 1141, v nichž teolog Petrus Venerabilis (†1156) zapřísahá učence jménem *Magister Petrus* (velmi pravděpodobně Abélard), aby se vzal světské moudrosti a odebral se do opatství v Cluny. Citujme klíčovou část dopisu 9, v níž Petrus Venerabilis zpochybňuje roli filosofie při hledání pravdy a obhajuje pojetí jedné pravdy dané v rámci ultimativní formy blaženosti.[[41]](#footnote-41) Celý text se opírá o citát o boží moudrosti, která „zahubí moudrost moudrých“ (*1 Kor* 1:19), což doslovně použije preambule odsouzení roku 1277 koncipovaného především proti škole prvního averroismu. Modernistické odsouzení tzv. „dvojí pravdy“ roku 1277 v Paříži a v Oxfordu naváže svým stylem a průběhem na osudové rozhodnutí koncilu v Soissons.

Skrytá dějinnost gigantomachie o substanci jednoho boha běžela skrze odkryté dějiny metafyzické dogmatiky. Spor o status božských osob prosadil myšlení prvních modernistů skrze mocenská rozhodnutí církevních a akademických institucí. Moderna se na latinském Západě prosadila mocensky pomocí církevních dekretů, které zasáhly do filosofických sporů. Neoplatonské církevní magisterium dogmatizovalo objektivní omyly v onteoteologii *Modernorum*. Ty byly produkovány v modu pravdy jako jistoty a správnosti dané Anselmovou definicí pravdy-*rectitudo*. Vlivem citovaných kritiků Abelarda jako byli Alberich a Lotulf založila neoplatonská dogmatika podpořená citovanými koncily moderní *Wirkungsgeschichte* dogmatiky, logiky a gramatiky porretánů sdružených ve školách *Nominales*. V této škole vznikla západní objektivita, jak uvidíme dále. Takto definovaný Bůh modernistů je nesmysl. Smrt tohoto objektivního idolu v 19. století tyto znalce metafyziky vůbec nepřekvapila, a dokonce tuto skutečnost vděčně uvítali. Triadická struktura hermeneutiky (dějinnost, dějiny, historie) ukazuje základní hermeneutický způsob, jak (Heideggerovo *Wie*; OBJ I, kap 1) gigantomachie o Boží Trojici určuje *Lichtung* objektivity s její pravdou a nepravdou. Koncily v Soissons a v Sens řídili zástupci neoplatonských katedrálních škol, k nimž se přidali teologičtí zélóti jako byli Bernard z Clairvaux a Petrus Venerabilis. Posledně zmíněný teolog požadoval také křížové tažení proti Židům, aby doplnil Druhou kruciátu, kterou jeho současník Bernard z Clairvaux roku 1146 vyhlásil proti Saracénům. Koncil v Soissons nařídil veřejně spálit Abelardovo dílo *Theologia Summi Boni*, které obhajuje aristotelskou koncepci Trojice a odsuzuje neoplatonské užití univerzálií třetího druhu v teologii Roscelina a jeho současníků. Církevní magisterium na křesťanském Západě se přiklonilo na stranu neoplatonských filosofických modernistů, ale nepřijalo extrémní neoplatonskou pozici školy *Nominales*. O generaci později dochází v jiné části Západu ke zničení falsafy. Marocký chalíf nařídil veřejně spálit Averroesovy spisy jako heretické roku 1197. Oba geniální aristotelikové Západu měli v začínající moderně stejný osud. Vítězství moderny vedlo ke smrti antropocentrického boha *Modernorum* v následné postmoderně, což modernistickém proudu ve falsafě předpověděl už Al‑Ghazálí (kap. 2.5). Oba citované církevní koncily postavené proti Abelardovi definitivně určily osud latinského Západu v modu *de fine*, tedy skrze smrt boha *Modernorum*. Nihilistická postmoderna smrt sekularizovaného boha *Modernorum* konstatovala v 19. století objektivně správně. Jenže kritika Feuerbacha přičetla metafyzický *Irrtum* moderny skrze epochální projekci ve Freudově modu *Verkehrung ins Gegenteil* na vrub samotného křesťanství.[[42]](#footnote-42) Odlišným zaměřením islámu a křesťanství byl dokonán rozpad synkretistické filosofie a ontoteologie vzniklé v pozdní antice po zániku mystérií (OBJ I, kap. 2.5). Další rozchod mezi šíiity a sunnity a mezi katolíky a protestanty už proběhl uvnitř příslušného monoteistického náboženství. Působení falsafy pokračovalo skrze skrytý modus dějinnosti ve školách avicennistické moderny na latinském Západě až k dnešnímu metafyzickému nihilismu. Na latinském Západě také existovala anti-filosofická škola fundamentalistických teologů.[[43]](#footnote-43) Tato škola ale neměla na chod dějin západního myšlení podstatný vliv. Pokud ovšem do něj nepočítáme průběh křížových výprav vyvolaných vizionářskými teology jako byl Bernard z Clairvaux. Latinský Západ řízený katedrálními školami šel vlastní cestou moderního filosofického *Irrtum*, z něhož Petrus Venerabilis v *Dopise 115* neprávem obvinil Abelarda.[[44]](#footnote-44) Tento brilantní aristotelik na sebe vzal ve formě obětního beránka z knihy *Leviticus* 16:10 všechny viny moderního neoplatonismu. Pak byl nutně a pochopitelně zavržen i s Heloisou do akademické pouště v modu filosofického *damnatio memoriae*. Neoplatonská moderna a postmoderna odmítla vidět jeho autentický a kritický aristotelismus. Scénář sofistické manipulace a falešných obvinění Abelarda se bude opakovat v případě sporu o averroismus. Moderní neoplatonikové akademicky a mocensky zničili aristotelika Abelarda stejně důkladně, jako moderní *Nominales* zničili aristotelika Sigera z Brabantu a jeho kolegy na artistické fakultě v Paříži roku 1277. Ale na odsouzeného Sigera navázal William Ockham a Dante Alighieri. Stejně tak mělo Abelardovo působení na katedrální škole Sainte Geneviève v Paříži zásadní význam pro následující matrici sporů o objektivitu. Z jeho školy sloučené s katedrální školou Notre-Dame vzešly dvě desítky kardinálů a kolem padesáti biskupů a arcibiskupů. Abelardova škola měla důležitou klášterní knihovnu a společně s katedrální školou St. Germain des Pré založila první *Universitas scholarium* studentů a magistrů. Toto společenství bylo roku 1200 uznáno za Pařížskou univerzitu dekretem francouzského krále Filipa II. (Philippe-Auguste) a papež Innocent III. ji uznal jako samostatnou instituci roku 1215. V tomtéž roce také vznikl její první statut, v němž magistři filosofie dostali papežská univerzitní práva. Magistři práv a medicíny působili v Paříži pod ochranou papežských práv už před tímto datem. Katedrální škola pod vlivem Abelarda později zvaná *L'École cathédrale de Paris* držela linii klasické metafyziky a logiky. Tím se zásadně lišila od porretánských škol typu *Logica Modernorum* jako byla například škola *Parvipontani*, kterou v Paříži založil Adam z Balshamu (Adam Parvipontanus). První význační filosofové Pařížské univerzity jako byl Johannes Blund a William z Auvergne nebyli porretánští modernisté ze školy neoplatonika Anselma z Canterbury, ale aristotelikové typu Boethia a Abelarda. Tito myslitelé uznali autentický aristotelismus Averroese poté, co jeho spisy přišly po roce 1220 na latinský Západ.

## 1.4 Theorie objektivního jsoucna (Gilbertus Porretanus)

Nejvlivnějším žákem Anselma z Laonu byl biskup Gilbert de La Porrée (Gilbertus Porretanus, †1154), jehož žáci vehementně napadli Abelarda. Vraťme ke klíčovému tématu tohoto sporu, tedy k distinkci mezi *totum universale* a *totum integrum* (kap. 3.1). Spor Abelarda, Jana ze Salisbury a dalších aristoteliků s neoplatonskými porretány o statut nedělitelné substance tvořil jádro gigantomachie ve druhé polovině 12. století. Klíčovým místem sporu byla exegeze Boethiova traktátu *De hebdomadibus*. Boethius aristotelsky tvrdí, že participace je možná jen na úrovni bytí substance v rámci obecniny, tedy v rámci *ens commune* na úrovni druhé substance. Aktuální určení subsistence je dáno v modu absolutní priority první substance (*Cat*. 2a11). Uvedená pasáž *Kategorií* se vztahuje k hyparchickému pojetí substance, kdy první substance existuje ve vlastním modu subsistence daném *simplex* a *absolute* (kap. 1.3). Boethius říká v části zvané *Tertia* *regula*, že reálně existující jednotlivina není schopna participace na jiné věci (*ipsum esse nullo modo aliquo participat*).[[45]](#footnote-45) Gilbertův komentář k *De hebdomadibus* dává *Třetí reguli* nový význam. Citát ukazuje sofistickou záměnu hyparchické substance za její nově určenou subsistenci a uvádí na svět novou verzi jsoucna třetího druhu.

„Jsoucno je samo o sobě subsistence, a nikoliv substance (*esse namque subsistentia est, non substantia*). Proto platí z hlediska aktu takto určené existence jsoucna (*quo est*), že jsoucno jako subsistující bytí nemůže participovat na něčem jiném. Cokoliv, co aktuálně subsistuje, je samo o sobě hypostázovanou subsistencí (*aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia*). Pak platí, že k této subsistenci jsou přiřazena další potenciální určení, která mají jinou povahu, jako je kvalita nebo kvantita.“ [[46]](#footnote-46)

Gilbert začíná věcně správně a definuje oddělený statut aktuální první substance podle *Třetí regule* (*nec participatione aliud aliquid in se habebit*). Boethius oddělil akt existence reálné věci (*quo sit*) od jakékoliv mesaliance s univerzálním a pouze potenciálním konceptem daným v mysli. Citát začíná aristotelsky a tvrdí, že subsistující reálné jsoucno není totéž, co univerzální druhá substance (*esse namque subsistentia est, non substantia*). Gilbert s definicí výslovně souhlasí a považuje ji za pravdivou (*vere*). Klíčové je následující určení, v němž Boethius dává význam esence mimo první substanci tím, že z ní dělá hypostázované jsoucno. Porretanus znejasnil existenci (*subsistentia*) vázanou na první substanci tím, že spojil v modu sofistické univocity dva odlišné významy predikace: aktuální bytí první substance a potenciální bytí esence jako konceptu v mysli. Jedna forma subsistence patří aktuální první substanci, což zdůrazňuje Boethiova definice. Druhá forma porretánské existence definuje zvláštní koncept subsistence vzaté jako hypostáze (*aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia*). Gilbert definuje novou formu subsistence, který zakládá substanci třetího druhu. Cokoliv, co nějak aktuálně subsistuje, je hypostázovanou subsistencí o sobě. Zdvojení bytí nové substance vzhledem bytí první substance je provedeno v modu *simpliciter* podle Simplikiova hypostázovaného modu *esse ad* daného pro hypostázovanou kategorii vztahu (πρός τι τὸ ἁπλῶς, kap. 1.3.2). Hypostázovaný vztah zdvojuje první substanci, která dostala dvojníka v modu supozice vzaté čistě abstraktně (*ad illius subsistentiae*). Druhá část citátu spojila subsistenci vzatou v modu *simpliciter* s první substanci danou také *simpliciter*, ale existující aktuálně v realitě. Gilbert tvrdí, že subsistenci lze predikovat i mimo první substanci ve smyslu obecně daného vztahu. Jenže taková existence je dána podle Boethia pouze v potenci jako myšlený koncept, a tím je oddělena od subsistence reálné věci. Porretanus vytvořil novou subsistenci vzatou čistě formálně, což odpovídá Boethiovu esenciálnímu a univerzálnímu určení v modu *quod est*. To bylo a je fatální provinění modernistů v modu *peccatum originale*. Gilbert zrušil impozici danou od aktuálně existující první substance (*actus essendi*, *quo est*) a falešně ji nahradil pouhým formálním konceptem existence, který je supozičně dán pouze v mysli (*quod est, essentia*). Tím vznikla nová forma amfibolické predikace podle Eliase (OBJ I, Kap. 2.1.2). Hypostázovaná „exsistence“ je daná mimo první substanci. První moderní substance doslova naplnila latinský význam slova *exsistere*, protože „povstala“ (*exsistit*) z ničeho a provedla kompletní exodus z reality. Učenec de La Porrée se stal moderním bohem a provedl první *creatio ex nihilo*, která založilo objektivní metafyziku. Nově pojatá „exsistence“ porretánů založila epochálně novou hylemorfickou substanci třetího druhu (*aliquid, id est subsistens*). Existence „čehokoliv“ (*aliquid*) nyní dostala akt subsistence na úrovni první substance a současně se stala novou univerzálií (*est aliqua subsistentia*). Citát zakládá participaci jsoucna třetího druhu na nové univerzálii (*aliquid...id est*), a to v rámci rodově pojaté predikace „existence“ sdílené ve formě hypostázované subsistence. Gilbert za prvé hypostázoval akt bytí potenciální esence a za druhé úplně mylně predikuje *actus essendi* vlastní pouze první substanci i na potenciální koncept esence. Touto dvojí sofistickou operací se hypostázovaná existence vázaná na esenci oddělila od reálné existence první substance a dostala vlastnosti Avicennovy amfibolní predikace vázané na dělení univerzálií v rámci Porfýriova stromu. Porretanus vytvořil na základě smíšení impozice a supozice novou nezávislou a nedělitelnou entitu (*individuum*) sofisticky danou jako první substance. Možnost participace na epochálně novém konceptu existence třetího druhu je dána tím, že něco „exsistuje“ díky subsistenci zdvojeného vztahu k sobě samému (*participatio, qua subsistens, exsistere*). Specifická forma neoplatonské partipace umožnila porretánům hypostázovat také fyzikálně určené akcidenty (kvalita, kvantita) jako sekundární vlastnosti nově pojaté „exsistence“. Z neoplatonské participace na nejvyšších rodech jsoucna (μέθεξις) se stala nová transcendentálie, která vytěsnila druhou substanci skrze novou formu amfibolní predikace dané podle *Kategorií*. To je typická pozice Simplikia a Avicenny uvedená v předešlých matricích. Boethius postuloval existenci v modu „*quo est*“ pouze pro akt bytí první substance. Gilbert zavedl vedle kategoriální predikace první substance i predikaci její hypostázované subsistence. Gilbertův komentář k Boethiově *Tertia* *regula* ukazuje, že jím postulovaná „existence třetího druhu“ (*qua subsistens*) umožnila substanční predikaci i čistým akcidentům, jako byla výše uvedená kvalita a kvantita (*ipsum quale vel quantum*). Tyto tři akcidenty (kvalita, kvantita, vztah) dostanou v moderně zásadní význam nových transcendentálních určení jsoucna, což ukáže exegeze spisu *Kategorie* okolo roku 1230 (kap. 3.1.2). Nová „exsistence“ hypostází třetího druhu postavených mimo bytí první substance a mimo její univerzální predikaci ve druhé substanci se stala zvláštním typem amfibolní univerzálie. Nové určení substance se liší od kategoriální predikace tím, že je vzato čistě potenciálně, ale přesto funguje jako kategoriální impozice významu původně predikovaného vzhledem k první substanci. A protože jde o existenciální soud, toto určení musí být nutně v kategoriálním modu *per prius*, aby naplnilo funkci aristotelské druhé substance. Gilbert vytvořil spojením esence a první substance nové jsoucno třetího druhu. Pro tohoto latinského ilumináta není existence či neexistence rálné věci důležitá, protože definoval její objektivní simulákrum. Neoplatonské moderně stačí k univoční kategoriální predikaci fakt, že první substance je dána v modu esence. Tuto zásadní deformaci metafyzické predikace u porretánců rozhodně odmítl Abélard (kap. 1.3). Přeměna první hyparchické substance na potenciální koncept esence umožnila univoční participaci existence jako generického predikátu na jakékoliv jiné obecnině. Bytí jsoucna se opět stalo nejvyšším rodem jako u Platona a je vyvázáno z reálné existence první substance (*exsistere*). Existence se stala kvazi-substancí a začala fungovat v rámci kategoriální predikace. Připomeňme první model tohoto zdvojení bytí v Porfyriově komentáři k dialogu *Parmenides* (kap. 1.3.1). Bytí jsoucna se stalo v porretánské škole nejvyšším rodem a začalo fungovat v kategoriální predikaci jako druhá substance. Taková metafyzická hereze byla pro skutečné aristoteliky jako Abélard naprosto vyloučena.

Nová predikace bytí substance jako hypostáze třetího druhu změnila klasickou tabulku aristotelských kategorií. K formálně určené existenci se přidají příslušná akcidentální určení v rámci univočně pojaté participace (*ipsum quale vel quantum sit*). Boethiův komentář ke *Kategoriím* tvrdí, že určení typu *quale* je možné pouze jako akcidentální determinace druhé substance.[[47]](#footnote-47) Kvalita aktuálně subsistující v první substanci je univerzálně predikována vzhledem ke druhé substanci (*ipsam qualitatem circa substantias determinent*). Boethiův výklad jasně rozlišuje kategoriální akcidenty dané univerzálně od singulární jednotliviny (*non* *hoc aliquid sed quale aliquid*). Druhá substance v řádu signifikace univočně konstatuje skrze akcidenty, jak existuje hyparchická první substance. Jak je dána první substance v reálu, taková je kategoriálně predikovaná „jakost“ této věci v rámci akcidenciálního určení druhé substrance. Proto lze kategorizovat a dělit jen univerzální významy, a ne reálné věci. Citovaný Gilbertův výklad směšuje akt existence daný v subsistentním modu *qua* („toto bílé auto“) a pouhou ekvivoční signifikaci akcidentu vzatého ve formě kvazi‑subsistence („běloba“). Gilbert zrušil dvojí statut jsoucna a vytvořil sofistickou kombinaci dvojího statutu existence. Bytí substance dané reálně (*id est subsistens*) se spojilo s abstrahovaným bytím na úrovni predikátu. Ale ten podle Boethia může existovat jen nominálně a tedy pouze v mysli (*subsistens quale*). Hypostázovaná kvalita a kvantita se oddělila od otázky po akcidentálním určení druhé substance v její kategoriální danosti (*quale*) a dostala substanční význam moderního kvália po vzoru neoplatoniků jako byl Simplikius. Zatím jsou kvália chápána nikoliv jako postmoderní stavy vědomí, ale jako metafyzické termíny zasazené do dogmatických debat teologů o triteismu. Nová forma neoplatonské predikace chápe subsistenci individuálních věcí naprosto ambivalentně, protože ekvivočně predikuje modus první a druhé substance směrem k jakékoliv abstraktní kvalitě. Modernista Gilbert otevírá cestu postmoderně. Současný metafyzický nihilismus už umístil hypostázované akcidenty ve formě postmoderních kválií pouze do prožitků individuálního vědomí. Postmoderna vybavila kvália proměnlivostí a smrtelností, což by neoplatonští porretáni ze školy *Nominales* zásadně odmítli. Porretáni spojili kategoriální význam s čistě nominální signifikací a začali nový spor o statut nedělitelné substance (kap. 1.3.1). Postmoderna hypostázovala ještě jednou akcidenty dané v tabulce *Kategorií* tím, že provedla matematizaci reality a takto vytvořené hypostázované vlastnosti promítla přímo do prvních substancí. První krok na této cestě učinil po Descartovi jeho souputník Arnauld, který viděl matematizované ideje přímo ve věcech (kap. 2.4.4). Kategoriální predikace porretánů zásadně odporuje hyparchické predikaci ve spisu *Kategorie* a ze své podstaty vylučuje pojetí pravdy jako adekvace věci a intelektu. Moderní myšlení porretánů nemá co adekvovat vzhledem k realitě, protože existenci chápe jako rodově danou esenci, univerzální hypostázi nebo formální subsistenci.

Zatmění první substance je nyní kompletní, protože její existence přešla do metafyzického modu *Seinsvergessenheit*. Moderna řízená dogmaticky vzdělanými Fúriemi vidí okem osvíceného Gilberta novou „exsistenci“ jsoucna třetího druhu. Nová substance byla doslova „vytažena“ (*ex-sistere*) z mysli iluminátů a začala nové dějiny působení (*Wirkungsgeschichte*) mytopoetického myšlení. Pro aristoteliky typu Abelarda byla naprosto nepřijatelná predikace existence jako akcidentu v rámci porretánského *participatio*. K simulákru první substance se přičítají hypostázované akcidenty, které jsou na stejné úrovni jako moderní substance typu *tertium ens*. Avicenna vytvořil první predikaci tohoto typu skrze pojem *comitatio* (OBJ I, kap. 2.3.2). Abélard přiřazuje rozsažnost pouze k první substanci. Tím navazuje na Ibn Rušdovu kritiku neoplatonského pojetí rozsažnosti u Avicenny (kap. 2.4.1). Myšlenkové experimenty porretánů patří do logické abstrakce typu „hora zlata“ či „chiméra“, kde je možné vzít bytí jako logický koncept a dát mu charakter univerzálního rodu v modu logické abstrakce. Aristotelská kritika proto odmítla takto danou „existenci“ boha v Anselmově neoplatonském důkazu boží existence. Mnich Gaunilo z toulouského opatství Marmoutiers napadl klíčovou část argumentace Anselmova spisu *Proslogion*, což byla záměna kategoriální predikace za predikaci *in artificialibus*. Řemeslné vyrábění lodi nebo malba obrazu je možná jen proto, že existuje první substance řemeslníka nebo malíře, která zakládá danou kauzalitu.[[48]](#footnote-48) Bytí není materie k opracování, protože existující a pak poznaná věc nemá charakter formální a materiální kauzality aplikované na vyrábění. Impozice v kategoriální predikaci se zásadně liší od predikace „*in artificialibus*“. Existující věc, kterou vnímáme smysly, si zachovává svou vlastní kauzalitu mimo nás. Teprve pak vzniká v intelektu formální poznání věci. Řemeslník přechází od formální kauzality v mysli (tvůrčí myšlenka) k její realizaci ve hmotě, což je přesně opačný proces. Kritické myšlení nemůže vzít mytopoetický scénář „poznání“ světa, který představuje naprostou paranoiu intelektu. Modernista myšlením „tvoří“ hyparchickou první substanci (tedy jeho vlastní *tertium ens*), což je z hlediska akademicky vzdělaných Fúrií opravdu božská tragikomedie. Stejnou kritiku zopakuje Roger Bacon vůči modernistickým studentům na Oxfordu (kap. 2.4.3). Abélard a Averroes jako vrcholně moudří myslitelé své epochy odmítli neoplatonskou metafyziku a participaci na bytí jako rodu. Kategoriální predikace vyžaduje v řádu univerzality univocitu vzhledem k bytí první substance nebo k bohu jako první příčině. Univerzální význam druhé substance je daný skrze impozici univerzálního a pouze potenciálního významu určeného vzhledem k hyparchické existenci první substance. Porretánská participace *ad hoc* daných akcidentů na hypostázované existenci je čistou homonymií. Příkladem může být statut rozsažnosti, který hypostázoval už neoplatonismus. Porfyrius a po něm Boethius ve výše citované *Tertia regula* jasně řekl, že participace v rámci univerzálií může být pouze v modu univerzálních species a ne na úrovni jednotlivin. Univocita modu *simpliciter* vzhledem ke smíšenému bytí první a druhé substance je čistý sofismus. Porretáni znejasnili existenci první substance tím, že sofisticky definovali akt subsistence a participace, aby vytvořili moderní definici Boží Trojice. Simplikius změnil status kategorie vztahu (*relatio, esse ad*), která byla pro Aristotela pouhým akcidentem (τὸ πρός τι, *Cat*. 6a36; *Met*. 1088a34). Falsafa převzala nové jsoucno třetího druhu vytvořené hypostázovaním akcidentů v neoplatonské formě fyziky Simplikia a Filopona (kap. 1.3.3). Avicenna převzal toto abstraktní určení tělesa a přeměnil původní význam akcidentu na esenci definovanou univočně. Gilbert vzal teologické určení druhé substance a tím vytvořil „reálnou“ první substanci; ve druhém kroku hypostázoval akcidenty jako druhou substanci. Paranoický postoj k realitě a zrušení metafyzického dativu (kap. 1.2) bylo nutné z teologických důvodů. Gilbert potřeboval pevně fixovat boží přítomnost do ideového pojmu, který dostal plně reálný význam. Teologie modernistů se stala totálním platonismem, kde se mísila existence boha jako první substance a predikace božských vlastností ve formě „exsistence“ určené jako pseudo-substance. Proto musel tento iluminát zrušit aristotelskou metafyziku, která takovou mesalianci nemůže připustit. Jeho teze navazuje na teologické spory o určení podstaty proměněného chleba a vína při eucharistii a na spor o hypostatickou unii poprvé řešenou na Efezském koncilu (451). Gilbert hypostázoval vztah Otce a Syna po vzoru Simplikia v modu *dispositio*.[[49]](#footnote-49) Vztah obou božských Osob je metafyzicky určen jako *tertium ens* a dostal substanční podobu mimo obě první substance Otce a Syna (*paternitas...est dispositio filii respectu patris*). Toto původně avicennovské pojetí kategorie vztahu jako hypostáze přebírá nová forma moderní teologie. Porretanus provádí první západní redukci jsoucna na principy determinované logicky, teologicky a dogmaticky. Tyto principy jsou stejně reálné jako samotná realita, protože predikace ztratila aristotelskou reprezentativní funkci. Paranoické slovo moderny se stalo první substancí a tím založilo epochální bloudění (*Irre*) skrze zásadní metafyzické pochybení (*Irrtum*).

Podívejme se na další verzi neoplatonského zdvojení jsoucna, kterou měl poprvé Porfyriův komentář k dialogu *Parmenides* (kap. 1.3.1). Následující citát zakládá cestu Moderních (*via Modernorum*), po níž začali kráčet nástupci Gilberta de La Porrée. Synkretisticky pojaté „bytí čehokoliv“ (*esse aliquid*) zakládá smíšením nominální, amfibolní a kategoriální predikace *Lichtung* moderny. Její nepravdu odmítl klasický aristotelismus a její „pravdu“ uvidíme později. V Gilbertově pojmu „*esse aliquid*“ je dán počátek objektivního jsoucna.

„Pravíme-li, že 'těleso jest' nebo 'člověk jest' a podobně, teologové chápou existenci takto řečeného jako vnější denominaci odvozenou od esence původního principu (*extrinseca denominatione ab essentia sui principii*). Neříkají o tělesnosti, že je tělem, nýbrž že je nějakým druhem jsoucna (*esse aliquid*); ani lidství není bytím člověka, ale je nějakým jsoucnem. A podobně lze každou subsistující esenci predikovat vzhledem k jejímu principu (*sui principii predicant*). Nikoliv, že je nějakým určitým jsoucnem, ale že prostě jest (*non esse aliquid sed esse*). Každá jednotlivá subsistující esence je stvořena pro sebe samu (*illa vero que in ipso creata est*), proto již není čistou subsistencí (*subsistentia non esse*), ale je objektivní jsoucností (*sed esse aliquid*).“ [[50]](#footnote-50)

Bytí principu jako čisté hypostázované esence (*corporeitas*, *humanitas*) se oddělilo od reálného bytí první substance (*hoc est* *corpus*, *homo*). Tato hypostatická unie obou zcela odlišných významů byla sofisticky importována do jsoucna třetího druhu (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Gilbert zachází s novým bytím jsoucna jako se substancí třetího druhu, kterou známe od Simplikia (kap. 1.3.1) a ve falsafě sporem o status *aliud esse* u Al-Fárábího (kap. 2.1.2). Gilbertův citát vybavil toto neurčité jsoucno novým druhem subsistující jsoucnosti odlišné od reálného aktu existence první substance. Existence oddělené první substance je redukována na určení věci v modu čisté jsoucnosti typu Avicennova *hoc esse tantum* (kap. 2.3.2). Určení jsoucna platí vzhledem k teologicky a k dogmaticky danému významu (*esse aliquid*), který dostal určení dané zvnějšku (*extrinseca denominatione*). Nové určení jsoucna je dáno vzhledem k původnímu bytí principu, z něhož vychází kontingentní existence reálné věci (*ab essentia sui principii*). Dogmatikové v neoplatonských klášterních školách a porretáni začali dávat hypostatická určení věcem (*quo est*) na základě toho, co lze hypostázovat v logické abstrakci (*quod est*). V moderní dogmatice neoplatoniků začalo první tvoření objektivního světa, které bylo paranoicky provedené kompletně *ex nihilo*. Předávání významu ztratilo původní impozici od reality. Tuto impozici bránil nejprve Abélard a později Akvinský ve výkladu *De hebdomadibus* zaměřeném proti Gilbertově profanaci Boethia (OBJ III, kap. 4.5.1). Porretánské hypostázované akcidenty se vinou chybně pojaté subsistence jako univerzálního rodu přestaly univočně vztahovat ke druhé substanci. Jsoucno třetího druhu nakonec dostane v aktu logické predikace zcela chybně také univočně pojaté bytí (*esse aliquid*). Protože Boží Trojice nepochybně existuje, tak lze hypostázovat vztahy typu *paternitas* jako božské Osoby. Pojem transsubstanciace, vztah božských osob v Trojici, nebo statut Ježíšova těla po zmrtvýchvstání dostal určení první substance existující mimo realitu (*theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione*). Zmatením reálné a nominální existence vznikla třída čistě nominálních určení v modu moderní (později objektivní) substance a akcidentu primárně vztažených k modernímu bohu nominalistů. Teologické určení božskosti (*deitas*), tělesnosti (*corporeitas*) nebo lidskosti (*humanitas*) zakládá nové určení jsoucna třetího druhu. Bůh se stal moderním simulákrem, což vyvolalo citované spory o triteismus. Nové určení božství nebo lidskosti už není determinováno existencí první substance, ale formálním bytím prvního principu.

Pro aristoteliky jako Abélard představovala moderní teologie naprostou devalvaci kritického myšlení. Klasická metafyzika je určena v modu metafyzického dativu a kauzálně daným vztahem k realitě. Sofistická teologie zničila Boethiovu definici osoby jako nedělitelné první substance. Nové paranoidní pojetí objektivního humanismu se nyní opírá o neexistujícího boha *Modernorum*, který až do své smrti v 19. století garantoval tuto říši nesmyslů. Toto zajímavé božstvo garantuje v modu logické atribuce esence a existence dokonce trojité jsoucno třetího druhu. Moderna vytvořila neexistujícího moderního boha, kterýmu vidí až do jeho mytologické intencionality; pak vytvořila neexistujícího objektivního člověka složeného z hypostázovaných akcidentů; a nakonec neexistující svět daný jako složenina hypostázovaných esencí. Udržet v objektivní „exsistenci“ tak komplikovanou mytologii vyžadovalo od dogmatických modernistů nemalé usilí, což platí o postmoderních sekulárních náhražkách tohoto simulákra až dodnes. Citát z Gilbertova komentáře Boethia ukazuje, že signifikace *humanitas* nepotřebuje impozici od existence reálné osoby, protože jí stačí moderní forma hypostázované „exsistence“ individua jako jsoucna třetího druhu (*nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid*). Obecná určení substance, jako např. tělesnost, už nejsou vázány na existenci první substance (*non enim dicunt corporalitate corpus esse*). Supozice přestala mít vztah k reálné první substanci, protože impozice významu je dána v modu *per prius* od hypostázované esence. Pak je i mrtvola člověkem a bůh je dán v hypostázované aritmetické Trojičnosti (*Trinitas*). Neoplatonské školy bez námitek přijaly nový výklad porretánů, protože odpovídal jejich pojetí absolutizované logické abstrakce provozované v rámci *Logica Modernorum*. Původní místo těchto modernistických tezí najdeme v logické škole *Parvipontani*.

Podívejme se na zcela moderní způsob, jak Parvipontánci argumentují v případě pravidla, že z nemožnosti je možné odvodit něco obecně platného na úrovni jsoucna (*ex impossibili quidlibet sequitur*).[[51]](#footnote-51) Disjunktivní soud nejprve sofisticky sleduje cestu klasické impozice, která ale není dána vzhledem k realitě. Protože v realitě není nic dáno, tak Sortes nic neví (*si hoc, nihil scit*). Druhá cesta dává modernímu nihilismu první epochální obsah. Po vzoru Hegelovy absolutní logiky výrok definuje *aliquid* vzhledem k nicotě koncipované ve vědomí logického subjektu. Reflexivní sebevědomí nahrazuje nicotu prvním předmětným obsahem (*Sortes scit hoc, ergo aliquid*). Logická ekvivalence termínů „*nihil*‒*aliquid*“ je klíčová pro další vývoj objektivity. Význam daný chybně danou logickou impozicí (*ergo*) vznikl v subjektu *ex nihilo*, tedy pouhou sebereflexí logika na sématický význam slova „*nihil*“ (*Sortes scit se nihil scire*). Na základě aktu sebereflexe se z metafyzického nihilismu se stal moderní pozitivismus logického „čehokoliv“ (*aliquid*). Parvipontánci zavedli do logiky první proces Hegelovy dialektiky (*Einheit von Sein und Nichts*).[[52]](#footnote-52) Moderní porretáni a po nich postmoderní karteziáni a hegeliáni vnímají jsoucno a nejsoucno jako předmět logické sebereflexe, která dostala metafyzický status. Univočně pojatý význam vybavuje všechny reálné i myšlené věci hypostázovanou jsoucností v modu logické abstrakce. Současný filosofický nihilismus zná tento proces pod známou větou: „*Anything goes*“. Citovaná škola *Nominales* nebyla schopna rozlišit logickou supozici danou pouze v mysli (*scit se nihil scire*) a mylně ji vzala jako metafyzickou impozici, která ale platí pouze vzhledem k realitě (*scit hoc, ergo aliquid*). Závěr modernistů pak univočně spojí dva genericky zcela odlišné významy (*aliquid scit et nihil scit*). Falešná impozice daná *ex nihilo* vytvořila metafyzicky neexistující druhou substanci jako *tertium ens*, které je ale supozičně definované logicky správně, stejně jako jakákoliv jiná logická chiméra. Cesta nejsoucna je podle Parmenida naprosto neschůdná (παναπευθέα, B 2.6). Ale nikoliv pro modernu, která jde cestou absolutizovaného logického významu jsoucna. Moderní logika začíná dedukci od nicoty, protože je od reality oddělena v modu *absolute*, tedy skrze logickou abstrakci. Metafyzik nemůže použít tento typ nihilistické abstrakce a uvažování, protože by přestal být kritickým myslitelem. Logik může být paranoický, protože je od reality oddělen formou logické abstrakce. Paranoia pod vedením Fúrií je logicky pravdivá a dokonce absolutním způsobem. Klasický logik typu Abelarda zásadně odlišuje význam daný supozicí pouze v mysli od významu daného impozicí z reality, která je transponována do pravdivých výroků na základě metafyzického dativu. Moderní logika porretánců pracuje v rámci logické abstrakce dané jako absolutní supozice, proto přestala vnímat diferenci mezi logickou a metafyzickou abstrakcí. Citované dialektické postupy dané v korpusu *Logica Modernorum* přešly do metafyziky tím, že školy *Nominales* a porretánů zavedly sofistickou ekvivalenci mezi impozicí a supozicí, mezi metafyzickým bytím věci a jejím bytím daným pouze v mysli poznávajícího. Argumentace porretánských logických škol v rámci sofismat typu *Ex impossibili sequitur quidlibet* vybavila nejsoucno zvláštním druhem existence. Podobné případy se debatovaly v rámci studentských cvičení typu *Insolubilia* (ed. Roure 1970) nebo *Obligationes* (ed. Braakhuis 1998). Impozice vzniká nikoliv od reálné první substance, ale od poznávajícího subjektu daného jako avicennovský sebevztah aktivního intelektu.

Metafyzické rozlišení dané impozicí významu od první substance padlo pod stůl a tato tristní situace pokračuje v současné filosofii jazyka krizí reference. V době metafyzického nihilismu se tento vskutku nepatrný rozdíl mezi metafyzickou a logickou abstrakcí projevuje v sofistické „exsistenci“ finančních derivátů. Ty jsou vytvořeny plně *absolute*, tedy sebereflexivním množením virtálního dluhu v myslích bankovních iluminátů. Pro Abelarda jako současníka logických škol *Modernorum* je metafyzické pojetí nejsoucna naprosto vyloučeno. Absolutně pojaté negace typu vylučují vztah k reálnému jsoucnu zakládajícímu signifikaci (nil omnino, nullam omnino rem). Podle Abelardovy logické školy, kterou povinně absolvovali tehdejší filosofičtí začátečníci na katedrální škole v Paříži, obsahují podobné logické abstrakce pouze intransitivní modus *copulatio*. Kopula “*est*” vytváří čistě formální predikaci tím, že spojuje nepřechodně (čili v modu *absolute*) predikáty vzhledem k substanci. Pařížská katedrální škola postavená na Abelardem hájené aristotelské logice brala tranzitivní predikaci typu „chiméra je nejsoucno “ (*chimaera est non-ens*) pouze v modu ekvivočního významu.[[53]](#footnote-53) Koncept chiméry nemá pravdivý metafyzický význam (*supponit pro*), protože nemá supozici, která by obsahovala vztah k reálné první substanci v modu hypachické kategoriální impozice. Citovaný výrok (*enuntiatio*) vytváří významy pouze na úrovni slova (*oratio*). Pak se porovnávají formální obsahy konceptů v modu logické abstrakce. Význam chiméry je dán v modu pouhého mínění (*opinabile*). Chimérické myšlení nemá žádnou impozici z reality, a tím pádem ani pravdivou supozici. Logická abstrakce provedla akt absoluce od reality, což metafyzik udělat nesmí. Jeho myšlení je „tranzitivní“, protože jde k realitě v modu impozice a *demonstratio*. Protože chiméra neexistuje, pak může existovat pravdivá metafyzika a ekonomika, v níž mrtvola není člověkem a sofistikovaný finanční derivát není skutečnou ceninou. Moderní metafyzika začala u Henryho z Gentu tím, že bytí chiméry se stalo základem první filosofie (OBJ III, kap. 5.2.1). Chiméricky postavenou metafyziku porretánské moderny nemůže aristotelismus přijmout. Popsaný spor obou logických škol ukazuje zásadní odmítnutí budoucí *via Modernorum* v momentu jejího dějinného počátku (*Beginn*). Moderna se poprvé snažila proniknout do klasické metafyziky skrze porretány a jimi ovládané školy *Logica Modernorum*. Parmenidův fragment (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *Parm*. B 3) ukazuje nejstarší formu principiálního dativu (*dativus principialis*). Pak platí, že v pojetí filosofické pravdy jako fundamentální adekvace myšlení a reality není co myslet, pokud určujeme realitu směrem od nejsoucna. Ale do nebytí se dostal i metafyzický dativ Aristotela. Moderna i postmoderna je charakterizována tím, že není schopna vidět zásadní (tj. metafyzický) rozdíl mezi kategoriální a logickou predikací. Logická abstrakce parvipontánů není schopna vidět vlastní omezení a naivně předpokládá, že impozice od reálné substance chiméricky existuje v modu hypostázované participace dané jako Gilbertovo derivované určení jsoucna (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Logická pravda se přestala lišit od metafyzické univoční a kategoriální predikace.

Gilbert postupoval stejně jako Avicenna a vytvořil novou formu *tertium ens*. Například rozsažnost přestala mít status akcidentu určeného vzhledem ke druhé substanci. Historii vzniku tohoto hypostázovaného akcidentu jsme se věnovali u neoplatoniků (kap. 1.3.2). Rozsažnost třetího druhu vznikla v rámci Avicennovy definice tělesa jako objektivně určené substance (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*, kap. 2.3.2). Zmatením různých rovin signifikace v logických školách *Modernorum* ovlivněných Gilbertem de La Porrée vzniklo nové určení jsoucna. Abélard, který zemřel hned následující rok po koncilu v Sens (1141), by proti porretánům namítl stejně jako Petr Lombardský, že ekvivočně je možné říkat cokoliv. Signifikace daná v modu pouhého *opinabile* neobsahuje ani pravdu ani nepravdu. Vztah adekvace má až pravdivý vztah významu k realitě. Nástupce Abelarda v Pařížské katedrální škole byl aristotelik Petr Lombardský a ten celkem pochopitelně obžaloval moderního Gilberta a jeho logicko-teologickou školu z triteismu. Pařížský koncil řešil tuto žalobu roku 1147. Celý spor ukazuje na první *Lichtung* metafyzické *Wahrheit* a mytopoetického *Dichtung*, které vedlo ke zrození a pak ke smrti boha *Modernorum*. Porretáni byli obviněni z hereze a tentokrát se mystik Bernard z Clairvaux postavil proti nim. Spor potvrzuje vznik filosofického učení založené na novém pojetí substance jako individua. Predikace ve škole porretánů definuje jak klasický akcident v tabulce deseti kategorií, tak i nový význam daný jako univoční participace autonomně subsistujících kvalit přičítaných jednotlivině dané jako jsoucno třetího druhu (*esse aliquid*). Pařížská škola proti modernistům tvrdí, že Boží Trojice není metafyzické „cokoliv“ vytvořené logikou v modu *ex nihilo* na úrovni chiméry jako pouhého *opinabile*. Bůh tehdy měl chimérické znaky pouze u porretánských modernistů, kteří pilně připravovali příchod toho teologického simulákra stejně jako předtím Avicenna (kap. 2.5). Tato moderní nominalistická teze byla v době kritického myšlení Pařížské školy považována za zásadní omyl likvidující podstatu křesťanství. Koncily věnované otázce triteismu ve druhé polovině 12. století ukazují, jak koexistovala v tehdejší metafyzice a dogmatice pravda a omyl. Bůh moderny se stal sofistickým simulákrem v modu metafyzického *Irrtum*. Dostal v porretánské metafyzice první podobu dějinné zjevnosti v modu *alétheia*, kterou formovaly akademicky vzdělané Fúrie. Zásadní změna se týkala epochálně nové subsistence akcidentů dříve predikovaných pouze akcidentálně vzhledem ke druhé substanci. Tyto kategorie zakládají u Gilberta de La Porrée novou třídu generických univerzálií typu „*Deus est deitas*“. Gilbert predikuje *deitas* modu univerzální supozice, zatímco Anselm v modu kategoriální impozice dané od reálné boží esence. Když aristotelik a modernista říká totéž, nemíní tím totéž, protože nepredikují význam jsoucna ve stejném modu. Moderní logika není klasická metafyzika. Vytvořením nového konceptu substance a predikací univočních generických hypostází na subsistentní substrát trvalých určení (*subsistens quale*) vzniká na latinském Západě první model objektivního jsoucna třetího druhu. Aristotelikové správně viděli, že tím dochází k destrukci boha i člověka, protože definice dostaly nominální charakter pouhého *opinabile*.

Porretáni umožnili dějinné působení neoplatonismu díky recepci Avicenny ve druhé polovině 12. století. Stoupenci Gilberta převezmou nová určení jsoucna daná v rámci hypostázované existence a jejích kvalit v Avicennově amfibolním modu *hoc esse tantum*. Porretáni napojili tyto dogmaticko-filosofické hypostáze od druhé poloviny 12. století jak na platonismus katedrálních škol typu Chartres a Laonu, tak na nominalistické logické školy, které známe z korpusu *Logica Modernorum*. Nové hypostáze dostaly charakter jsoucna třetího druhu. Nová forma jsoucna založila novou kategoriální predikaci. Neoplatonský výklad udělal z Aristotelových kategorií nejvyšší rody jsoucna a umožnil jejich participaci na Jednom podle hierarchie autonomně subsistujících forem (OBJ I, kap. 1.3.2). Tím vznikla predikace *magis* a *minus*, kterou klasický aristotelismus zásadně odmítal pro univerzálie, protože jejich bytí je pouhá potence daná v mysli. Potence nemá více nebo méně bytí, protože je holt čistá potence. Z kategorií se staly neoplatonské nejvyšší rody jsoucna, a ty byly pojaty v hierachii více či méně subsistentních forem. Simplikiův komentář ke Kategoriím zakládá první moderní predikaci univerzálií v rámci *magis* a *minus* (κατηγορίας ...τὰ πρός τι δέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, *Simpl*. *in Cat*. 286.11‒13). Tuto linii sledovala neoplatonská škola falsafy a po ní i Avicenna skrze predikaci pomocí komitace (kap. 2.3.2). Pojednání o predikamentech nazvané *Liber sex Principiorum* (kolem 1150) bylo připsané porretánské škole. Tento spis provádí asi poprvé na latinském Západě predikaci substancí třetího druhu (např. „běloba“) v modu *magis* a *minus* a tím zavedl novou formu impozice.[[54]](#footnote-54) Moderní logika naroubovala „exsistenci“ třetího druhu na kategoriální určení nejvyšších rodů a forem. Tím vznikla predikace „první“ substance třetího druhu v modu *magis* a *minus*. To je podle klasického aristotelismu naprosto vyloučeno. Univerzální význam buď existuje nebo neexistuje. Každý univerzální význam je pouze potenciální a do potence není možné zavést žádné stupně aktuality. Rozdíl „*magis*‒*minus*“ podle Boethia neexistuje na úrovni univerzální signifikace, protože ta je pouze potenciálním jsoucnem.[[55]](#footnote-55) Akcidenty typu „více“ či „méně“ (*magis esse sanitatem*) se vždy predikují jen vzhledem k příslušné substanci, která je jejich nositelem v té či oné míře aktuality a potenciality (*esse saniorem*). Zavedením univoční predikace pro hypostázované entity vytvořené školou porretánů vzniká nová kvazi‑kategoriální predikace, která postupně nahradí aristotelskou predikaci vztaženou k první substanci. Nástup moderny umožnilo nové určení hypostázovaných kvalit, bytí, esence atd. podle diferenciačního principu „méně“ a „více“. Toto rozlišení v modu *per prius* a *per posterius* umožnilo vytvořit novou hierachii subsistentních forem podle *Liber de causis*. Porretáni chápou jedinečnost nového individua a jeho hypostázovaných vlastností nikoliv vzhledem k aktuální existenci první substance v realitě, ale vzhledem k nemožnosti dalšího nominálního dělení té či oné univerzálie (*individuum*). Existence individuální věci se stala nejprve pouhou potencí, a nakonec komitačním predikátem daným na základě poslední diference čehokoliv odlišného od čehokoliv jiného (*aliquid esse*). Toto moderní individuum se stalo další substancí třetího druhu. Predikace moderního individua má klíčový význam pro vznik nové formy objektivní metafyziky dané matematicky, protože zakládá systém hierarchické infinitezimální predikace dané mimo reálnou věc a mimo kategoriální substanci. Na příkladu Gilberta a porretánů ukazuje hermeneutika způsob, jak teologická dogmatika vytvořila modlu moderního boha a moderní osobu rozštěpenou na několik substancí. Obě schizofrenické formy *tertium ens* tvoří nezbytný základ západní objektivity. Jejich zmizení znamená zánik objektivního vidění světa. Vzniklé prázdno nyní zaplňují nihilistická simulákra globálních korporací a jimi koupené politické a ideologické moci, které obohatily jejich virtuální konto.

Gilbert z Poitires zahájil přeměnu křesťanské dogmatiky na moderní objektivitu. Mocensky prosazovaná dogmatika pomohla neoplatonským iluminátům ve druhé polovině 12. století, aby zůstali slepí k filosofické pravdě jsoucna. První latinští modernisté nahradili realitu v myšlení vlastním prefabrikátem v podobě jsoucna třetího druhu. Tím se zatemnilo hyparchické postavení první substance a impoziční forma predikace, což trvá až dodnes. Vlna neoplatoniků na latinském Západě provedla filosofickou destrukci první substance, protože ji redukovala na pouhý sémantický význam (*individuum*). Bytí individuálního jsoucna jako první substance, které Boethius vidí jako jedinečné a mimo participaci, dostane ve škole porretánů nový význam universality a individuality. Tato fakta jsou začleněna do systému moderní „exsistence“ predikované v hierarchickém modu univerzálně pojaté jsoucnosti jako nejvyššího rodu. Předešlá matrice popsala spor antických neoplatoniků o pojem nedělitelná substance (ἄτομος οὐσία) v rámci nového statutu species (OBJ I, kap. 1.3.1). Vinou záměny species za první substance typu kosmických inteligencí vznikl první ontotologický model *tertium ens* u Jamblicha a Simplikia. V neoplatonském univerzu Simplikia se nedělitelnost vztahuje k primárním kosmickým species jako čistým formám (κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, *Simpl. in Cat*. 85.12–13). Význam individua je odvozen od nadřazených generických forem jako hypostatických substancí. Čím je moderní schizofrenický bůh, tím je i moderní člověk a jeho svět. Systém přechodu od vyšších forem k nižším je koncipován v rámci ontoteologické konstrukce metafyziky*.* Nedělitelná substance postavená mimo realitu tvoří konečnou zastávku myšlení (*terminus*) vzhledem k nemožnosti dále dělit obecný význam na nižší formy univerzálií. Poslední zastávkou na cestě dělení významů je individuum, protože jeho význam už nelze dále dělit. Pak je možné sofisticky spojit oba terminály do jedné cesty paranoického myšlení, které se skrze takto zahájenou *via Modernorum* stalo alfou a omegou současného Západu. Porretáni se stali prvními nihilistickými terminátory metafyziky, protože absolutizací logiky založili dějinnou podobu *circulus vitiosus* charakterující myšlení nové epochy. To je hlavní důvod, proč hermeneutika objektivity považuje tyto sofisty za zakladatele latinské moderny. Latinský výraz *terminus* přesně vystihuje celý proces nominalistické abstrakce a individuace, který končí u nové formy první substance. Pohyb specifické diference se zastaví u posledního členu série univočního dělení species, který již nelze dále dělit v rámci Porfyriova stromu (*individuum*). Dialektické dělení negativně vymezuje poslední „zá‑mezí“ (*de‑terminatio*) dané za poslední operací univerzálního třídění a predikace. Nemožnost dělení je pozitivně vyvážena nekonečnou možností predikace specifických kvalit vzhledem k nově utvořenému substrátu (*aliquid, id est subsistens*) determinovanému univerzální dělitelností formálně určené esence.

Schopnost formálního dělení reality založila skrze novověký avicennismus známou jansenistickou logickou školu v pařížském klášteře Port-Royal. Antoine Arnauld a Blaise Pascal spisem *La logique, ou l'art de penser* (1662) odkázali světu objektivní třídění reality v řádu logicky čistého jazyka.[[56]](#footnote-56) Nové dělení kvalit v rámci Porfyriova stromu univerzálií nezakládá jen osvícenou postmodernu, ale i současný post‑strukturalismus daný v epoše metafyzického nihilismu. Ferdinand de Saussure jako zakladatel moderní lingvistiky ukázal, jak v systému diferencí vzniká význam plně *ex nihilo*.[[57]](#footnote-57) Stejným způsobem post-strukturalista Michel Foucault určil základní místo produkce významu pro vědy o člověku (*Les mots et les choses,* 1966). Jacques Derrida popírající tzv. „logocentrismus“ ve filosofii si vystačil k ustavení významu s pouhým pohybem diference jako takové. Pojem „différ*a*nce“ («*Genèse et structure» et la phénoménologie*, 1959) aplikuje princip porretánského dělení nejprve v rámci Saussurovy diferenciační hodnoty ligivistického znaku (*valeur*) a následné strukturalistické diference uplatňované v nejprve v systému fonologie a později i struktuální antropologie (*écart différentiel*).[[58]](#footnote-58) Metafyzický nihilismus v pojetí post‑strukturalistického Foucaulta a Derridy zopakoval na konci 20. století původní postup *Nominales* začínajících u nejsoucna a končících u individua jako terminálního pohybučisté diference.

Porretáni se vrátili k neoplatonské tradici a zrušili návaznost kategoriální predikace na aristotelský výklad *Kategorií*, který Boethius v otázce participace výslovně postavil proti neoplatonismu. Ve druhé polovině 12. století začíná na Západ pronikat Avicennova metafyzika, která tematizovala jsoucno třetího druhu jako čistou esenci (*hoc esse tantum*, OBJ I, kap. 2.3.2). V následující epoše dostane ono *tantum esse* logiků a gramatiků porretánské školy úplně nový charakter daný již metafyzicky. Důkaz této syntézy podávají logické spisy porretánských škol, v nichž lze najít první přechod z logického pojmu bytí, nutnosti, substance atd. do systému nové metafyziky škol *Nominales*. Jedno z prvních určení objektivního jsoucna jako nové formy věci obsahuje spis *Dialectica monacensis* datovaný okolo roku 1160. Možnost se asi poprvé na latinském Západě stala generickou vlastností univočně predikovaného jsoucna chápaného neoplatonsky jako nejvyšší rod bytí (*possibile superius et quasi genus*).[[59]](#footnote-59) Logické školy porretánů spojily formální určení věci jako *possibile* v modu logické signifikace (*predicabile est de omni dicto*) s impozicí hyparchické první substance, která ale vykazuje kauzálně určenou nutnost skrze metafyzicku (*scilicet* *necessarium* *et* *contingens*). Logicky čistému iluminátovi je vše stejně logicky čisté. Toto chybné univoční spojení logiky a metafyziky založilo *Lichtung* pravdy a nepravdy všech verzí *Oxfordian Fallacy* a následných verzí postmoderní *metaphysica generalis*. Rozdělení modálních kategorií má univoční charakter a začíná od potence jako nejvyššího hypostázovaného rodu, který je nadřazený kontigenci a nutnosti (*ad hec duo, scilicet necessarium et contingens*). Klíčové je určení kontingence z hlediska logicky pojatého *tantum esse*. Pro Abelardovu školu představoval logický pojem jsoucna importovaný do metafyziky naprostou prohru kritického myšlení. Totéž se bude opakovat po roce 1220, když se na latinském Západě plně rozšíří Averroesovy spisy. Po Gilbertově smrti (†1154) označí jeho odpůrci porretánské jsoucno třetího druhu pejorativním názvem *nomen*. Pojmenování školy *Nominales* dané transformací porretánských škol do nové formy metafyziky je doloženo okolo roku 1160 v díle *Metalogicon*.[[60]](#footnote-60) Jan ze Salisbury kritizuje *Nominales* za platonské pojetí reality převzaté od Bernarda ze Chartres (Bernardus Carnotensis**,** †1124). Hermeneutiku zajímá zejména Salisburyho pohrdlivý titul *impugnator nominalis sectae* pro výše uvedeného Albericha z Remeše, který patřil k rozhodným odpůrcům Abelarda. Porretáni byli obžalováni z triteismu na Pařížském koncilu roku 1147, takže titul nominalistických sektářů je zcela oprávněný. Škola sofistických porretánů a neoplatonských *Nominales* vztahuje supozici (*supponere*) na hypostázované vlastnosti nominálně definovaného substrátu. Nová vize reality a z ní vycházející pojetí pravdy jako *rectitudo* již nevidí první substance, ale pouhá abstraktní individua. Vzniklo nové určení atomární substance dané dialektickým dělením univerzálií v rámci Porfýriova stromu (*individuum*), z něhož se stal sofistický mix první a druhé substance (OBJ I, kap. 1.3). Následující citát z díla *Metalogicon* ukazuje podstatné rysy první školy latinských *Modernorum*.

„Protože existence hypostazovaných substancí je považována za nutnou, tak tuto existenci podsouvají druhým substancím, znovu je skládají a přidávají univerzália k reálným jednotlivinám a tak je spojují s esencí (*denuo colligunt, universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda*). Takto berou existenci podle Gautiera de Mortagne a podle Platona. To, co zakládá vlastní bytí Platona, nazývají jednotlivina (*in eo quod Plato est, dicunt individuum*). To, co je člověk, je dáno jako species. To, co je dáno jako živočich, je vzato jako rod, ale v sekundárním významu. Nejvyšší obecnina se vztahuje k substanci.“ [[61]](#footnote-61)

Jan ze Salisbury jasně vidí základní omyl logických modernistů, kteří z neznalosti klasické metafyziky a aristotelské *logica Vetus* spojili dva zásadně odlišné významy substance. Kategoriální predikace druhé substance daná impozicí významu od hyparchické první substance se dostala na stejnou úroveň jako nedělitelná část species daná na konci dělení univerzálií (*individuum*). Složení abstraktních určení vytváří z hlediska *Nominales* zvláštní jednotlivinu (*individuum*) danou na stejnou ontologickou úroveň jako první hyparchická substance (*in eo quod Plato est, dicunt individuum*). Z reálného Platona se stalo moderní individuum; jeho tragicky falešná verze filozofie se stala naprostou tragikomedií. A další část popisu nové školy jasně ukazuje, že toto dělení probíhá podle míry obecnosti (*sed subalternum*) dané v rámci dělení univerzálií podle Porfyriova stromu (*in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus*). Porretáni obešli realitu první substance tím, že nahradili *modus essendi* skrzekolekci hypostázovaných univerzálních vlastností daných individuálně (*existentibus his quorum sunt substantialia*), které přidali k abstraktnímu substrátu (*denuo colligunt*). Tento druh retroaktivní kolekty abstraktních určení (*universalia singularibus... unienda*) byl přidaný k nominálně určené substanci (*quod ad essentiam*). Tato kolekta hypostázovaných akcidentů vytvořila novou atomární substanci třetího druhu. První věta citátu tvrdí, že škola *Nominales* zdvojila realitu vlastními výtvory. Záměnou logické abstrakce (*individuum*) za metafyzickou predikaci (druhá substance) zmizel hyparchický význam první substance, kterou teď zastupuje druhá substance. Škola *Nominales* se stala naprosto logickou a naprosto paranoidní. Tato zakladatelská událost (*Ereignis*) daná zmizením zdravého rozumu dala vzniknout latinskému modernismu.

Prvním modernistům zmizela impozice kategoriálního významu z hyparchické reality. Moderna má jen supozici, kterou mylně považuje za impozici, protože místo metafyzického dativu zavedla parousii danou v mysli iluminátů (*his quorum sunt substantialia*). Ve škole *Nominales* vznikla paranoická impozice významu od univerzální druhé substance, která byla dříve určená skrze hyparchickou první substanci. Ze druhé substance se stalo moderní *individuum*, které vstoupilo jako „pravdivě“ (tj. mytologicky a tudíž objektivně) určená supozice do kategoriální aristotelské predikace (*his quorum sunt substantialia, denuo colligunt*). Nová kolekta hypostází se nyní predikuje směrem k individuu, které hraje roli kategoriální druhé substance. Toto zdvojení reality poprvé provedl Gilbert de La Porrée pomocí hypostázované subsistence, kterou postavil na stejnou úroveň jako existenci reálné věci. Adekvační teorie pravdy podle *Nominales* porovnává ty či ony poznané formy v intelektu (*denuo colligunt*), a neřeší kauzální vztah poznání k materiálním věcem působících na smysly. Definici individua určuje termín *collecta*, který vyjadřuje apozici hypostázovaných predikátů k dále nedělitelnému základu dělení univerzálií (*individuum*). Poznání ve škole porretánů provádí Avicennovu kolektu (*iltaqaṭa*) formálních určení do jsoucna třetího druhu (OBJ I, kap. 2.3.1). Tento sběr vlastností do individuálního celku umožňuje avicennovská abstrakce chápaná jako *denudatio*. Tento individuální substrát daný na rovině species je dále určen apozicí (*apponere*), čili přidáním dalších kvalitativních určení (Valente 2013). Škola *Nominales* přestala sledovat cestu metafyzického dativu a sluní se v parousii nominálních významů vytvořených skrze vlastní intelekt-slunce. Mysl těchto iluminátů řízená Fúriemi ukazuje odkud přichází impozice významu k novému individuu uchopeného jako první substance. První substance je syntetizovaná v procesu kolekty akcidentů a esenciálních vlastností, místo aby byla poznána ve své subsistenci díky nasvícení zepředu od reálné věci kauzálně působící na naše smysly. Porretáni již nemusí zkoumat reálnou první substanci, protože si ji ve své osvícené mysli sami složí a zase rozloží. Tyto sofistické výtvory nových forem *tertium ens* koncipují první moderní podobu metafyziky ve druhé polovině 12. století, kterou odmítli význační aristotelikové Abelardem založené Pařížské školy, jako byl Petr Lombardský a Jan ze Salisbury. Vznik objektivního jsoucna se skrývá v termínu „*collectio*“ vázaného na formu avicennovského vidění světa skrze oddělený *intellectus agens*. Esenciální vlastnosti se shromáždí v intelektu (*collectio*) a tento soubor formálních esencí je porovnán mezi sebou (*collatio*). Podle známého rozboru scholastických teorií abstrakce pramení v tomto pojetí *Nominales* nové pojetí abstrakce jako *collectio*, *colligatio, collatio* vázané na zásadně modifikovaný statut species (Chenu 1927, Libera 1999, 224‒80). Moderní postup univoční kolekty doložený u výše uvedeného Gautiera de Mortagne bude hrát významnou roli u pozdějších *Modernorum*. Gualterus de Mauritania (†1174) vystudoval u Albericha v remešské katedrální škole a tento současník Salisburyho se stal magistrem v Paříži po roce 1150 a biskupem v Laonu (1155). Z citovaných textů je jasné, že Salisbury kritizuje nikoliv jednotlivce, ale vlivnou katedrální školu moderního myšlení.

Anonymní dílo *Tractatus* psané po roce 1160 dosvědčuje nový statut individua, materie a hypostázované predikace. Traktát vznikl zhruba ve stejné době jako výše citovaný porretánský spis *Notae Dunelmenses*. Pro porovnání díla *Tractatus* s aristoteliky Pařížské školy se vraťme k Abelardovi, který vypočítává různorodý status substance vzhledem k impozici významu (kap. 3.3). Substance z hlediska kategoriálního určení (*'totum' autem aliud secundum substantiam*) je determinovaná buď od obecniny (*aliud secundum formam*) nebo od jednotliviny dané složením formy a látky (*aliud secundum utrumque dicitur*). Aristotelikové Boethius, Abélard a Jan ze Salisbury absolutně vyloučili univoční diferenciaci univerzálií až na úroveň hylemorfické jednotliviny, jako je Sokrates. Podle výše uvedené Boethiovy interpretace *Isagoge* se univerzální predikáty ptají na způsob, jak jsou věci dány v mysli (*quale quiddam est*), a nikoliv na otázku po bytí konkrétní věci v realitě (*non in eo quod quid est,* kap. 3.1). Boethiovo zaměření predikace na univerzální význam u *Nominales* zmizelo a tím zanikl i rozdíl mezi první a druhou substancí. Ale ztráta metafyzické impozice a na ni navázané univoční supozice znamenala, že zmizel rozdíl mezi kategoriální druhou substancí a pouze všeobecným nominálním významem logické druhé substance (Abelardovo *oratio*). Modernisté vytvořili první metafyziku chiméry, což pro klasické aristoteliky znamenalo jasnou paranoiu. Klíčovou roli v přeměně substance na objektivní individuum hraje termín species *specialissima*. Původní model porretánské individuální predikace species *specialissima* je třeba hledat v Porfyriově *Isagoge*, kde však nese aristotelský význam a ne neoplatonský.[[62]](#footnote-62) Boethius chápe poslední druh v řádu *Arbor Porphyriana* daný v protikladu k obecnosti nejvyššího rodu. Specifické species univočně definuje v Boethiově překladu *Isagoge* poslední úroveň univerzality, která je dána směrem od jednoho určitého rodu.[[63]](#footnote-63) Poslední univerzální specifikum na opačné straně dělení už neobsahuje nic z generického významu jemu nadřazeného rodu, protože drží identitu univerzálního významu pouze na úrovni species. Ale toto dělení je samozřejmě možné jen u univerzálií a jeho mix s reálnou první substancí je vyloučen. Dvojí statut species pojednávaných v *Isagoge* vzhledem k rodu a k jednotlivinám v modu *per prius* a *per posterius* jsme řešili v úvodu studie (kap. 1.3). Moderna zvolila cestu jsoucna třetího druhu a musí k němu najít i třetí formu signifikace substance, která neexistuje ani v realitě, ani pouze v mysli. Autor *Traktátu* pracuje s trojím pojetím substance a ruší rozdíl mezi supozicí danou od poznávajícího subjektu a impozicí danou od reality první substance. Vidění moderny vzniklo nasvícením individua ze zezadu, tedy od hypostázované kolekty predikátů daných pouze v mysli. Absolutizací parousie v mysli iluminátů vzniká první dějinná odkrytost (*alétheia*) objektivního vidění světa. Následující citace zakládá epochu moderny v modu *discrete videamus*.

„Lze pozorovat trojí význam pojmu (*triplicem nominum significationem*): první význam je v substanci, druhý v kvalitě. Třetí význam pojmenovává to, co nedělitelně vidíme (*discrete videamus*) v substantivech a v adjektivech. Konkrétní jméno 'Sokrates' má specifickou přirozenost člověka (*specialem naturam hominis*) a stejně tak i stejnou kvalitu (*qualitatem eandem*), o níž jsme mluvili výše. Jméno pravdivě pojmenovává individuální věc (*nominat vero individuam rem*), které je přiřazeno (*cui positum est*).“ [[64]](#footnote-64)

Autor pracuje s určením jsoucna podle školy *Nominales*, které univočně přičítá různým instancím signifikace: substanci (*in substantia*), v akcidentu (*in qualitate*) a nominální definici (*quod nominatur*). Univoční supozice se nerozlišeně vztahuje na tří určení hypostázované substance. Impozice významu z hyparchické reality není zmíněna vůbec. Zmíněná signifikace „*in substantia*“ je zmateně pojata jako přímá účast poznávajícího intelektu na hyparchické bytí první substance v realitě. Jsoucna třetího druhu se manifestují jako reálné první substance. Nominální definice určuje poslední nedělitelnou jednotku významu daného univerzálně a individuálně (*quod in substantivis et adiectivis discrete videamus*). Dělení na poslední jednotky nominálně daného významu pokračuje až k individuu. Pohyb diskrétního dělení species se zastaví u posledního významu, který není dále dělitelný. Autor *Traktátu* ovlivněný Gilbertem de La Porrée vztahuje definici substance k jednotlivině, která představuje atomární substanci třetího druhu. Dělení až k nedělitelnému individuu spojuje první a druhou substanci do nové podoby nedělitelné substance. Tím vzniká moderní individuum zvané „Sokrates“. K tomuto individuu se pak univočně přidají v modu apozice porretánské hypostázované predikáty, které rozšiřují individuální určení dané konečným dělením univerzálií (*nominat vero individuam rem cui positum est*). Sokrates dostává transcendentální určení typu *res* a *corpus*. Objektivní rozsažnost známá od Jamblicha a Simplikia se přičetla k určení vlastního jména (*cui positum est*), čímž rozšířila signifikaci nominace až do oblasti reálně existujícího individua (*individuam rem*). K individuu danému ve formě objektivního neoplatonského a avicennovského tělesa je možno přičítat různé externí hypostázované vlastnosti, které pro klasické aristoteliky Pařížské školy představovaly pouze akcidenty dané na druhé substanci. Místo druhé substance zvané „moudrý Sokrates“ máme složení dvou hypostází: individuální „sokratovosti“ a k ní apozičně přidané „moudrosti“. Dílo *Tractatus* už vidí jiný svět než aristotelská filosofie podle Boethia, Abelarda, Petra Lombardského či Jana ze Salisbury. Nové individuum má jak singulární charakter první substance, tak i univerzální charakter druhé substance.

Porretáni vytvořili novou nedělitelnou první substanci v modu *totum integrum*, který dříve patřil pouze první substanci. Individuum zvané „Sokrates“ vzniklo *ex nihilo* jako čistá supozice moderní mysli. Škola *Nominales* vidí první substanci v epochálně novém modu diskrétního vidění světa (*discrete videamus*), který je završen skrze infinitezimální počet v matematice. Anonymní *Traktát* používá neoplatonskou sofistiku vzhledem k první substanci a vzhledem k materiálnímu tělesu, což ukazuje pokračování uvedeného citátu.[[65]](#footnote-65) Porretánské dílo pracuje s termínem *substantia nominis*, který vyjadřuje novou subsistenci individuálního nositele daného jména („Sokrates“). Sokratova individuální jedinečnost je obsažena přímo ve vlastním jménu (*hoc nomen substantiam habet specialem naturam hominis*). Anonym nevidí osobu jako první substanci, ale soubor nominálních určení predikovaných vzhledem k individuu (*nominat vero specialem rem*). Toto individuum je nositelem příslušné univerzální hypostáze (*humanitas*), která specifickým a dále nedělitelným způsobem určuje nominaci daného individua (*qualitas nominis*). Individuace Sokrata na posledním stupni probíhá tím, že určení substance v rámci nominace postihne i určení materie dané v externí věci (*quam nominant uel quasi materiam*). Citovaná materie třetího druhu (*quasi materia*) je dána jako kvantifikovaná extenze daná univerzálně a přejde do nominálního určení porretánského individua (*id quod redigit materiam in id quod nominatur*). Specifická přirozenost a jedinečnost odvozená posledním dělením species až na úroveň individua vznikne tím, že k danému určení substance se přidá příslušná „rozsažnost“ (*qualitas*) vlastní pouze Sokratovi (*qualitatem eandem quam superius diximus*). Specifickou věcí a tělese už byl genericky a nyní dostal individuální určení třetího druhu v podobě materie, kvantity a rozsažnosti. Připomeňme, že takového diskrétního „Sokrata“ je možné naskenovat a přidat do matematického modelu. Specifikace individua „Sokrates“ ve smyslu poslední určité a dále nedělitelné diferenciace druhového významu „člověk“ je dána přímo ve verbálním aktu signifikace, proto není třeba jít až do reality. Signifikace substance nejde v hyparchickém řádu *per prius* od první substance ke druhé. Substance je nejprve určena rodově (*habet animal ipsum*) a diferencí směrem ke druhu (*homo*). Konečnou zastávkou dělení (*terminus*) je individuum. To vzniká derivací významů skrze diferenciaci univerzálií podle *Arbor Porphyriana* na stále specifičtější univerzální význam. Klíčová část terminologické predikace dané dělením specifických významů nebo jejich kolektou spočívá podle citace *Traktátu* v logickém soudu (*enuntiatio*). Výrok spojí skrze kopulu specifické „S“ (*specialem rem*, *specialem naturam hominis*) s příslušným komitačním určením „P“ (*qualitas*). Výrok porretánů ve formě specifického *colligatio* pak dává výslednou složeninu moderní substance danou jako individuum (*hoc nomen*).

Porretáni navázali na Anselmovu dvojí suppozici, zejména na její neproměnlivou část (*significat ad quod significandum facta est*, kap. 3.2). Škola *Nominales* zařadila v rámci logické gramatiky třídu abstraktně pojatých významů do tzv. „denominativ“, jejichž aktualizace byla dána v konkrétní jednotlivině. Citovaný Boethiův traktát *De hebdomadibus* označuje podobný typ komitace hypostázovaných vlastností za nemožný dokonce i pro boha. Bůh netvoří nesmysl zvaný „běloba“, ale bílou věc. Boethius zásadně odmítl predikaci subsistentních kvalit na způsob neoplatonismu.[[66]](#footnote-66) Anonymní autor *Traktátu* zná spis *Isagoge* a dobře ví, že specificky derivovaná animalita představuje vzhledem k reálnému Sokratovi jen sekundární určení. Ale už ji staví v řádu *per prius*, protože ji pojal v modu porretánské hypostatické existence. Průběh identifikace moderního individua na způsob porretánské kolekty dané ve škole *Nominales* také ukazuje, že pojetí hypostázované existence umožňuje dialektický proces dělení otočit, a tak přejít od analýzy k syntéze. Obecná určení definují jednotlivinu jako individuum, k níž jsou dodatečně přiřazena další hypostatická určení. Sokrates není nic jiného, než lidské species (*specialem naturam hominis*), které dostalo specifickou extenzi v podobě hypostázovaných kvalit šitých na míru tomuto individuu v podobě individualizované rozsažnosti a materie. Takto integrované individuum zvané „Sokrates“ nevzniká jen dělením univerzálií, ale také kolektou různorodých hypostází, tedy syntetickým skládáním obecnin daných *ad hoc*. Aristotelik Jan z Salisbury tuto kolektu odmítl jako metafyzický nesmysl a kvůli tomuto zásadnímu omylu danému na úrovni *nomen* dal této sektě modernistů její známé jméno. Stejný univoční proces dělení a syntézy univerzálií rozvedený derivací a integrací najdeme ve škole druhého averroismu v termínu *resolutio* a *compositio* (kap. 3.3.2). Leibnizův diferenciální počet zopakuje v postmoderně tento postup diskrétního vidění reality.

Matematika se stala novou *mathesis universalis* a v současné epoše karteziánského nihilismu tento typ myšlení vytlačil kritickou metafyziku první substance. Matematická derivace stojí na logické predikaci a odděluje *magis* a *minus* průběhu funkce od objektivní atomární substance, která tvoří poslední limitu funkce. Tato substance třetího druhu je v infinitezimálním počtu definována jako *principium*, čili dogmaticky a logicky dané formální jsoucno. Nové *tertium ens* se definuje vzhledem k matematickému souboru (*collectio*), který vytváří formální soubor logických vztahů a operací. Soubor funkcí vytváří nominální matrici (*essentia*) a nositele (*subiectum*) všech logických vztahů a operací. V matematicky založené postmoderně musela reálná první substance infinitezimálně zmizet, protože místo porretánského individua dosadila matematika v modu *discrete videamus* pouze formálně definovanou nicotu bodu jako čistého nejsoucna. Diferenciální počet dosadí místo individua do formálního dělení nekonečně malý rozdíl mezi *magis* a *minus*. Leibniz na základě nihilisticky určené diference vytvoří specifickou derivaci (tj. odvození tohoto nekonečně malého dělení) danou pouze formálně, tedy vzhledem ke kladnému nebo zápornému průběhu libovolně určené funkce. Buď je „něčeho“ (*tertium ens*) více nebo méně. V libovolném momentu dojde k takto dané diferenciaci matematického významu daného určitou funkcí a její proměnnou. Toto dělení v rámci derivace odpovídá porretánskému třídění ukončenému specifickou nemožností dalšího dělení. Skládání hypostázovaných kvalit do příslušného individua v modu porretánské kolekty zopakuje v matematice integrální počet. Nekonečně malý rozdíl daný výše uvedenou derivací se nyní skládá do formálního celku, který je daný v modu Gilbertovy substance jako něčeho určeného (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Tím přešla původní první substance v Porfyriově a Boethiově modu *totum integrum* do matematických operací jako integrální počet. Dolní a horní mez určitého integrálu pak definuje dané matematické individuum dané součtem formálních diferencí. Matematická diference je odvozená od nekonečného dělení jako derivace a nekonečné kolekty jako integrace. Oba postupy vychází z hypostázovaného a diskrétního vidění reality v rámci logické abstrakce v modu *magis* a *minus*. Tím se původní diskrétní vidění světa dané ve škole *Nominales* stalo postmoderním matematickým faktem. Autor *Traktátu* vskutku diskrétně zahajuje moderní *revolutio*, neboli epochální návrat k neoplatonskému zatmění první substance. Nový význam hypostázované existence vázané na poslední člen dělení rozšířil původní dvojí význam substance daný pouze ve dvou registrech, tj. vzhledem k substanci (*significatio substantialis*) a vzhledem k případku (*significatio accidentalis*). Signifikace predikovaná směrem ke druhé substanci se stala v porretánské škole hypostázovaným jsoucnem, které dovádí akt kategoriální predikace až na úroveň individua. Tuto nově pojatou jsoucnost predikovali první modernisté ve formě kategoriálního významu druhé substance k libovolně určené sbírce akcidentů. Jedná se o derivaci jako neoplatonskou „διαίρεσις“, kdy se přijde k poslednímu formálnímu určení na úrovni species *specialissima*. Nebo jde o integraci jako nominalistickou kolektu (či avicennistickou komitaci) hypostází, která pak tvoří moderní individuum. Škola *Nominales* napojená na nový typ univoční logiky (*logica Modernorum*) tím popřela klasický aristotelismus, což neušlo žádnému solidně vzdělanému příslušníku Abelardovy filosofické školy. A matematika nahradila v modu epochálního *Irrtum* metafyziku *Modernorum*. Ta se stala v postmoderně úplně zbytečnou, protože porretánská logika byla ještě jednou redukována a formalizována, tentokrát na infinitezimální kalkul.

Nyní je jasné, odkud *Nominales* dostali své pejorativní pojmenování. Jejich diskrétní vidění světa (*discrete videamus*) pomocí matematické analogie nemá nic společného s původní Porfyriovou a Abelardovou predikací určenou generickou odlišností nedělitelné první a druhé substance. A navíc toto pojetí zcela změnilo původní predikaci univerzálií v rámci Porfyriova stromu. Nedělitelnost je u Abelarda a stoupenců Boethia chápaná ve dvou odlišných registrech smyslu jsoucího. Impozice je dána vzhledem k první substanci hyparchicky bytující aktu své jedinečné a nedělitelné existence (*simpliciter*) v hylemorfické formě (*compositio*). Tuto nedělitelnost významu určuje výroková forma v rámci univocity dané v deduktivním soudu zakládajícím vědecké poznání světa (*demonstratio*). Nedělitelnost v rámci myšlené a predikované univerzality je dána supozicí významu daného ve druhé substanci. Nominalistický subjekt vznikl posledním dělením species a následným součtem neměnných vlastností k tomuto nedělitelnému základu (*subiectum*). Tento postup založil zásadně odlišný význam individua, než měla klasická metafyzika. Podle Abelarda představuje porretánské individuum čistě nominalistickou definici (*opinabile*), jako je slovo „chiméra“. Kategoriální jsoucno dostalo smysl v rámci nového způsobu dělení na základě rodově postulované subsistence jako posledního substrátu čehokoliv individuálně jsoucího (*aliquid esse*). Impozice kategoriálního významu jde pouze z mysli a supozice univočně zahrnuje jakoukoliv univerzálii danou nominálně. Tím se úplně smazal rozdíl mezi impozicí významu z reality a supozicí tohoto významu daného v mysli. Nový význam je dán pouze ekvivočně v logickém pojmu (*supponit pro*). Supozice je dána *univoce* pouze v metafyzickém pojmu, který z tohoto základního důvodu zajišťuje pravdivou predikaci univerzality vzhledem k odpovídající skutečnosti. Moderní a klasická metafyzika se v zásadě liší v tom, v čem spočívá subjekt a kauzalita pravdivé predikace. Oba typy metafyziky proto nemají stejné pojetí pravdy. Nominalistický subjekt vznikl konečným rozdělením druhu a následným součtem neměnných vlastností a určuje tomuto nedělitelnému základu (*subiectum*) pouze význam nejasného individua, a nikoliv univoční druhé substance. Podle Abelarda představuje individuum porretánů pouze *opinabile* typu chiméry. Bytí dostalo význam v rámci nového způsobu dělení na základě obecně postulované subsistence jako konečného substrátu každého individuálního jsoucna (*aliquid esse*). Impozice kategoriálního významu vychází pouze z myšlení subjektu a supozice zahrnuje univočně jakoukoliv nominálně určenou univerzálii. Tím zmizel rozdíl mezi impozicí významu ze skutečnosti a supozicí tohoto významu daného v myšlení. To kriticky srovnává predikaci univerzálního významu vzhledem k jedinečné skutečnosti. Bezprostřední nazírání moderních iluminátů je dáno Augustinovým okem duše (*mens nostra, qui est oculus animae*) a je vyloženo autonomním významem daným mimo smysly (*verbum mentis*).[[67]](#footnote-67) Určení kategoriálního jsoucna zásadně změnilo výše uvedenou definici *Isagoge* určující ontologický rozdíl mezi první a druhou substancí (kap. 3.1). Škola avicennovského augustinianismu navázala diskrétní vidění světa na diakosmos neoplatonských hypostází daný mytopoetickým výkladem dialogu *Timaios*. Chytré Múzy se naučily matematiku a dovedly modernu skrze tento dějinný omyl vědění předělaného na diskrétní infinitezimální vidění do nihilistické fáze myšlení Západu. V matematicky dané slepotě první substance vzniklo tragické oidipovské bloudění západního myšlení, jemuž se věnuje závěrečný epilog.

Pojetí pravdy u porretánů a *Nominales* přestalo mít adekvační charakter daný v *Organonu* a dostalo moderní povahu jako správnosti a jistoty osvíceného subjektu. Anonymní komentář ke *Kategoriím* z porretánské školy (*Compendium Logicae Porretanum*) komentuje v letech 1155–70 výrok „*significans verum falsumve*“ (Ebbesen 2009, 90). Definice pravdy odkazuje na model avicennovské komitace. Pravdivost kategoriální predikace prý zajišťuje pouhý fakt danosti v mysli (*that some composition is*). Fakt něčeho daného v mysli vytváří z prosté věty formální logický výrok vztažený k pravdě a nepravdě. Tím došlo k destrukci aristotelských spisů *Metafyzika* a *Kategorie*. Kopula spojuje význam individuální entity jako subjekt a specifická formální určení jako predikát (*verum facit in qualitate*). Porretáni tvořili v mysli a *ex nihilo* nové jsoucno třetího druhu, které dostalo statut „hyparchické“ první substance a přičítají se jí významy aristotelské druhé substance. Až druhý význam pravdivosti odpovídá aristotelské adekvaci (*significat verum*), protože směřuje k afirmaci věci v reálu. Predikace porretánů ukazuje, že realita dostala svého logického a nominálního dvojníka, což změnilo pojetí pravdy. Adekvace moderních logiků a matematiků nejde k hyparchicky dané první substanci, ale k simulákru první substance vytvořené logickou abstrakcí. To byla pro aristoteliky čistá paranoia myšlení. Proces specifického dělení a syntézy univerzálií odmítl metafyzický statut Abelardova termínu *totum integrum* (kap. 1.3). K doketické subsistenci moderního *tertium ens* se začaly přičítat fundamentální hypostázované vlastnosti určené matematickou úměrou v modu *magis* a *minus*. Nové pojetí pravdy zahrnuje i sofisticky definovanou první substanci danou jako individuum, viz výše uvedený Gilbertův termín (*aliquid, id est subsistens*). Příslušníci školy *Nominales* po vzoru Gilberta de La Porrée a jeho následovníků spojili oba významy individua jako nedělitelné první a druhé substance dané *simpliciter* do univočního celku. Tím vytvořili predikaci *per prius* pro univočně pojatou substanci či *qualitas* danou jako jsoucno třetího druhu. Základním charakterem moderně pojaté kvality je rozsažnost, protože univerzálně a individuálně určuje Sokrata jako nedělitelné jsoucno. Citovaný Jan ze Salisbury k tomuto postupu poznamenal, že podivuhodní *Nominales* tvoří jednotlivinu mimo reálnou substanci, a pak toto jsoucno třetího druhu univočně připojí k reálné substanci (*substantialia denuo colligunt*). Rozsažnost dostala v spise *Tractatus* neoplatonský a avicennovský status jsoucna třetího druhu. Tím došlo v prostředí latinského neoplatonismu ke konstrukci tělesa třetího druhu, jako to v pozdní antice provedl Simplikius a jeho současníci (OBJ I, kap. 1.3.3). Moderní pojem tělesa dostal hypostázované vlastnosti, jež dříve patřily pouze k určení reálné první substance. Neoplatonský iluminát komponující *Tractatus* už má kompletní „hyparchickou“ první substanci danou mimo realitu. Do kontingentní první substance pouze promítá vlastní závěry a představy dané na základě osvíceného vidění. Předešlá kapitola analyzovala pojetí pravdy v Anselmově díle *Dialogus de Veritate* navázané na pojetí pravdy jako *rectitudo*. Pojetí jsoucna jako čisté hypostázované pravdivosti oddělené od kontingentní *veritas* vázané na existenci první substance je poprvé dáno u Gilberta de La Porrée. Supozice významu jde od univerzálií (*genus*, species, species *specialissima*) až k poslední dále nedělitelné jednotce významu (*individuum*). Nová forma signifikace založila jiné pojetí smyslu jsoucna, než u Abelarda. Ten jasně rozlišuje různé druhy impozice v rámci rozdílu mezi první a druhou substancí (kap. 1.3). Výsledkem Abelardovy impozice kategoriální signifikace směrem od první substance dané *simpliciter* je adekvační pojetí pravdy a nikoliv asimilace aktuálního bytí a jeho univerzálního významu na způsob Anselmova *rectitudo* (kap. 1.2). Nové pojetí reality doložila škola porretánů hned v další generaci po Gilbertovi změnou v pojetí pravdy.

Výše uvedené teologické spory druhé poloviny 12. století o triteismus ukazují z hlediska dějinné hermeneutiky první rozpad adekvační teorie pravdy na latinském Západě. Tím vzniklo první *Lichtung* objektivity, kde se ukazuje pravda a nepravda diskrétního vidění světa v modu múzické *a/létheia*. Tato pravda a nepravda nové formy objektivity nyní platí už jen pro latinský Západ. Perspektiva *Traktátu* sleduje pojetí pravdy jako *rectitudo* a determinaci univerzálního poznání jsoucna nebere z první substance, ale z univerzálního určení jsoucna podle Avicenny. Jeho filosofie tehdy přicházela na Západ v prvních latinských překladech Toledské překladatelské školy. Anonymní *Tractatus* již nepotřebuje vnější realitu, protože si zajistil signifikaci speciální jednotliviny čistě imanentně v modu univerzální nedělitelnosti derivované z mytopoetické ideje jedinečné a diskrétní substance-species. Impozice významu nejde od reálné jednotliviny, ale od univerzální signifikace rodu, druhu a specifické diference směrem k jednotlivině. Přiřazení specifické kvality k poslednímu členu dělení vytvoří moderní pojetí jednotliviny (*individuam rem*) dané atomárním a infinitezimálním viděním reality (*discrete videamus*). Ve škole *Nominales* padl rozdíl mezi externí věcí a mezi modem jejího poznání daným skrze abstrakci a skrze univerzální pojmy. Citovaný *Traktát* postavil specifický význam jména a jeho abstraktní extenzi v modu *per prius* na úroveň bytí konkrétní věci v realitě(*qualitatem quam prius*). Z hlediska hermeneutiky platí, že smysl jsoucna je ve škole *Nominales* nasvícen zezadu od specifického individua místo zepředu od reálné věci. Nové pojetí pravdy jako *rectitudo* nastolilo skrze hypostázovanou realitu epochálně nové, tedy diskrétní vidění jsoucna. Rozdíl mezi první a druhou substancí jasně držel spis *Isagoge* a po něm i Boethius (OBJ I, kap. 1.3). Viz citovanou pasáž v *Isagoge* určující proces dělení od rodu ke druhu, až k jednotlivině (*quod quale quiddam est homo dicitur*) a zásadním oddělením této atomární jednotky významu od nedělitelné hyparchické substance (*sed non in eo quod quid est*, *Isag*. III.10). Klíčové je zmizení první substance z moderní metafyziky. První substance je v *Isagoge* zásadně nedělitelná a plně oddělená. Proto pro Boethia a Abelarda první substance nikdy není konceptem. A čistě potenciální koncept nelze dělit v modu více či méně, protože potence nemá aktualitu, kterou je možné určit v nějakém pohybu nemateriální kosmické formy nebo hylemorfického tělesa. Kvalita už nemá sekundární význam akcidentu vztaženého ke kategoriálně určené druhé substanci, ale stala se hypostatickým jsoucnem určujícím novou sérii jsoucen třetího druhu. Moderní *Traktát* definuje predikaci *per prius* pro moderní matematické univerzálie jako kvantita či diference v modu *magis* a *minus*. Roli druhé substance supluje moderní individuum a hyparchická první substance zmizela z predikace úplně. Individum vzniklo derivací species na poslední úroveň diferenciace dané v rámci dělení Porfyriova stromu. Nebo moderní individuum vzniká v procesu integrace, tedy kolektou různých pseudo-substancí a hypostázovaných species, které se integrují do takto seskládaného nominálního individua. Realita dostala v novém nazírání světa i nový druh rozlišujícího dělení (*discretio*) určující poslední významový prvek daný až na konci řady dělení jsoucna. Připomeňme původ tohoto dialektického dělení v dialogu *Sofistes*, kde se tímto dělením rodů na druhy hledá poslední definice sofisty (τῆς τῶν γενῶν κατ᾽ εἴδη διαιρέσεως, *Soph*. 267d5‒6). Platon je realista a dobře ví, že nejprve existuje reálný sofista a pak se teprve hledá jeho problematické umění, které vyrábí simulákra. Proto nelze otočit dělení univerzálií a jít od pojmu k realitě, protože tím by vznikla nová produkce simuláker. Dialog přikazuje, že se musí dělit významy pouze doprava, tedy jedním směrem. Platón jako první dialektik navrhuje metodický postup v modu trvalé orthotomie a odděluje v modu *per prius* sofistická simulákra od reality (πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ, *Soph*. 265a1). Ortotomie zajišťuje jediný správný směr dělení významu. Naproti tomu diskrétní vidění světa získalo zcela homonymní charakter poznamenaný matematikou. Moderní ilumináti typu porretánů a *Nominales* už běhají po mystickém Jakubově žebříku simuláker nahoru a dolů, od reality k objektivitě a zase zpět, protože mohou a musí cokoliv mytopoeticky rozložit a zase složit. Múzické vědění celku přešlo pod vlivem Fúrií na formu objektivně pojaté matematiky jako první vědy. Metafyzicky viděno, jde o čistou paranoiu. Místo první substance nastupuje ve škole *Nominales* univoční substance třetího druhu, která nakonec zrušila i kategoriální smysl druhé substance. V rámci metafyzické abstrakce Aristotela je univočně daná podobnost moderních hypostází vyloučena. Mystické mytopoetické určení jsoucna šlo o jeden řád výš, až k nově koncipovanému bohu křesťanských *Modernorum*. Aristotelské určení pravdy a kategoriální predikace bylo naopak umístěno o jedno patro níž, do reálné substance.

Abélard drží metafyzické určení *per prius* pouze od reálné věci, protože jen ta je dána *simpliciter* v podobě nedělitelné, aktuální a zcela soběstačné první substance (*totum integrum*). Místo první substance začala vláda nihilistického individua manifestovaného jako simulákrum reality v poli neoplatonské matematické abstrakce. Porfýriovo dělení univerzálií převzaté latinským Západem v pohybu diferencí určujících *Arbor Porphyriana* se stalo základním viděním reality. Na latinském Západě vznikl po vzoru Jamblicha a Simplikia nový druh kvazi-materie individualizující moderní jsoucno třetího druhu v hypostatických veličinách čísla a rozsažnosti určujících v modu *magis* a *minus* nové bytí jsoucna třetího druhu. Matematika dostala v nově upraveném neoplatonismu metafyzický status, který nemohla mít v klasickém aristotelismu. Autor *Traktátu* majestátním plurálem *discrete videamus* ohlašuje jménem prvních modernistů vznik nového *Weltanschauung* daného infinitezimálním počtem. Zavedení univerzální analogie a třídění jsoucen třetího druhu umožnilo, aby formální matematika esencí determinovala nové pojetí kvantity a materie, čímž zásadně urychlila zavedení nového vidění světa. Vzniklo nové univerzální určení jsoucna v rámci diskrétního vidění matematické abstrakce směřující k poslednímu již nedělitelnému prvku reality. Toto diskrétní vidění reality převzala matematika 17. století v podobě derivace a integrace (I. Barrow**,** G. W. Leibniz). Postmoderní *resolutio* a *compositio* diferenciálního a integrálního počtu už charakterizuje nihilistickou formu metafyziky *Modernorum*, kdy je diskrétní vidění světa dané v aritmetickém modu *magis* a *minus* na vzestupné či sestupné číselné řadě (*numerus*) či formální funkce (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Mytopoetická harmonie dostala v pokračujícím nihilismu první substance tragickou vážnost matematiky jako první vědy latinského Západu. Logičtí nominalisté a porretáni udělali z bytí, kvality, kvantity a dalších akcidentů nejvyšší rod. Tyto pseudo-substanční formy a vlastnosti univerzálně přičítali rodu a druhu (*qualitatem id quod redigit materiam*), až na úroveň dále nedělitelného substrátu určeného nominálně (*in id quod nominatur*). Hypostázované univerzálie dané jako matematická funkce v modu modu *magis* a *minus* zakládají kauzálním působením v porretánské škole *Nominales* význam první substance. Po zmizení metafyzického dativu je v parousii matematiky zredukován význam první substance na roli pouhé proměnné dané vůči trvalé matematické funkci. Matematické simulákrum reálného světa se vyrobí buď dělením rodu na poslední specifický význam a individuum. Nebo se syntetizuje nominální první substance v rámci kolekty subsistentních určení. V každém případě individuum stojí na konci řady (derivace dělením nebo integrace kolektou) jako poslední dále nedělitelná jednotka analyzovaného nebo syntetizovaného významu. Diskrétní vidění postmoderně převedené z logické roviny do infinitezimálního počtu a do dnešního digitálního rozdílu mezi jedničkou a nulou zakládá současné nihilistické vidění světa určené zatměním první substance. Postmoderna upravila diskrétní vidění *Traktátu* tím, že skrze matematickou funkci integruje nebo derivuje vzhledem k individuální proměnné dané jako limita funkce jakoukoliv formálně určenou kvalitu, rozsažnost nebo dění. Derivace a integrace proměnných individuí definovaných v rámci formální funkce hraje roli porretánského třídění. Parametr funkce určuje subjekt jako poslední individuum, čili atomárního nositele této operace dělení a skládání. Tomuto subjektu se pak přičítají formální vlastnosti dané na základě příslušné funkce. Diference buď roste nebo se zmenšuje až dále nedělitelnému individuu, které představuje poslední limitu každé infinitezimální funkce. Postmoderní individuum a jeho „exsistence“ již nerozlišeně zahrnuje jakoukoliv logicky a sémanticky jednotlivinu pojatou v univočním modu atomického jsoucna nebo pozdějšího Wittgensteinova atomárního faktu.[[68]](#footnote-68) V čisté možnosti kvalit daných hypostatickým a potenciálním *Sachverhalt* pak už není problém hypostázovat jakýkoliv význam podle porretánské kolekty. Nasvícení zezadu podle věty *discrete videamus* provádí Wittgensteinův traktát stejně jako jeho porretánská předloha, tedy podle kolekty hypostázovaných vlastností. Sběr neopozitivistických hypostází aktualizuje skrze kolektu interních vlastností.[[69]](#footnote-69) Porretáni transformovali hylemorfické složeniny jako Sokrates na individuum specifikované materií třetího druhu danou v podobě kvantifikované rozsažnosti. Na začátku 20. století v novém traktátovém věku neopozitivistů toto dělení a kolekta funguje v nihilistické verzi čistě logické asimilace světa hlásané analytickou filosofií (tzv. *Picture Theory of Meaning*). Pojetí interních vlastností jako hypostatického *scibile* zavedli porretáni vedení Rufusem z Cornwallu, který hned v první generaci moderních učenců na univerzitě v Oxfordu založil plnohodnotnou verzi analytické filosofie a vědy. Viz další vývoj myšlení *Modernorum* analyzovaný v termínu *Oxfordian Fallacy*. Pak je možné objektivně vytvořit „Sokrata“ jako individuum tím, že se hypostázuje jeho materie a existence jako nové jsoucno třetího druhu, které se univočně predikuje na úrovni první substance. Aristotelští kritikové škol *Nominales* obhajující realistické poznání existujících substancí nemohli připustit likvidaci reality na koncept. Odtud pochází pejorativní název *nomen* nebo *flatus vocis*, který zavedli odpůrci této nové formy neoplatonismu shromáždění v Abelardem založené Pařížské škole myšlení. Ve falsafě se tento typ iluminátů neprosadil vůbec. Avicennovu školu kritizovali jak ortodoxní právníci a teologové koránských tradic, tak vzdělaní filosofičtí teologové typu Al-Ghazálího, tak aristotelští myslitelé jako byl geniální Komentátor. Moudrost islámské civilizace Západu se nutně rozešla s moderní filosofií, která připravovala smrt moderního boha dokonanou v latinské verzi západní objektivity.

Diskrétní vidění světa je dáno v dogmatické unitární verzi filosofie jako hypostatická unie myšlení se svým objektem. Na základě této moderní hypostatické unie genericky odlišných substancí vznikl epochálně nový způsob manifestace určující fundamentální „jak“ (*Wie*) jsou věci dány pro mysl poznávajícího. Zatměním první substance vznikla moderní produkce smyslu jsoucna vázaná na hypostázovaný nominální subjekt nesoucí a garantující neměnný význam (*subiectum*). Moderní individuum dané dělením *humanitas* zakládá objektivní jsoucno ve smyslu subjektivního genitivu, protože je jeho ultimativním základem ve smyslu posledního atomárního významu čehokoliv jiného. Moderní subjekt pozoruje realitu jako předmět epochálně nového poznání ve formě objektivního genitivu, protože převádí všechny významy na dále nedělitelný základ posledního subjektivního určení. Objektivní významy *Nominales* existují v modu Anselmovy pravdy-*rectitudo* a od poloviny 12. století i v pojetí Avicennovy pravdy-*certitudo*. Pravda je dánamimo reálnou věc, proto bytí tohoto simulákra zajišťuje bůh *Modernorum*. Ten byl v dějinách moderny v pravdě nezbytný a nutný, stejně jako byl hřích Adamův připravující příchod Mesiáše. Logická moderna se ovšem chystala na příchod Antikrista, jak uvidíme dále (kap. 3.1.2). Škola *Nominales* zrušila rozdíl mezi konkrétním bytím první substance a univerzální predikací druhé substance a spojila je do nové formy ontologické univocity. Objektivní význam existuje díky pilné práci subjektu, který vyvádí dělení od univerzálií až k individuu (*deductio*), které je poslední zastávkou myšlení (*terminus*). Producentem moderní reality světa je pohyb specifické diference vázaný na diskrétní vidění světa popsaného ve výše uvedeném  *Traktátu* (*discrete videamus*, kap. 3.4). Postup *more geometrico* daný deduktivním odvozováním nižších axiomů z vyšších představuje typický scénář neoplatonského díla *Liber de causis*, které podobným způsobem vyložil Avicenna (OBJ I, kap. 2.1.2). Nové vidění světa vytváří první substanci tak, že derivuje poslední univerzální význam v řadě Porfyriova stromu (species *specialissima*) už jen vzhledem k dále nedělitelné jednotce významu (*individuum*). Myšlení porretánské moderny představuje inkarnaci specifické diference do kontingentního světa (*productio*). Co je ve škole *Nominales* sofisticky a kategoriálně míněno, to je i produkováno, přesně podle známého postmoderního hesla určujícího princip jazykových her (*meaning is use*). Kritický aristotelismus a hermeneutika ale dobře ví, že taková produkce existuje jen v diakosmu imaginárních jsoucen třetího druhu. Proto kritičtí aristotelikové jako mnich Gaunilo kritizovali jako fatální omyl univerzální predikaci *in artificialibus*, kterou neoplatonikové jako Anselm neoprávněně rozšířili na celek všehomíra přes ontoteologický důkaz boží „exsistence“. Naroubování škol *Nominales* na avicennismus přišlý ve druhé polovině 12. století založilo první koncept třídění a kategorizace objektivního jsoucna pomocí hry diferencí daných v rámci Porfyriova stromu. Filosofický doketismus porretánů převzatý z teologie a z křesťanské dogmatiky bude mít v dalším století velký úspěch. Porretáni sloučili první a druhou substanci do nového pojetí jsoucna a vytvořili novou hypostatickou unii zvanou individuum, která byla dána jako jsoucno třetího druhu. Hypostázovaná existence postavená mimo existenci reálné věci vytvořila první objektivní model nové hypostatické unie *Modernorum* spojující první a druhou substanci. Porretáni stvořili skřížením dvou naprosto odlišných řádů jsoucna nového bohočlověka moderny. Sokrates se stal objektivně existujícím individuem, čímž modernisté provedli zázrak objektivního vzkříšení reálného jsoucna v mysli poznávajícího. A navíc tuto pochybnou hypostatickou unii sofisticky připsali Aristotelovi, což zásadně odmítli klasicky vzdělaní aristotelikové Abelardovy školy. Teologické koncily a rozhodnutí dogmaticky vyhlášená církevními i akademickými institucemi vybavily tento dějinně konstituovaný *Irrtum* moderny epochální účinností a založily první etapu *Wirkungsgeschichte* objektivity v historii latinského Západu. Individum podle moderního rozumu bylo třeba legitimovat v prostředí křesťanské ontoteologie dané vzhledem k nově definovanému bohu *Modernorum*. Modernisté z porretánských škol museli v následujícím století provést proces objektivního nanebevstoupení moderního boha do metafyziky a do teologie. Epochální *ascensio* individua na úroveň první substance bylo možné jen tím, že teologická dogmatika prvních *Modernorum* zařídila objektivní sanktifikaci tohoto neexistujícího jsoucna třetího druhu ve sféře božího myšlení ustaveného Ibn Ádím a Avicennou. Touto cestou už perské a islámské myšlení nešlo, protože falsafu násilím zrušilo, aby předešlo nutné a nevyhnutelné smrti boha v avicennistické moderně.

Klinickou smrt boha západních neoplatonských *Modernorum* odvrátila ve druhé polovině 12. století Abelardova myslitelská škola, z níž vznikla Pařížská univerzita v době, kdy přišly na Západ první spisy Averroese. Ale moderna zvítězila na konci 13. století i na Pařížské univerzitě skrze dravou a sebevědomou *via Modernorum*. Abélard a jeho nástupci ze školy prvního averroismu byli vyvrženi v rámci sofistické argumentace moderny skrze neurotický obranný mechanismus Freudova Verkehrung ins Gegenteil. Pokrok ražený moderními sofisty pokládá autentické aristoteliky jako nutné oběti na oltář objektivního vědění v rámci institucializovaného násilí moderny. Klasické *damnatio memoriae* prvního kritického aristotelismu bylo provedeno na místních koncilech v Soissons a v Sens rituálním teologickým vyhnáním obětního kozla-Abelarda do heretické pouště podle starozákonního předpisu (*Leviticus* 16:10). Místo aristotelika Abelarda bude o jedno století později obětován na oltáři vítězné moderny aristotelik Siger z Brabantu a po něm William Ockham. Metafyzika moderny dokončí skrze Scota epochální *ascensio* objektivity do plné slávy dějinné manifestace. Tím se uzavře vývoj objektivity zahájený porretány. Myšlení latinského Západu vedené ilumináty přestalo být filosoficky moudré, proto skončilo v metafyzickém nihilismu. Nyní žijeme v současných postmoderních formách této racionality typu pohádek *Tisíc a jedna noc* (*Hazār-o Yak Šab*) převedených do matrixového světa digitálních simuláker, které řídí chod dnešní západní globální vesnice a jejích hybridních válek. V současné formy finančního nihilismu vidí svět v modu *discrete videamus* skrze burzovní deriváty, které matematické algoritmy skládají a rozkládají do stále nové podoby finančních simuláker. Neoliberální ekonomie Ali-Babova pokladu postavená mimo realitu freneticky diferencuje specificky chimérický virtuální dluh, pak ho formalizuje do matematických operací. Paranoická ekonomika produkuje simulákrum finančních derivátů, které jsou děleny a skládány v rámci formální ekonomické operace manipulující s neexistující budoucností (*hedging*). Virtuální individualizací formálně pojaté nicoty dané digitálním rozdílem jedničky a nuly vznikají základní jednotky individuálního charakteru (*futures*, *forwards*, *swaps*, *options*). Objektivní manipulaci s reálně neexistující budoucností typu burzovních *futures* založil Grosseteste metafyzickou spekulací o příchodu Antikrista (kap. 3.1.2). Matematika při výměně zboží nahradila reálné vztahy skrze ekonomii složeného úroku a systém burzovních derivátů sofisticky produkovaných v modu *High Frequency Trading*. Moderní matematika a současná nihilistická ekonomie může formálně operovat s nejsoucnem. Ekonomičtí ilumináti předstírají v rámci nihilistické pravdy globálně dané jako mocenské *rectitudo* a *certitudo*, že jde reálně existující ekonomické závazky typu dluhových *fiat money*. Ekonomika dluhu existovala již na konci neolitu, protože díky sezónním pracem, řemeslné výrobě, obchodu již bylo potřeba vyrovnávat pohledávky postupně. Tyto archaické *fiat money* ve formě dluhového závazku byly uloženy v úředních tabulkách ve svatyni či v královském paláci. Něco jiného je nihilistické finanční simulákrum dané na základě moderního jsoucna třetího druhu. Ekonomický nihilismus je daný tragicky, proto je postižen dvojnásobnou slepotou vzhledem k realitě. Neoliberální ilumináti vytvořili v epoše metafyzického nihilismu po vzoru *Nominales* ekonomický platonismus pro prostý lid. Tento nesmysl se stal po smrti moderního boha dalším globálním náboženstvím. Matematizovaná forma logické abstrakce vytvořila digitální soubor simuláker. Ty nahradily v nové ekonomice chiméry či neoliberální *voodoo economics* metafyzickou slepotu *Nominales* k první substanci. Klasická metafyzika si může dovolit podobnou swapovou operaci jedině za cenu totálního myšlenkového bankrotu.

## 1.5 Objektivní mytologie substance (*Dialogus* *Ratii et Everardi*)

Nová metafyzika vznikla uprostřed různých obvinění z triteismu, která ovlivnila filosofické debaty v druhé polovině 12. století. Tyto hádky v následujícím století vystřídal stejně zmatený spor o averroismus. Spojením těchto různorodých proudů byly vytvořeny podmínky pro vznik moderní formy metafyziky. Ta vykládala Aristotela z pozice neoplatonismu revidovaného Avicennou. Analýza termínu *individuum* na základě derivace a integrace porretánských hypostází ukázala, že škola *Nominales* nepotřebuje pro poznání aktuální existenci první substance. Nová forma „vědy“ potřebuje k logické dedukci pouze univerzální esence. Představitelé první latinské moderny nepotřebují skutečného Sokrata, který by existoval jako první substance, jež by založila poznání na úrovni moderní formy *rectitudo*. Nasvícení jsoucna zezadu dostalo nový impulz spojením Avicennovy metafyziky s učením Gilberta de La Porrée, což dosvědčují traktáty *Nominales* psané po roce 1160. Díky spisům Dominica Gundissalina se rozšířil v letech 1150–75 latinský překlad Avicennova spisu *Kitáb al-Šifá* (*Liber de Philosophia prima sive scientia divina*).[[70]](#footnote-70) Avicennův náhled na jsoucno formou abstrakce jako *denudatio* a zavedení nového jsoucna třetího druhu (*equinitas tantum, hoc esse tantum*) perfektně zapadlo do porretánského systému čisté subsistence dané *simpliciter*. Na tuto subsistenci určenou logicky porretánci napojili formou Avicennovy komitace hypostáze všeho druhu. Predikace jsoucna třetího druhu v modu komitace umožnila scholastikům od druhé poloviny 12. století predikaci v modelu univoční predikace hypostází v modu apozice, kolekty, dělení, třídění atd. Porretáni vedeni příkladem svého mistra udělali z formálního určení typu „běloba“ (*albedo*) individuální substanci formou kvália (*quale quiddam est*) a tuto specifickou extenzi běloby použili ve formě predikace směrem k jednotlivinám (*discretiva suppositio*). Nominalistům nevadí, že běloba byla u Aristotela pouhým akcidentem, který se v modu impozice univočně predikuje vzhledem ke druhé substanci. A první reálné substance nezískávají „bělobu“, protože existují *simpliciter* a *per se*, tedy bez dodatečného poznání a predikace. Termíny typu *propria appellatio* a *discretiva suppositio* ukazují v díle *Summa Zwettlensis* (kolem 1180) diferenciaci významů až k individuu chápaného jako substance třetího druhu. Nová vize reality vzniká v porretánské větvi tehdejších škol *Nominales* díky působení vyššího rodového principu při určování nižší, a tím i specifičtější roviny významu. Výsledná nedělitelnost vznikne platonským dělením (διαίρεσις) významového kontinua na úrovni rodu a druhu. Syntéza hypostázovaných predikátů probíhá v rámci univoční nominace, což je nominalistická forma kolekty. Alternativně vzniká význam z nominalistické kolekty zdola (*individuum*) směrem nahoru (*genus*). Různé hypostázované vlastnosti se přidávají k substrátu jako *tertium ens* na základě komitace. Oba postupy analýzy a syntézy univerzálního významu vzhledem individuu najdeme v podobě *resolutio* a *collectio* u pozdějších představitelů druhého averroismu. Metafyzický nihilismus přesvědčivě potvrzuje dvěma světovými válkami a globálním oteplováním, že dvojí dějinný úkol doketistů ohledně ratifikace neexistujícího jsoucna (*ascensio*, *sanctificatio*) se zdařil přímo epochálně, včetně Al‑Ghazálím předpovězené smrti objektivního boha *Modernorum*. Toto lidské a důsledně modernistické *factum* předpověděl al-Ghazálí a vítězně je dovršil postkřesťanský Západ, když Nietzsche začal filosofovat kladivem.

Dílo *Dialogus Ratii et Everardi* psané asi opatem Everardem z Ypres někdy roku 1190 přineslo první syntézu avicennismu se školou *Nominales*, v níž vzniká objektivní vidění světa. Text dialogu bere krok za krokem klíčové argumenty Gilberta de La Porrée a také anonymního spisu *Tractatus* uvedeného výše. Ale na rozdíl od *Traktátu* už dostává porretánské dělení jsoucen třetího druhu kauzální účinnost vůči reálným věcem. Kompletní paranoiu moderny, která pouhým slovem tvoří realitu, ukazuje následující citát.

„Lidství vyjádřené v konkrétním termínu 'člověk' je dáno vzhledem ke kvalitě jako species vzhledem k rodu, tedy animality; jak již bylo řečeno, ta dělí v tomto pojmenování rod animality, protože říkáme: 'toto zvíře je člověk', a zase 'tamto zvíře není člověk'. Ale jiná humanita, totiž její účinek (*humanitas, immo effectus ejus*), je predikován skrze kvalitu jména „lidství“ jako species jednotlivin (*pro qualitate significatur hoc nomine 'humanitas', est* species *individuorum*), když říkáme: 'sokratovost je lidskost', 'platonovost je lidskost', a podobně vzhledem k jednotlivinám (*sic de singulis*). Toto specifické určení humanity zakládá individua skrze účinek své kauzality (*individua* *ibi subjiciuntur mediantibus effectibus suis*).“ [[71]](#footnote-71)

První věta ukazuje normální svět dělení univerzálií v rámci Porfyriova stromu, kdy rod určuje podřízené druhy (*animal* – *homo*). Ale druhá věta ukazuje aristotelskou metafyziku naruby. Rodové určení (*humanitas*) hraje kauzální roli první substance, která skrze species definuje význam Sokrata a Platona. Toto určení se vztahuje skrze specifičnost vlastního jména přímo k jednotlivinám (*hoc nomine 'humanitas', est* species *individuorum*). Rodové určení se stalo účinnou příčinou jednotliviny, protože dělí kontinuum univerzálií od rodu k druhu (*hoc nomine dividit hoc genus animalis*). Univerzální význam jména má vlastní kauzalitu (*mediantibus effectibus*) zakládající dělení, protože nakonec určuje jednotlivinu (*individua ibi subjiciuntur*). Individuum je pak determinováno pomocí hypostázované kvality jako reálné těleso (*hoc nomine 'homo' pro qualitate*). Dříve čistě dialektické dělení rodů v rámci Porfyriem a Boethiem definovaných univerzálií na nižší jednotky významu dostalo metafyzický status založený kauzálně. Zrušení impozice způsobilo, že porretáni dali účinné příčině dělení v rámci Porfyriova stromu (*mediantibus effectibus*) nový status. Dělení běží směrem od rodu (*humanitas*) až ke specifické substanci individua (*socratitas est humanitas*). Hypostázované „lidství“ je aplikováno v procesu apozice akcidentů (kap. 1.4) na nominální rozsažnou substanci (*Socrates*), která má ve formě habitu trvalou esenci „Sokrata“ (*socratitas*). Supozice individua obsahuje jak univerzální význam, tak vlastnosti dané pouze na první substanci. Dělení univerzálií funguje v řádu nově pojaté aktuální reality dané pouze na základě pojmenování první substance. Akcidentální určení substance se stávají rodem třetího druhu vybaveným rozsažností na způsob jednotliviny (*quasi qualitatis genus*). Tento scénář je inspirován objektivními jsoucny třetího druhu jako Avicennova „koňovitost“ (*equinitas tantum*; OBJ I, kap. 2.3.2). V modu komitace k těmto objektivním esencím kontingentně připadne i „reálná“ (tj. objektivní) existence. Moderní „exsistence“ je chápána jako aktualizace trvale dané eseence, která se objevuje (*exsistit*) v reálném světě. Porretánská škola *Nominales* převedla větu „Sokrates je člověk“ na univoční kategoriální výpověď typu „individuální sokratičnost je univočně obsažena v genericky daném lidství“. Tím úplně zmizela impozice významu od bytí první hyparchické substance. Metafyzický subjekt významu daný kategoriální výpovědí je zaměněn na logický ekvivoční pojem. Stejný postoj měla škola Gramatiků, kterou v Paříži kritizoval biskup Alvernus (kap. 2.3.2). Archetyp tohoto myšlení najdeme v neoplatonismu, kdy dyáda dělí neomezené kontinuum, v němž platí neoplatonská dialektika „Neomezené‒Omezené“ podle Jamblicha (OBJ I, kap. 1.3.1). Klíčová změna nastala v pojetí kauzality. Působení univerzálního lidství determinuje účinek (*humanitas, immo effectus ejus*) na kvalitativní utváření Sokrata (*qui pro qualitate significatur*). Od druhé poloviny 12. století působí proces diferenciace v homogenním a univočním kontinuu univerzálií. Pak začal každý pojem hrát roli *causa efficiens* (a nikoliv jen *causa* *formalis*). Identita reálné jednotliviny se změnila na dále nedělitelné individuum. Kauzalita se vyňala z působení fyzikálních substancí a vztáhla se k formálnímu procesu diferenciálního určování signifikace od rodu směrem ke druhu. Diference jde až k dále nedělitelnému individuu, které může, ale nemusí dostat extenzivní akcidentální určení na úrovni reálné první substance. Epochální působení tohoto sofistického náhledu na svět dokončí v další generaci tvůrci *Oxfordian Fallacy*. Rufus a Kilwardby suspendují predikaci kauzality reálných substancí ve středním členu vědeckého soudu (kap. 3.3.1). Nové vidění univočního *tertium ens* zahájil o desetiletí dříve anonymus v díle *Tractatus*, jehož plurál „*discrete videamus*“ oznámil novou epochu „traktátového“ vidění světa. Spinoza a Wittgenstein dokončili tento vývoj v epoše postmodernismu a metafyzického nihilismu. Kauzalita dostala paranoický význam, protože nahradila reálné účinky na úrovni prvních substancí. Spis *Dialogus Ratii et Everardi* pokračuje v linii neoplatonského povýšení matematické abstrakce na úroveň metafyziky. Diskrétní vidění reality dostalo status formálně-účinné příčiny a otevřelo cestu k matematizaci světa zahájené v antickém neoplatonismu a ve falsafě. Klíčové je primární postavení matematické abstrakce (*mathematica abstractio*), která zakládá moderní vidění světa. Matematická podobnost daná číslem či úměrou existuje podle Aristotela pouze analogicky, protože nejde k realitě první substance (OBJ I, kap. 1.3). Matematická abstrakce rozšířila platnost trojčlenkové analogie vztahů (*similitudo relationis*). Nové abstraktní dělení dané matematickou analogií vzniklo díky determinací individua jako formálního substrátu nominálně přičítaných vlastností. Porretáni chápou matematickou abstrakci na úrovni univerzálií třetího druhu, které lze predikovat stejně univočně jako akcidenty nebo substance.

„Matematika je určitým druhem abstrakce (*mathematicum est quasi abstractivum*), protože určuje formu na základě abstrakce od jejího nositele, na způsob běloby.“ [[72]](#footnote-72)

Kategoriální predikace úplně pomíjí hyparchickou vazbu na první substanci, což završuje zavedení nominalistického pojmu *species specialissima*. Autor dialogu úplně pomíjí výše uvedené Boethiovo určení tohoto termínu dané v komentáři k Porfyriovým *Kategoriím* (kap. 3.4). Everardův dialog používá termín species *specialissima* ve stejném smyslu jako Avicenna (kap. 2.3.2). Spis *Dialogus* proto rozlišuje nejprve aristotelskou univerzalitu druhu vzhledem k rodu. Univerzalita v Porfyriově definici specieszajišťuje poslední úroveň specifického významu, který je diferencován na poslední úrovni jednotlivin (*individuum*). Nový univerzální (tedy objektivní) význam species *specialissima* vymezuje nedělitelnou individuální věc jako hyparchickou první substanci, tj. „Sokrata“ jako moderní individuum. Pak máme „*socratitas*“ jako species *specialissima* definovanou na úrovni moderní supozice (kap. 1.4). Moderní „Sokrates“ přichází na řadu dělení jako poslední derivát individuace. Predikace daná skrze species *specialissima* běží dvěma směry.[[73]](#footnote-73) Každá kategoriální species je podle Porfýriovy *Isagoge* nerozlučně spojena s významem individua, protože species dává individuu jeho smysl (τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους; OBJ I, kap. 1.3). Definice posledního a dále nedělitelného individua je dána vzhledem k univerzální species. Nyní je jasné, že moderní individuum zvané „Sokrates“ je nedělitelně spojeno se species *specialissima*, což je jeho „*socratitas*“. Tomuto nominálně a *ex nihilo* vytvořenému „Sokratovi“ pak lze komitativně predikovat kvazi-fyzikální vlastnosti těles. Individuální Sokrates v jeho objektivní „exsistenci“ je postaven na úroveň aristotelské první substance. Aristotelikové dobře viděli, že jde o úplně paranoický postup myšlení. Impozice hyparchického významu nejde z reality, ale z moderního subjektu. Roger Bacon proto považoval modernisty za akademické šílence. Ale logika může být paranoická, hlavně když je logicky správná. Individuum jako „první substance“ formálně platně ustavuje *modus tollens* nebo *destructio primis* (OBJ I, kap. 1.3). Existencí individua je tedy zajištěna „univoční“ kategoriální predikace nadřazené univerzálie, což je „*socratitas*“ jako *species specialissima*. Podle *Isagoge* je přece toto species nedělitelně spojeno s individiuem zvaným „Sokrates“, proto je specifické maximálně možným způsobem (*specialissima*). Nominálně určené individuum „Sokrates“ zakládá rod zvaný *humanitas*, který v řádu supozice univerzálních významů stojí nad individuem (*universaliter subiicitur suo generi*). Pak je možné založit dělení od rodu k individuu (*homo praedicatur de suis individuis*). Individuum je nakonec určeno kategoriální apozicí hypostázovaných vlastností typu neoplatonské rozsažnosti, z nichž se později stanou čisté matematické funkce.

Tento postup diskrétního dělení má zásadní charakter pro ustavení matematiky jako první vědy o jsoucnu, což ukázala předešlá kapitola rozborem porretánských škol *Nominales*. Infinitezimální způsob determinace potvrzuje moderní vidění světa ustavené Gilbertem a jeho následovníky. Individuum nakonec splývá s číslem v rámci hypostatické univocity. Formálně viděno, oba prvky představují poslední člen specifického dělení reality.[[74]](#footnote-74) Porretáni změnili univerzálie typu *species specialissima* na nové individuum, které dostalo status jsoucna třetího druhu. Individua daná vlastními jmény mají navíc svou vlastní formu obecnosti, protože jsou určena univerzální rozsažností. Tím jsou substance–individua univočně napojeny na první rovinu obecnosti určenou v rámci signifikace *species specialissima*. Za posledním species již následuje pouze individuum definované hypostázovanou materií a rozsažností jako nových forem *tertium ens*. Až po tomto univerzálním dělení zakládajícím moderní individuum následuje singulární bytí materiální jednotliviny jako první substance dané v realitě. Škola *Nominales* a porretáni rozšířili neoplatonský statut tělesa a materie. Aristotelovo určení konkrétní jednotliviny jako „toto zde“ (τόδε τι) poprvé změnilo charakter u Simplikia a později v prostředí logických škol 12. století. Vývoj směrem ke specifické diferenci jako poslednímu zdroji významu každé jednotliviny byl potvrzen primátem matematiky, která založila vítězství homonymie. Matematická abstrakce v modu predikace *magis* a *minus* dala hypostázované entity porretánů do nového systému diskrétního vidění reality. Myšlení může nastupovat a vystupovat v procesu matematického dělení nové reality, kde chce a jak chce, protože logická abstrakce nepotřebuje hyparchický statut první substance. Impozice jde z univerzálie dané v mysli a supozice zahrnuje i první substanci chápanou jako jsoucno třetího druhu. Neexistující hypostáze daná pouze nominálně vytváří moderní individuum a nahradila aristotelskou kategoriální predikaci determinovanou směrem od hyparchické první substance. Hierachie objektivovaných forem se predikuje v modu *magis*‒*minus* podle neoplatónské *Liber de causis*. Škola *Nominales* upravila mystický Jakubův žebřík umožňující sestup a výstup do světa jsoucen třetího druhu. Mystickou podobu tohoto žebříku předloží františkán Bonaventura v díle *De reductione artium ad theologiam* (asi 1256) a zejména ve známém spise *Itinerarium mentis in Deum* (1259), který představuje první systém objektivní ontoteologie Západu (OBJ III, kap. 4.1.2). Není divu, že ve stejné době Akvinský píše novou interpretaci *De hebdomadibus* nikoliv podle Gilberta, ale podle Boethia (OBJ III, kap. 4.5.1). Představitelé školy prvního averroismu dobře věděli, že první *Irrtum* moderny vzniklo chybným výkladem tohoto Boethiova spisu v škole porretánů. Proměna matematiky a fyziky směrem k infinitezimálnímu počtu, derivaci a integraci dokonala vývoj diferenciace zahájený neoplatoniky ve druhé polovině 12. století. Dokáže simulovat kauzalitu fyzikálního světa tak, že už reálný svět vůbec nepotřebujeme, a dokonce ho považujeme za zbytečnou přítěž teoretických modelů. Matematika představuje objektivní žebřík postmoderny, která v epoše nihilismu završila mystickou vizi Ireneje z Lyonu o Duchu svatém jako síle umožňující výstup člověka k bohu (*Adversus haereses* III.24.1). Od konce 12. století začíná výstup moderního individua (a ne reálné osoby) k modernímu bohu. Matematika zajistila přechod do čistého světa ducha koncipovaného podle neoplatonských mystiků v židovství, křesťanství a islámu. Tuto novou formu objektivity jako účinné instrumentální racionality Západu založili v letech 1230‒35 osvícení akademičtí *spirituales* z františkánského řádu působící v porretány ovládané Oxfordské universitě. Zdejší františkáni z Grossetesteho školy pod vedením charismatického intelektuála Rufuse koncipovali moderní verzi *intelligentia spiritualis*, která měla vést třetí etapu dějin lidstva pod vládou Ducha svatého, jako to postulovala vize Joachima von Fioreho (kap. 3.1.2). Latinský Západ inspirovaný Avicennou a neoplatonskou falsafou koncipoval další formu abstraktní fyziky, která nahradila filosofickou pohádku dialogu *Timaios*, z níž neoplatonikové udělali první formu západní objektivity. Její nová forma se zakládá na matematické abstrakci predikující hypostázovanou extenzi a materii směrem k diskrétně určenému tělesu třetího druhu, které je definováno mimo hyparchickou existenci první substance. Toto sofistické simulákrum buď modernisté dělí derivací, nebo naopak skládají skrze integraci.

Existence se stala formálním predikátem, což zásadně poznamenalo pojetí pravdy. Scholastikové v linii Gilberta nepotřebují chápat pravdu jako adekvaci mezi reálnou věcí a intelektem, protože znali Anselmovu teorii pravdy jako *rectitudo* (kap. 1.2). Předešlé kapitoly ukázaly, že reálná věc nemá pro Avicennovu teorii pravdy žádný zvláštní význam. Škola *Nominales* definovala singulární věc v řádu univerzality a pojetí pravdy dostalo avicennistický charakter. Everhardův dialog uznává samostatný status reality. Impozice formálních a diskrétních určení netvoří reálné věci (*homo humanitate non facit hominem esse hominem*; ibid, p. 269). Přesto autor po vzoru Gilberta de La Porrée rozlišuje mezi substancí a její subsistencí už jen formálně, protože chápe subsistenci v univočním významu s existencí vnější věci (*subsistentia vero est substantia*; ibid., p. 272). Reálná jednotlivina je pro neoplatoniky typu Anselma kontingentní jsoucno poznávané v modu pravdy jako *veritas*. Nominálně určená esence Sokrata v podobě *socratitas* může existovat také jedinečným a kontigentním způsobem daným reálnou materií. Diskrétní vize světa bere za základ Avicennovo *hoc esse tantum* (OBJ I, kap. 2.3.2) dané jako singulárně-univerzální individuum. K němu lze formou formální apozice dané na úrovni logické abstrakce přidat jakoukoliv hypostázovanou funkci skrze Avicennovu komitaci. Intelekt už nepotřebuje adekvaci rozumu s realitou, protože poznává pravdu jako *rectitudo*. Matematická funkce je důležitější a trvalejší, než pouhá kontingentně daná proměnná. Citujme z Everardova dialogu příklad moderní predikace dané na základě Avicennovy komitace.

„Jako je Petr člověkem skrze své vlastní lidství (*petrus est homo humanitate*), tak je v pravdě člověkem, díky takto přiřčené humanitě (*verus homo veritate humanitatem comitante*).“ [[75]](#footnote-75)

Latinský ablativ „*homo humanitate*“ ukazuje, že tato univerzálie (*humanitas*) kauzálně zakládá Petrovu individualitu. Ve skutečnosti se nejedná o ablativ, ale o *casus instrumentalis*, kdy pouhé substantivum (*humanitas*) je nástrojem, který umožňuje subjektu (*homo*) vykonat důležitou činnost „být člověkem“. Citát označuje zrod instrumentální racionality latinského Západu v podobě moderního západního humanismu. Toto paranoidní myšlení je dále rozvíjeno jako existenciál v rámci *dativus obiectivus* (OBJ III, kap. 4). Nové určení pravdy vzniká tím, že k původnímu určení „petrovitosti“ se přidávají vyšší určení v modu Avicennovy komitace (*humanitatem comitante*). Nominálně a později objektivně určený člověk (*verus homo*) je dán mimo bytí první substance. Tímto paranoidním způsobem vznikl moderní humanismus na latinském Západě. Předešlá kapitola ukázala, že porretáni a škola *Nominales* prováděla avicennistickou komitaci podobným způsobem, viz porretánský termín *socratitas*. Porretánům stačí pojetí pravdy jako formálně správné predikace termínů a asimilace jsoucen třetího druhu predikovaných pomocí apozice. Tato predikace se děje avicennovskou formou komitace (*luzūm*), kdy se přičítají hypostázovaná a subsistentní určení k danému substrátu (*humanitatem comitante*). Zdvojení moderního člověka jako *tertium ens* se uskutečňuje prostřednictvím nové kauzality odvozené z pojmů. Ty vytvářejí nový způsob korespondence, který je zcela určen poznávajícím subjektem. Instrumentál *veritate* zcela subjektivně určuje význam hypostáze „lidství“ (*humanitatem*). Zcela moderní instrumentální užití pravdy nihilisticky rozvinuté v dnešních ideologiích a mediálních manipulacích jasně ukazuje, že nominalistické dělení v rámci hypostází dostalo plně kauzální charakter. Komitace hypostází zakládá typ individua v modu *verus homo*. Tím vznikla nová teorie pravdy, jejíž import do teologie Boží Trojice zásadně odmítly tehdejší teologické kruhy pod vedením Petra Lombardského jako triteismus. Z abstraktní hypostáze zvané „božství“ nebo „humanita“ nelze nic aristotelsky pravdivého predikovat na způsob pozdějších neoplatonských mystiků ve druhé polovině 13. století, jako byl Dietrich z Freibergu (†1320) nebo mistr Eckhardt (†1327). Podle Abelardovy logiky představují tyto termíny pouhé *opinabile*, protože moderní pravdu nevytváří shoda reálné věci a poznávajícího rozumu. Komitace formálních určení sehraje důležitou úlohu v dalším kole sporu o objektivitu.

Predikace těchto metafyzických doketistů v době recepce Avicennovy metafyziky je už zcela objektivní, protože predikuje hypostázované vlastnosti k subjektu-individuu jako *hoc esse tantum* a predikát funguje v modu *equinitas tantum*. Spis *Dialog* se nestará o hyparchickou impozici z reality a do univerzální supozice nekriticky zahrnuje i první substanci. Hypostázovaná a subsistentní určení nakonec dávají individuální subjekt těchto vlastností. Humanita má objektivně-specifický charakter species *specialissima* a určuje individuum dané na konci řady dělení nebo skládání jsoucen třetího druhu. Systém diferencí umožňuje přechod od vyšší univerzálie až k dále nedělitelnému individuu „*petrus*“ a naopak. Petr subjektem nebo funkcí, která zajišťuje projekce moderního intelektu (*petrus est homo humanitate*). Jedinečná substance „Petr“ je projekcí druhu „homo“ a tento druh je vytvářen rodovou kauzalitou danou jako „*humanitas*“. Komitace zase vytvoří jednotlivinu doplněním o vyšší řadu univerzálií a dodatečných hypostází (*collecta*). Moderní subjekt ve formě individuální proměnné synteticky přijímá daná hypostázovaná určení (*socratitas est humanitas*). Anabází od takto sebraného individua směrem k věčnému species či *genus* se přejde z Anselmovy kontingentní *veritas* na trvalé a plné *rectitudo*. Nebo univerzálie hledá kompletnost aktem katabasického dělení vyšších univerzálií až směrem k individuu jako poslední hypostázi nesoucí univoční signifikaci v rámci toho či onoho dělení (*resolutio*). K tomuto poslednímu atomárnímu významu definovanému na konci řady species *specialissima* se pak přidá skrze komitaci extenze a materie třetího druhu. Tím vznikne jedinečný exemplář typu apoštola Petra nebo Sokrata. Pravda v moderně a v postmoderně znamená dělení významů daných v unifikované řadě až k individuu nebo proces kompletní komitace hypostázovaných vlastností přidaných k danému substrátu. Individuum určené dělením univerzálií pak dostane příslušné funkce dané neoplatonskou fyzikou, která mytopoeticky simuluje aristotelská fyzikální určení tělesa. Definice pravdy v první škole *Modernorum* nepotřebuje existenci první substance, protože v ní chybí skutečná adekvace mysli k realitě. Individuum typu Sokrata představuje formální substrát (*subiectum*) nadaný specifickou subsistencí třetího druhu schopnou nést dané dělení nebo přijat apoziční určení. Nihilismus moderny udělal z existující osoby neosobní a neexistující individuum, které funguje jako nositel či funkce libovolných projekcí moderního intelektu (*petrus est homo humanitate*). Objektivní význam termínu *humanitas* dále prohloubí Grossetesteho termín *exemplar* (kap. 3.1.1) převzatý Bonaventurou (OBJ III, kap. 4.1.2). Nová forma dělení vyprodukuje Rufusovo objektivní *scibile* (kap. 3.3.2) a Scotovo objektivní jsoucno dané na úrovni metafyzického pojmu (*conceptus simpliciter simplex*; OBJ III, kap. 5.3.2). Jiný model humanity založí Siger z Brabantu v rámci prvního averroismu, který po něm převezme Dante do podoby antimoderního humanismu v rámci *universitas humana* (OBJ III, kap. 4.4.3). Pojetí pravdy v modelu hypostázované predikace existence zásadně odmítli William z Auvergne, Albert Veliký a Roger Bacon, když kolem roku 1240 polemizovali na Pařížské univerzitě s druhou vlnou *Modernorum* vzešlých z prostředí logických škol ovlivněných porretány a *Nominales*. Zhruba od roku 1220 dostaly aristotelské školy vzniklé transformací Pařížské školy na Pařížskou univerzitu mohutný impulz díky zavedení Averroesovy filosofie, která trvá na aristotelském pojetí pravdy jako *proportio* (OBJ I, kap. 2.4.2). Pojetí pravdivosti jako výčtu hypostází v rámci pravdy jako *rectitudo* a *certitudo* vytěsnilo první substanci novým diakosmem hypostází. Vznik latinské formy mystického *mundus imaginalis* súfismu objektivizovaného Avicennou zakládá epochální *Irrtum* latinské moderny, která skrze objektivně danou slepotu k první substanci logicky nutně a jistě vedla křesťanský Západ k metafyzickému nihilismu. Myslitelské cesty islámského Západu a moderního latinského Západu utvářeného první objektivní formou *Seinsvergessenheit* se nutně rozešly ve druhé polovině 12. století. Další setkání obou cest myšlení utvářeného aristotelskou falsafou vzniklo v Paříži v letech 1220‒30, když Blundova škola recipovala metafyziku Komentátora v modu Abelardova aristotelismu.

## 1.6 Vznik moderního nominalismu

Spor o pojetí pravdy mezi Anselmem a Abelardem určil původní místo vzniku moderní vědy (*ortus scientiarum*) na latinském Západě. Nové určení substance vzniklo v momentu, kdy kvantita a materie začaly hrát roli nového jsoucna třetího druhu. Hermeneutika v modu apollinské sémantiky symbolizuje vznik moderního *tertium ens* skrze nelítostný spor dvou klášterních škol v Paříži. Abélard nastupuje roku 1100 na katedrální školu v opatství svaté Jenovéfy (*L'abbaye Sainte-Geneviève*), kde zahajuje výuku autentického aristotelismu. Neoplatonik a jeho filosofický protivník Guillaume de Champeaux zakládá v roce 1108 jinou katedrální školu v opatství Svatého Viktora (*l'abbaye Saint-Victor*) na opačném břehu Seiny. Guillaume prohrál ve veřejné disputaci svou tezi o univerzáliích s mladým Abelardem (tzv. „*Querelle des Universaux*“). Tento osobní spor zahajuje éru tzv. „sporu o univerzália“ napojenou na systematickou kritiku Abelardovy filosofie a teologie vedenou z opatství Svatého Viktora.[[76]](#footnote-76) Pokračováním tohoto boje mezi modernisty a aristoteliky bude boj o tzv. „averroismus“. Nové pojetí jsoucna a jeho asimilace skrze moderní subjekt rozběhlo nihilistické dobrodružství západní moderny, které shrnují Heideggerovy pojmy *Irre* a *Irrtum*. Po uvedení Avicenny na Západ dostane pravda jako *rectitudo* nové potvrzení ve františkánské škole v Paříži editující kolektivní dílo *Summa Halensis*, které začal psát Alexander Hales. Tato škola odmítla Abelardovo pojetí pravdy odvozené od kategoriální predikace substance a vzala Anselmovo *rectitudo* a Avicennovo *certitudo* za základní teorii pravdy. Na konci tohoto vývoje najdeme první moderní koncept objektivně jistého jsoucna v díle Henryho z Gentu (*res a reor reris*), který rozvine objektivní metafyzika Dunse Scota. Abélard a jeho nástupci ve škole prvního averroismu naopak hájí Aristotelovo a Averroesovo pojetí pravdy jako *adaequatio*, které vyvozují z interpretace Aristotelových spisů. V současné gigantomachii uzavírající spor Abelarda a Anselma opustil mladý aristotelik Heidegger avicennistu Husserla, který patřil ke karteziánské škole Brentana. Heideggerovou osudovou Heloisou se stala Hana Arentová, která završila politickou interpretaci Aristotela v linii zapomenutého prvního averroismu, kterou na Západ uvedl Albert Veliký (*intellectus practicus*, OBJ III, Kap. 6.1). Aristotelská metafyzika a politická filosofie vždy sledovaly reálný stav světa, protože pravdivou vědu dělá pouze impozice smyslu od první hyparchické substance.

Rozbory dělení univerzálního významu podle *Arbor Porphyriana* ukázaly, že nástupci Gilberta de La Porrée už nevyžadují existenci reálné věci k zajištění vědeckého poznání jednotliviny, jak to požadoval Abélard. Gilbert v rámci univocity jsoucna pracuje pouze s nominálním určením subsistence dané skrze její participaci na souboru neměnných hypostází. Pojetí pravdy jako formálně správné komitace a univoční predikace existence najdeme v logických školách navazujících na Gilberta de La Porrée. Dále nedělitelné individuum určené vlastním jménem dostalo nominální tělo a k tomu soubor hypostázovaných kvalit. Traktáty typu *Sophismata, Quaestiones logicales* či *Syncategoremata* tvrdí, že i kdyby neexistovala žádná reálná osoba, tak objektivně určený člověk přesto bude mít rodové určení typu animality (*omnis homo de necessitate est animal, nullo homine existente*). Stejně tak zněla odpověď na problém autonomní signifikace pro jednotliviny, protože i mrtvý César je stále Césarem (*Caesar est Caesar, Caesare mortuo*). Filosofie jazyka v éře intelektuálního nihilismu opakovala tento argument větou „*The present king of France is bald*“ (Bertrand Russell), aby uzavřela *circulus vitiosus* moderní logiky ve Freudově obranném mechanismu nutkavého opakování (*Wiederholungszwang*).[[77]](#footnote-77) Přeměnou humanismu Avicenny na nominalistický humanismus porretánů vznikl na latinském Západně první objektivní humanismus člověka-mrtvoly. Tehdejší logické školy měly ve druhé polovině 12. století s *Nominales* společná pouze některá témata, ale netvořily koherentní celek. Vedle nové *logica Modernorum* existovaly školy v klasické aristotelské linii *logica Vetus* dané od Boethia a Abelarda. Tito aristotelikové argumentovali proti tezím *Nominales* v rámci adekvačního pojetí pravdy, které bránilo impozici významu danou od hyparchické první substance. Příklad autorů spisu *Tractatus Anagnini* (kolem roku 1110) ukazuje, že mnohé logické školy ovlivněné Abelardem držely statut logického termínu (*significatum per terminum*) striktně na úrovni druhé substance, čili pouze jako logické supozice (*dici* *de subiecto*).[[78]](#footnote-78) Tito klasičtí logikové věděli na rozdíl od logiky *Modernorum*, že supozice nese trojí rozdílný význam (*'subiectus' tripliciter dicitur*). Supozice je dána: 1) metafyzicky vzhledem k subjektu jako druhé substanci, kdy predikace zahrnuje význam daný impozicí od hyparchické první substance; 2) kategoriálně vzhledem k supozici druhé substance a jejímu akcidentu; 3) nominálně vzhledem k subjektu jako prvku výpovědi v rámci pouhé nezávazné signifikace. Poslední nejobecnější, ale pouze ekvivoční rovinu signifikace určuje na úrovni mluvy Abelardovo *oratio* (kap. 3.3). Tento všeobecný popis daný ve třetím druhu signifikace (*descriptio universalitatis*) oddělili Anagninci od kategoriálního určení druhé substance (*non esse in subiecto*) univočně vázané na reálnou existenci oddělené první substance (*inferius sue substantie*). A druhá substance má navíc jiný status v rámci kategoriální predikace, než její akcident (*esse in subiecto*). Anagninci hájili aristotelské pojetí Porfyriova stromu proti univoční diferenci *Nominales* na základě jasného oddělení první a druhé substance. Sémantický, popřípadě logický termín nese pouze ekvivoční signifikaci, na rozdíl od kategoriálně predikovaného bytí druhé substance, navíc odlišené od jejího akcidentálního určení. Pak nelze identifikovat individuum moderně-univočně ve smyslu nedělitelné první substance a impozišně predikované kategoriální a univoční druhé substance. Supozice individua jako subjektu kategoriální predikace ve smyslu druhé substance je pro Anagnince vždy mylná, protože nerespektuje hyparchickou modalitu kategoriální predikace danou impozicí z reality (*'individuum dicitur de subiecto', falsum est*). Sokrates není individuum dané na konci dělení univerzálií podle Porfýriova stromu. Predikovat univoční existenci Sokrata v přítomném nebo minulém čase je možné jen na základě impozice významu od bytí reálné osoby. Ekvivoční význam individua určeného čistě nominálně (Abelardovo *opinabile*) nemá stejnou úroveň signifikace jako *subiectum* dané kategoriálně určenou impozicí od první substance. Na traktát ze školy Anagninců naváží ve 13. století představitelé klasické *logica Vetus*, kteří odmítli teorii univočního *suppositio* tehdejších modernistů pro individuum třetího druhu. Spor na porretánů a aristoteliků na Pařížské univerzitě představuje další kolo sporu o statut logiky a metafyziky, který vypukl na konci 12. století. Spis *Metafyzika* předpokládá znalost spisu *De anima* o poznání a jeho znalost zakládá sémantický výklad *Kategorií* a vědecký výklad *Druhých analytik*. Porretáni tuto původní strukturu *Corpus Aristotelicum* jednoduše zrušili a nahradili svou vlastní logikou. Žáci Gilberta de La Porrée rozšířili platnost univočně chápaného logického jsoucna až do metafyziky. Jan ze Salisbury rozděluje po vzoru Abelarda tři roviny vzhledem k našemu uchopení externí věci: existenci věci, její poznání na základě smyslů a signifikaci tohoto poznání.[[79]](#footnote-79) Klasická scholastika rozlišovala v návaznosti na Aristotela tři významové roviny jsoucího: jak věc bytuje ve své aktualitě první substance (*modus essendi*); jak je dána v našem poznání (*modus intelligendi*); jak je zachycena v pravdivém výroku o poznávané věci (*modus significandi*).[[80]](#footnote-80) Škola aristotelských Modistů navázala na toto dědictví aristotelských katedrálních škol, které skrze dominantní vliv Pařížské školy zakládaly Pařížskou univerzitu.

Epochální omyl *Nominales* vznikl neschopností rozlišit rovinu metafyzické a logické abstrakce danou různými patry abstrakce a syntéz poznání (smyslová, logická, metafyzická). Averroes jako nejlepší komentátor Aristotela v dějinách západní filosofie dobře věděl, že modernisté Aristotelovy spisy ve skutečnosti nečtou, protože do litery textu promítají jejich vlastní výklady (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*, kap. 2.5). Školy *Nominales*, porretáni a jejich postmoderní následovníci pominuli hyparchické určení substance ve prospěch univerzálního *significatio* a zavedením této radikální univocity vytvořili moderní vidění světa. Modernisté určili nedělitelnou substanci danou *simpliciter* v realitě na stejné rovině významu jako byla jednoduchost obecniny dané pouze v mysli (*intelligitur quod esset universale*). Asimilační a komitační pojetí pravdy u *Nominales* a v nihilistické postmoderně nevidí rozdíl mezi kategoriálním *enuntiatio* a homonymickým *significatio*. Popsané individuum porretánů se stalo novou dějinnou formou *tertium ens* a v pozdější nauce modernistů založilo objektivní formu západní metafyziky. Kvůli sofistickému spojení impozice a supozice se první modernisté zásadně liší od výše uvedeného Abelardova komentáře k Aristotelově spisu *De Interpretatione*. Prubířským kamenem klasické a moderní logiky se stalo Aristotelovo pojetí poznání v *De anima*, což ukáže následující matrice. Škola *Nominales* sofisticky dokázala klasickou pravdu *Druhých analytik*. Věda je možná pouze o nutných a univerzálních významech (τὰ γὰρ μαθήματα περὶ εἴδη ἐστίν) a první substance sama o sobě nemá tato obecná určení (οὐ γὰρ καθ' ὑποκειμένου τινός, *Anal. Post*. 79a7‒8). Hyparchickou predikaci *per prius* směrem k první substanci nahradilo po jejím zmizení moderní individuum dané na konci dělení Porfyriova stromu. Nově vytvořená atomární substance umožnila jakoukoliv myšlenkovou operaci a jakýkoliv myšlenkový experiment, protože logická simplicita není determinována principem aktuální a kauzální reality. Nově definovaný účinek zjištěný v procesu dělení, čili diferenciální rozdíl daný směrem k již dále nedělitelné veličině (*individuum*), je dán v podobě tělesa třetího druhu vztaženého ke stejně hypostázované kauzalitě. Esence nahradila reálnou kauzalitu první substance. Tímto základním omylem moderna vyřadila první substanci z vědeckého poznání moderny, což ukazuje analýza *Oxfordian Fallacy* v následující matrici.

Moderní individuum se stalo atomární substancí třetího druhu a začalo fungovat jako účinná příčina dříve vyhrazená pouze pro první substanci danou reálně. Kauzalita přešla z první substance na nominálně definovanou esenci. Tato objektivně definovaná kauzalita bude mít zásadní význam v nové interpretaci *Druhých analytik* na Oxfordu od roku 1230. Aristoteles a Averroes chápali účinnou kauzalitu výhradně v rámci působení první substance, tj. na úrovni fyziky a následně i první vědy o příčinách pohybu, vzniku a zániku hyparchických substancí. Původní hyparchické pojetí substance u Aristotela jsme rozebírali na začátku sporu o substanci podle *locus classicus* (*Cat*. 2a11–16) determinující celou pozdější gigantomachii (OBJ I, kap. 1.3). Pravdivá metafyzika musí kategoriálně predikovat „substanci *qua* substanci“ a ne „substanci *qua* esenci“. Převedení hyparchické predikace na univerzální supozici zakládá podle Aristotela nanejvýš analogickou formu podobnosti. Analogie nemůže založit pravdivé vědecké poznání světa dané kauzálně-deduktivním soudem na úrovni predikace jako *demonstratio*. V epoše globálního působění objektivistického *Irrtum* se sofismata *Nominales* už zdají úplně normální, protože jsou napojena na pojetí postmoderní vědy jako spekulace o matematicky daných esencích a jejich vlastnostech. Ale na konci 12. století existovali velmi vlivní kritičtí myslitelé z řad klasické Boethiovy aristotelské školy, kteří nebyli paranoičtí na moderní způsob. Mnozí filosofičtí současníci *Nominales* nesouhlasili s avantgardním výkladem substance a reality zkonstruované pomocí hry slov a odmítli zatmění první substance. Citovali jsme Jana ze Salisbury, který dal sektě *Nominales* její pejorativní pojmenování a provedl první výklad jejich omylů. Ale podobných kritických aristoteliků bylo více. Magistr Godfrey od svatého Viktora v ironické knize epigramů (*Fons philosophiae*, 1178) přesně vystihuje dilema tehdejších modernistů. Godfrey odešel z Paříže někdy po roce 1150 znechucen ze studií u tamějších *Parvipontanes* a školu *Nominales* považuje za blázny. Lidé se zdravým selským rozumem nemají rádi nesmysly. Podívejme se na část filosofického epigramu, která přesně vystihuje hlavní znaky vidění světa podle *Nominales* v jejich sporu s aristotelskou školou klasické logiky a metafyziky. Epigram věnovaný moderním porretánům vyniká vtipností a přesností.[[81]](#footnote-81)

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

Porretáni přeměnili rodové určení kategorie na jsoucno třetího druhu v rámci nové formy signifikace vázané na nominaci místo na kategoriální predikaci (*mens cogitet nomen esse genus*). Odmítli realistickou diferenci mezi dvojím pojetím substance jako jedinečně aktuální a univerzálně predikované (*realium nomen dici horum*). Realitu zredukovali na nominální význam, k němuž se nominalisté sektářsky hlásí (*nomine... sodales*). Tím se ocitli v rozporu sami se sebou, protože jejich „realismus“ daný pro nominální substance je výplodem šílené mysli (*solus hoc crediderit mentis alienus*). První nominalisté zabydleli svět generickými výplody mysli (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus*). A jejich prázdné výplody mysli nemají nic společného se skutečným určením rodu, protože jej neurčili podle aristotelské substance, ale podle věčně daného významu (*cuius genus nomen est semper sit egenus*). Mysl těchto moderních sofistů pracuje na nesmyslech tak pilně, až se z ní kouří. Godfreyho ironický postoj zopakuje Roger Bacon v další matrici sporu s následující skupinou *Modernorum*. Tento aristotelik za podobné blázny označí jeho modernistické souputníky na Oxfordu (*insaniunt contra veritatem*, kap. 3.4.2). Nové schéma poznání již není principiálně determinováno poznáním extramentální věci, viz citovaný *Metalogicon* od Salisburyho (kap. 1.4). Avicennou tematizovaný koncept *tertium ens* začal působit na latinském Západě skrze debatu ohledně změněného statutu *genus*, species a *individuum* definovanými v *Isagoge*. V modu metafyziky *ens inquantum ens* platí univocita jsoucího vzhledem k libovolně definovaným vlastnostem, a ne vzhledem k aktuálně existující substanci jako u Aristotela. Formalizace a univocita jsoucnosti způsobila, že základní vlastnosti fyzikálního tělesa (existence, materie, kvalita, kvantita) dostaly hypostatický univoční status. Registr komitačně přičítaných univerzálií je možné rozšiřovat pomocí jakékoliv *ad hoc* utvořené hypostáze. Školy porretánů a *Nominales* vytvořily moderní individa jako kolekci hypostázovaných významů, které přičítali k nominálnímu subjektu skrze avicennovskou komitaci univerzálních vlastností. Avicennistická komitace nahradila aristotelskou kategoriální predikaci. Nominalisté založili pouze logické pojetí pravdy a nepravdy, které se kompletně odtrhlo od působení metafyzického dativu a od metafyzické abstrakce vázané na realitu hyparchické první substance. Paranoické myšlení *Nominales* ironizované mysliteli jako Godfrey už nepoznává reálný svět, ale pouze své vlastní výtvory. Tím určuje samo sebe s nepřímou pomocí reálné věci. Klasicky vzdělaný Abélard vázal determinaci poznání na aktualitu první substance po vzoru Boethia. Jeho myslitelské úsilí se na latinském Západě neprosadilo, protože modernisté zvítězili v novém převleku ve druhé polovině 13. století. Abélard věděl, že v jeho zmatené proto­‑modernistické době představuje téměř jediného obránce autentického aristotelismu. Stejně tak Siger jako jediný filosof své doby pochopil do hloubky fenomenologický smysl CMDA, Averroesovu ipseitu osoby a jeho zásadní kritiku Avicennovy metafyziky. Zásadní novum porretánů a *Nominales* spočívalo v tom, že napojili univoční rozsažnost na matematickou abstrakci. Matematicky určené individuum v rámci hypostázované materie a rozsažnosti se stalo novou univerzálií a jednotlivinou současně. Roscelin, Gilbert, Alberich a jejich následovníci zvaní *Nominales* představují z hlediska hermeneutiky typickou avicennovskou pozici. Jejich nauka bude mít velkou budoucnost zejména v logických školách (*Porretani, Parvipontani, Meludinenses*). Zánik těchto škol po roce 1200 koresponduje s příchodem autentických Aristotelových spisů a Averroesových komentářů na latinský Západ a přeměnou *logica Modernorum* na ontoteologickou verzi modernismu ve škole druhého averroismu. Od roku 1200 pokračuje spor modernistů s Blundovou školou spoluzakládající Pařížskou univerzitu přeměnou katedrální *École de Paris*. Moderní avicennisté odmítli Boethiovu a Abelardovu metafyziku danou v Blundově škole novým výkladem spisu *De anima*. Tím se spor o signifikaci znovu přenese do výkladu spisu *De anima*, kde jej situoval Aristoteles podle *De Interpretatione* (kap. 1.1). Výklad citovaného spisu zakládá třetí matrici objektivity, protože tyto spory již byly ovlivněny příchodem Averroesova magistrálního díla CMDA na latinský Západ. Vědění první teologicky založené moderny zakládá církevní a akademická moc daná dogmatickým přesvědčením (*certitudo*) o absolutně dané správnosti vlastního postupu (*rectitudo*). Moderní vědění není založeno na pravdě, ale na akademické moci. Tato moc generuje pravdu určenou moderním subjektem (*scientia potestas est*), což Francis Bacon aplikoval na vědění moderního boha (*Meditationes Sacrae*, 1597). Porretáni a jejich nástupci ve 13. století redukovali věc na autonomní esenci v procesu avicennovské denudace. Tato sofistika změnila klasickou *logica Vetus* na *logica Modernorum*. Škola analytických *Modernorum* založila nový vědecký nástroj poznání a vytvořila nové pojetí pravdy okolo roku 1230. Z hlediska *Wirkungsgeschichte* objektivity jsou důležité místní koncily v Soissons (1121), v Sens (1140) a po nich Tempierův dekret z března roku 1277. Mocenské církevní instituce nepochopily hledisko dvojího poznání nebo dvojí cesty za pravdou danou odlišným zkoumáním filosofie a teologie. Vědecký důkaz podle *Druhých analytik* má poslední univocitu podle druhé substance jako poslední roviny univočně predikovaného významu v rámci rodu. Rodově odlišné zkoumání teologie a filosofie nemůže postupovat podle jedné metody dané v moderní teorii jedné pravdy podle pařížského dekretu z roku 1277 nebo pozdější obdoby v postmoderní *Unified Science*. Dogmaticky vedené zkoumání je postavené mimo realitu první substance univočně predikované ve druhé substanci skrze impozici. Teorie jedné neoplatonské pravdy daná mytopoetickou predikací *ad unum* přestala být kritickou aristotelskou vědou.

Spor o triteismus ve druhé polovině 12. století maskuje z hlediska předložené hermeneutiky úplně jiný spor, totiž nástup avicennistické moderny a její metodické cesty k unitárně pojaté ontoteologické metafyzice. Hypostázované osoby v Boží Trojici dané skrze esenciálně a nominálně pojaté vztahy představují epochálně nové simulákrum, které uvádělo příchod nové metafyziky. Toto pojetí boha *Modernorum* zásadně odmítli klasičtí aristotelikové. Na konci této cesty stojí smrt moderního boha a zničení osoby jako individua, což se poprvé uskutečnilo v porretánském triteismu. Tento omyl islám zásadně odmítl úředním potlačením filosofie a zachováním teologicky založené moudrosti dané v různých kulturách a náboženských tradicích. Spor o určení toho, co různí autoři od 1160 nazývali „*opinio Nominalium*“, má z hlediska předložené hermeneutiky mnohé společné rysy s pozdějším sporem o averroismus daný v rámci „*opinio Latinorum*“. Následující body ukazují společné rysy dějinného působení avicennismu a averroismu.

* Averroes nebyl averroistou a Abélard nepatřil ke škole *Nominales*, což dokazuje jak jeho dílo, tak logické školy opřené o Boethiovu metafyziku (*Tractatus Anagnini*).
* Pojmenování školy *Nominales* je doloženo až okolo roku 1160 od filosofických protivníků porretánců, nikoliv od samotných představitelů této školy. Stejně tak termín *Averroistae* se stal filosofickou nálepkou po roce 1250 a nikoliv v době, kdy probíhala první recepce Averroese na latinském Západě.
* Teorie signifikace nemá jednotný charakter v tehdy známých logických školách, proto není možné označit všechny představitele kompilace *logica Modernorum* za stoupence školy *Nominales*. Recepce Averroese po roce 1230 vyniká podobnou složitostí, díky zásadnímu rozdílu mezi prvním a druhým averroismem.
* V pozdní scholastice začíná nová etapa sporu o nominalismus, která překryla původní spor a nahradila jej sporem o univerzália. Analogicky proběhne tento vývoj v averroismu po roce 1300, viz vystoupení Jana z Jandunu, Marsilia z Padovy a dalších modernistů.
* Jako neexistovali kolem roku 1270 averroisté definovaní odsouzením tzv. „dvojí pravdy“ z roku 1277 (Gilson *dixit*), tak neexistovalo doložené spojení *Nominales* s Abelardem. Tento osudem zkoušený aristotelik dostal neprávem roli nominalisty stejně jako aristotelik Siger z Brabantu, který se stal averroistou.
* Oživení nominalistické školy nastane v 15. století, viz královský edikt z roku 1473 zakazující přednášky nominalistů v Paříži. Renesance italských averroistů probíhala na univerzitách v Padově a v Bologni během 15.–16. století.
* Dnešní tomisté odkryli a zakryli debatu vzhledem k *enuntiatio* podle školy *Nominales* stejně účinně jako to udělal Ernest Renan vzhledem k latinskému averrorismu.

Z hlediska hermeneutiky znamená spor o ideologickou nálepku *Nominales* skrytou přítomnost jiného dějinného fenoménu. Jde o recepci avicennismu na Západě v prostředí logických škol ovlivněných neoplatonismem, kdy vzniká nová odkrytost jsoucna třetího druhu. Pojetí objektivního jsoucna odmítli znalci Boethiova výkladu *Organonu* a Porfyriovy *Isagoge*, jejichž katedrální žáci v další generaci zakládali Pařížskou univerzitu. Pozici aristoteliků posílily první překlady originálního *Corpus Aristotelicum* do latiny. Výklad latinské recepce Averroese ukáže, že spor kolem školy *Nominales* tvoří dějinné komplementum k dalšímu sporu ohledně stejně nejasné skupiny zvané *Averroistae*.

Spor mezi Platonem a Aristotelem, Plotinem a Porfyriem, Avicennou a Averroesem, Anselmem a Abelardem má charakter stále se opakující epochální bitvy o substanci. Tato gigantomachie běží skrze sérii matric objektivity, v nichž se produkují stále nové formy *tertium ens* v nové dějinné konstelaci. Avicennovští *Nominales* rozšířili od druhé poloviny 12. století statut *tertium ens* tím, že do něj zavedli matematickou abstrakci, univoční hypostáze a nové pojetí species jako účinné příčiny nahrazující kauzalitu první substance ve vědeckém soudu. Spojení avicennismu a neoplatonské scholastiky se vázalo na pojetí pravdy jako Anselmovo *rectitudo* a Avicennovo *certitudo*. Vidění reality skrze sérii jsoucen třetího druhu vytvořilo novou koncepci individuality a kauzality. Tento vývoj potvrzuje výše uvedená citace z díla *Dialogus Ratii et Everardi* zakládající epochálně nové určení člověka pouhou komitací abstraktních predikátů (*sic est verus homo veritate humanitatem comitante*; kap. 1.5). Pravda už není aristotelským predikátem daným hyparchicky, ale avicennovským komitátem daným v mystickém náhledu ilumináta. Subsistence individua vytěsnila existenci reálné osoby a založila v sofistickém systému nominálních diferencí moderní simulákrum objektivně pojaté humanity. Nové určení člověka se vztahuje skrze specifičnost vlastního jména přímo k jednotlivinám (*hoc nomine 'humanitas', est* species *individuorum*, kap. 1.5). Vykupitelské slovo moderny (*hoc nomine 'humanitas'*) ustavené na latinském Západě po zániku falsafy se stalo nominalistickým tělem a začalo objektivně přebývat mezi námi. Objektivně viděný člověk se stal pouhým jménem. Změněný statut metafyziky vytváří i objektivní dějinné *factum*, tedy nové humanistické *Weltanschauung* poznamenané začínajícím nihilismem moderny. Tento humanismus produkuje dějinně účinnou objektivitu, která vedla k historickým událostem typu odsouzení z roku 1277 a ve věku metafyzického nihilismu vytvořila vyhlazovací tábory 20. století.

Nové určení člověka skrze matematicky hypostázované lidství třetího druhu založilo i moderní subjekt křesťanské religiosity. Zavedením *tertium ens* do univočního konceptu substance se promítlo do teologického konceptu očistce. Prodej odpustků vytvořil první formu moderní ekonomie. Moderna začala ekonomickou manipulaci spásy ve prospěch moderního subjektu a tím založila nové kolo gigantomachie o status substance třetího druhu. Předtím obskurní substance určená jako *tertium ens* vystoupila z neoplatonského filosofického limbu a stala se dějinně působícím faktorem v moderně utvářené ontoteologii. Vzdálený bůh se stal konečně srozumitelným, protože dostal moderní podobu a dal se koupit. Vize světa daná v očistcových spisech byla napojena na mystiku typu výstupu na nebesa podanou nejprve ve spisech židovské mystiky. Křesťany ovlivnila mystika nebeských sefír v kabalistických dílech typu *Sefer Yetzirah* (*Book of Creation*) či popis výstupu židovských mystiků do *merkavy* tradovaný v literatuře typu*Hekhalot Rabbati* popisující cestu do nebeských paláců. Křesťanská mystika zná tuto tezi ze *Druhého listu Korintským*, v němž apoštol Pavel popisuje své vytržení do třetího nebe (2 *Kor* 12:2‒4). Podobným způsobem vznikly islámské spisy typu *Kitāb al miʼrādj* (*Liber scala Machometi*), které jsou inspirovány Henochovou apokalypsou, gnostickými a rabínskými spisy, mystikou židovské školy Geonim a Novým zákonem. Mystik pronikl do původního demiurgického diakosmu a přímo kontemploval boží slávu. Očistcová cesta k objektivitě jde přes východní gnostické spisy typu Pavlovy Apokalypsy (*Visio Pauli*), které byly přepracovány mezi 7. a 8. stoletím v podání Řehoře Velkého (*Libri dialogum*, lib. 4, cap. 36) a Bedy Ctihodného (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, lib. 5, cap. 12). Obě citované pasáže inspirované popisem zásvětí v 10. knize Platonovy *Ústavy* a zmínkou o Pavlově mystickém vystoupení do třetího nebe tvoří předobraz moderních utopií latinského Západu popisujících nebeský Jeruzalém. Nebesa a země se spojily do nové jednoty tím, že osoby vzaté do diakosmu (prorok Eliáš, apoštol Pavel, rabi Nehunja ben HaKanah, prorok Mohamed) vyložily toto mystické spojení s diakosmem skrze eidetické vidění boží slávy. Mystik byl vybaven schopností přímo vidět demiurgické boží zásvětí. To mu umožnily filosoficko-iluminátské verze neoplatonského diakosmu šířené v křesťanství, v kabale a v islámu. Moderna zrušila generickou diferenci mezi teologií, mystikou a filozofií. Moderní iluminát, tj. nekritický intelektuál té doby, mohl prodávat vstupenky na trajekt spojující zemi s nebem. Moderní bůh k němu byl v tomto bodě zcela milosrdný, protože byl stejným druhem *tertium ens* jako moderní subjekt. Milenaristické utopie inspirovaly středověké ilumináty a posunuly vývoj dějin směrem k osvícenství danému jako sekularizovaná verze tisícileté boží vlády z Janovy apokalypsy (Mannheim 1995, kap. IV). Spojením mystiky, porretánských hypostází, matematiky a kvantifikované morálky odpustků vytvořili neoplatonští ilumináti na začátku 13. století základní *Lichtung* pravdy a nepravdy moderní ekonomie. Současná odpustková varianta neoliberalismu nabízí jednotlivcům a dokonce i státům iluzi sekulárního vykoupení skrze kvantifikovaný nihilismus virtuálního dluhu, který roste exponenciálně. Ale tento *homo oeconomicus*, nový dějinný subjekt dalších historických zvratů a bojů, prozatím čeká v metafyzicko-teologickém limbu (Jamblichův διάκοσμος, mezisvět-*barzach* v Koránu, středověké *purgatorium*) na otevřenou dějinnou manifestaci.

Zrod západního kapitalismu v jeho historické *veritas* provede až Petrus Olivi založením moderní ekonomie (OBJ III, kap. 5.1.3). Na konci 12. století jsou všechny předpoklady moderní ekonomiky již skrytě přítomny v nové formě metafyziky. Nové vidění zakládá diskrétní a proto plně kvantifikovatelnou vizi křesťanského diakosmu. Objektivní ekonomie vzniká mytopoeticky a iracionálně jako každá jiná verze objektivity na latinském Západě. Její základ tvoří matematická analogie spojující Pavlovo třetí nebe a křesťanskou první zemi. Moderní latinští ilumináti začali v modu „*discrete videamus*“ nově vidět i pohanský diakosmos, který předtím existoval jen v Platonových dialozích *Ústava*, *Timaios* a v islámské a židovské mystice. Tento mystický diakosmos pojali latinští neoplatonikové porretánských škol v modu matematické analogie napojené na numericky kvantifikované zásluhy. Na konci 12. století přešlo morální zadostiučinění dané v augustiniánské mystice do matematické vize světa dané v porretánských teologických školách. Základ moderní ekonomie tvoří kapitálový a úrokový systém očistkových odpustků, který sahá k Augustinově spisu *Enchiridion ad Laurentium*.[[82]](#footnote-82) Citát zmiňuje možnost kapitalizace zásluh pro zemřelé duše blažených (*pro valde bonis gratiarum actiones sunt*) a zakládá první *Lichtung* očistcové ekonomiky pro nezdárné duše (*pro non valde bonis propitiationes sunt*). Matematicky a ekonomicky pojatý očistec rozšířil pojetí diakosmu neoplatoniků a mezisvěta-*barzach* v Koránu (kap. 2.3.3). Souběžně s novým pojetím pravdy jako *rectitudo* a *certitudo* vzniká v křesťanství teologický koncept očistce. Církevní model kvantifikovaných sankcí byl dán ve formě právně kodifikovaných pokání za těžké zločiny. Nyní bylo třeba převést tuto ekonomiku pokání do očistcového diakosmu. Idea očistce vzniká ve stejné době jako *Dialogus* *Ratii et Everardi*, coždosvědčuje dílo *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (asi 1190). Historický význam tohoto spisu interpretoval Jacques Le Goff v díle *La Naissance du Purgatoire* (1981). Hermeneutika objektivity oceňuje zejména analýzu nově vzniklých významů světa v 7. kapitole (*Les nouveaux schémas mentaux non binaires*), která souzní s předloženým výkladem *tertium ens*. Produkce metafyzických simuláker byla posílena zavedením zdvojené reality. Matematizace světa navazovala na teologii očistce. Tato moderní ontoteologie určuje existenciální otázku věčné spásy a zatracení analogickým a matematickým způsobem založeným na principu „*discerete videamus*“. Abstraktní člověk začal fungovat v účetním pojetí kupecké mentality vrcholného středověku. Očistcová struktura zadostiučinění a obchodovatelných odpustkových a později kapitálových jistin urychlila vývoj sekulární ekonomiky. Matematika byla exportována i do dříve zcela odděleného dění svrchované boží milosti a soudu, čímž si moderní subjekt zajistil spásu téměř za všech okolností. Idea kapitalizovaného očistce představuje *Lichtung* západní sekularizace. Její poslední pravda je dána v nutné a nevyhnutelné smrti boha *Modernorum*. Ale mrtvý bůh moderny byl rychle nahrazen matematickými burzovními deriváty. *Plus ça change, plus c’est la même chose*. Matematická ekonomie zásluh je trvale daná kupeckou nutností a výsledným vykoupením bez moderního boha. Očistcová mentalita současné epochy se skrývá ve virtuální ekonomii mysticky pojatého globálního dluhu. Ten dostal charakter absolutně daného simulákra a ničí celé státy. Dnešní ekonomický nihilismus provozuje iracionální očistec burzovních derivátů. Po smrti moderního boha zasedli na uprázdněný trůn současní *banksters*. Tato skupina mimozemských subjektů spravuje ekonomickou sféru virtuálního *tertium ens* a dává své digitální rozhřešení zbytku normálně žijícího lidstva. Ti, kdo neprojdou očistcem neoliberálního dolarového bankovnictví, sklidí peklo hybridní války. Spor aristoteliků s představiteli logických škol sdružených ve školách Nominales ukázal, že na latinském Západě vybaveném očistnou mentalitou přišlo určení jsoucna podle Avicennovy komitace v pravou chvíli. Abélard a jeho škola věřila na zdravý rozum vědecky zkoumající reálný svět a nikoliv na mytopoetiku moderny. Bůh *Modernorum* dostal na začátku 13. století rysy laskavého a neomylného účetního s vyhraněnou kupeckou mentalitou, z něhož Olivi odvodí první formu kapitalistické ekonomie. Následující matrice ukáže, jak se znovu otevřela otázka Avicennovy metafyzické *obscurity*, kterou kritizoval Averroes (OBJ I, Kap. 2.4.1). Nový zvrat ve vývoji objektivního vidění světa nastal v momentu, kdy na latinský Západ přišly Averroesovy spisy.

# 2. Vznik prvního averroismu (Matrice II)

První matrice objektivity vztažená k vývoji latinského Západu vzala hermeneutickou triádu dějinnosti, dějin a historie a na tomto základě rozebírá hlavní gigantomachii o substanci mezi neoplatonismem a aristotelismem na latinském Západě. Import Aristotelova korpusu na latinský Západ proběhl v několika vlnách. Spis *De anima*, *Fyzika*, *Metafyzika* a soubor *Parva naturalia* byl znám na Západě už od 2. poloviny 12. století, například z překladů Jakuba z Benátek (Iacobus Veneticus Grecus, asi †1147). Zhruba ve stejné době začínají na Západ přicházet i spisy Avicenny přeložené do latiny. Avicennův korpus přijali magistři na začínající Pařížské univerzitě v latinských překladech Toledské školy. Avicennou objevená objektivita rozšířila a doplnila již existující neoplatonské výklady dané na katedrálních školách, například v Chartres, v Laonu a v Remeši. Výsledkem západního usmíření Aristotela a Platona předaného falsafou v prostředí křesťanského neoplatonismu a aristotelismu byla nová produkce jsoucen třetího druhu, kterou zahájil Gilbert de La Porrée a po něm porretáni a škola *Nominales*. Nové *Weltanschuung* vzniklo ve školách porretánů díky dvojímu impulzu. Za prvé. Církevní odsouzení Abelarda a jeho aristotelské školy povýšilo sofistickou filosofii *Modernorum* na oficiálně uznanou dogmatiku. Ale odsouzení Gilberta de La Porrée na koncilech v Paříži (1147) a v Remeši (1148) ukázalo, že nástup moderny nebude jednoduchý. Rozpad trinitární nauky a k tomu i jednoty osoby byla příliš vysoká cena za zavedení moderny pro tehdejší kritické církevní myšlení. Za druhé. Import Avicennových spisů na latinský Západ potvrdil porretánské pojetí predikace hypostází skrze komitační predikaci čistých esencí viděných v přímém náhledu prvního západního ilumináta. Porretáni ve školách *Nominales* navrhli po příchodu Avicennových spisů na latinský Západ novou verzi neoplatonismu, která navázala na Aristotelovu metafyziku. Spojením aristotelské predikace, neoplatonismu, avicennismu, augustinianismu vznikla nová manifestace smyslu jsoucna. Dějinné působení jsoucna třetího druhu se účinně projevuje hned v následující generaci porretánů a souběžně s recepcí Avicenny (1160‒90). Škola *Nominales* determinovala na základě matematické analogie minimální porci jsoucnosti mezi logikou a metafyzikou (*individuum*). Tato atomární substance třetího druhu byla umístěna do univerzálního systému třídění daného v rámci univerzální kategoriální predikace, později známé jako „Porfyriův strom“. Dělení univerzální reality jde až k poslední nedělitelné jednotce významu, která dostala status první substance. Tím byla dána základní možnost hypostázování akcidentů, existence, a dokonce i kauzality. Škála subsistentních vlastností a substančních určení na úrovni rodu a druhu byla predikována k dále nedělitelnému nositeli těchto určení (*individuum*). V rámci abstraktně pojatého významu je možné sofisticky dělit a skládat naprosto všechno, co lze pojmenovat. Nový druh dělení byl v rámci hypostázované predikace spojen se syntetickým modem (*colligatio*), jenž skládal substanci třetího druhu pomocí apozičních hypostázovaných určení individua (*socratitas*). Hermeneutika vyložila tuto dějinnou odkrytost (*alétheia*) objektivního jsoucna skrze termín *discrete videamus* uvedený v anonymním díle *Tractatus* (kap. 1.4). Tento diskrétní *Ereignis* zakládá podobu nové, ale prozatím skryté metafyziky. První substance přeměněná na individuum dostala ve školách porretánů hypostázovanou existenci a začala fungovat jako druhá substance v novém systému kategoriální predikace. Nové významy přešly do amfibolní predikace dané už ve falsafě a vznikla nová třída jsoucen třetího druhu. Aristotelismus bránil adekvaci intelektu a reálné věci respektující hyparchickou funkci první substance. Pojetí pravdy dané podle spisů *Kategorie*, *Metafyzika* a *De interpretatione* se nutně dostalo do sporu s myšlením porretánů. Jejich vidění světa formovala hierarchie účinných kosmických forem daná *more geometrico* podle spisu *Liber de causis*. Mezi univerzálií a jednotlivinou vzniklo nové zásvětí ducha, které v latinské scholastice nahradilo Jamblichův diakosmos a vytvořilo scholastickou teorii jedné ontoteologické pravdy. Spojením mystiky, matematiky, filosofie a očistcové ekonomie vznikla nová verze atomární substance.

Nová gigantomachie o substanci začala v momentu, kdy na Pařížskou univerzitu přišly Averroesovy spisy. Recepce Averroesových komentářů Aristotela způsobila částečný rozchod s ontoteologií Avicenny. Podle dvou známých mediavelistů přišla klíčová část překladů Averroese do Paříže z překladatelské dílny Michela Scota buď v roce 1230 (De Vaux 1933), nebo už o deset let dříve z prostředí Toledské školy (Gauthier 1982). Pod souhrnnou arabskou školou známou jako *Peripatetici novi* nebo *Peripatetici posteriores* je doložena z let 1220–24 anonymní latinská recepce Averroesova velkého komentáře k *Metafyzice* v díle *Commentum in Metaphysicam* (Bertolacci 2014, 99). Averroesův velký komentář k Aristotelově spisu *De anima* (CMDA) byl přeložen do latiny asi kolem roku 1225. Gauthier řadí první recepci Averroese na latinském Západě do proudu tzv. „prvního averroismu“, který kladným způsobem recipoval učení Cordóbského génia. Uvedený termín najdeme v jeho úvodu kritického vydání spisu *De anima et de potenciis eius* (asi 1225)*.*[[83]](#footnote-83) Hermeneutika se plně staví za Gauthierovu definici prvního averroismu, jehož stoupenci jasně identifikují *intellectus agens* jako individuální schopnost duše.[[84]](#footnote-84) Přinesené spisy Komentátora z Toleda a ze Sicílie zásadně napomohly k zavedení školy prvního averroismu, která existovala v okruhu žáků Jana Blunda. Působení této školy po recepci Komentátorova korpusu dosvědčuje anonymní spis *De anima et de potenciis eius*. Zavedením možného intelektu na způsob CMDA vzniká vedle křesťanského neoplatonismu nové pole zjevování jsoucna. Zastánci prvního averroismu by jistě souhlasili s výše uvedenou větou dnešních znalců, že Averroes nebyl averroistou (OBJ I, kap. 2.4.2). Klasické studie potvrdily, že první scholastičtí interpreti (William z Auvergne, Albert Veliký, Roger Bacon) postavili výklad Komentátora mimo linii pozdějšího averroismu a jejich přijetí Averroese bylo zásadně pozitivní (Salman 1937). Citace latinských autorů z Averroesových spisů v letech 1230−50 neobsahují kritiku jednoho intelektu ani narážky na údajné učení o jedné duši. Zmíněným autorům nevadí ani Averroesova teorie kosmického *intellectus agens* vázaného na hvězdnou sféru (Baumgarten 2001, 35−36). Autoři prvního averroismu neklasifikují Komentátora jako zastánce monopsychismu. Tuto interpretaci poprvé provedl zakladatel druhého averroismu Rufus z Cornwallu roku 1236 (kap. 3.3.3). Okolnosti první recepce Averroesovy metafyziky potvrzují předešlou interpretaci CMDA, která ukázala zásadní shodu mezi výkladem Ibn Rušda a aristotelismem Pařížské školy angažované v polemice proti avicennistickým porretánům a *Nominales*. Aristotelsky myslící filosofové v tradici Boethia a Abelarda vystupující proti porretánské škole *Nominales* neměli s přijetím Averroese žádné problémy. Znalci Averroese z Abelardovy a Blundovy školy hájili první substanci jako *totum integrum*, kterou při interpretaci CMDA vázali na Boethiovu definici osoby jako nedělitelné hylemorfické substance. Představitelé prvního averroismu odmítli ve jménu Komentátora učení moderních Latiníků zavádějících do výkladu *De anima* neoplatonské prvky podle Avicenny. Proud augustiniánských avicennistů ničil základy křesťanské nauky o bohu a o člověku, což ukázala debata o triteismu ve druhé polovině 12. století. Filosofičtí zakladatelé Pařížské univerzity ve shodě s aristotelismem Boethia a Abelarda chápali poznání jako individuální volní akt vázaný na tělesné schopnosti. Stejně jako Komentátor hájili výklad metafyziky daný nasvícením zepředu od reálné substance a odmítli moderní pluralitu substancí v člověku. Zastánci této školy odmítají nauky svých současníků zvaných *Latini* nebo *Moderni*, kteří nepochopili nebo nepřijali výklad metafyziky podaný *ad mentem Averrois*. Proto byla debata mezi prvním a druhým averroismem tak bouřlivá, zejména v letech 1245‒55. Kladná recepce Averroese daná v prvním averroismu byla vystřídána po roce 1250 záporným pohledem, který ukazuje na novou konstelaci *tertium ens* v tehdejší scholastice. Obvinění z averroismu používali všichni interpreti Ibn Rušda. Ale jen *Moderni* zásadním způsobem změnili učení Aristotela směrem k objektivitě a desinterpetovali smysl CMDA směrem k avicennismu.

Hermeneutika musí vyložit základní formy odkrytosti bytí jsoucího, které produkuje dějinné pole epochálního zjevování bytí (*Lichtung*) před a po recepci Averroesova korpusu v letech 1200‒1250. Metodologický úvod práce zdůraznil, že odkryté *tertium ens* se musí někomu ukazovat, protože jen tak přejde z letargické fáze bytí dané v *Lichtung* do přímého dějinného působení v rámci plné odkrytosti (OBJ I, kap. 1). Objektivita po‑odkrytá v traktátech porretánů přešla do epochální formy pravdy jako *alétheia* v momentu, kdy se celý spor o substanci dostal pod vliv Averroesovy metafyziky. Tento dějinný fakt založil nový *Ereignis* západní metafyziky, protože určil pravdu a nepravdu západní objektivity. Spor mezi školou prvního a druhého averroismu založil ve vítězné metafyzice moderny novou skrytost jsoucna tematizovanou v Heideggerově termínu *Irre* a *Irrtum* (OBJ I, kap. 1.3). Zatmění jsoucna vyložené v předešlé matrici sporem mezi aristoteliky a *Nominales* dostalo novou dynamiku. V prvním averroismu, rezolutně odmítajícím jakékoliv formy *tertium ens*, nemohl vzniknout koncept objektivity. Předešlá matrice ukázala základní důvody pro odmítnutí jsoucna třetího druhu, které poprvé tematizoval aristotelik Abélard a na něj napojené logické školy v linii Boethia a klasické *logica Vetus*. Jiná situace byla ve školách porretánských *Nominales* napojených na školy *logica Modernorum* skrze metafyziku Avicenny. V letech 1230–40 vznikla na Oxfordu a Paříži nová syntéza smyslu jsoucna v rámci nově založené cesty *Modernorum*, která vytvořila první model objektivity vázané na moderní subjekt. Rozdílný výklad Averroesovy metafyziky hraje ve třetí matrici klíčovou roli. Rok 1230 tvoří symbolický mezník a podle Rolanda de Vaux i reálný, kdy začíná působit nové pojetí metafyziky a pravdy.

Friedrichův dvorní astrolog a překladatel Michael Scotus navštívil Pařížskou univerzitu roku 1230. Jeho příchod a přinesené spisy zásadně napomohly k zavedení školy prvního averroismu, která existovala v okruhu žáků Johannese Blunda. Zavedením možného intelektu na způsob CMDA vzniká vedle křesťanského neoplatonismu bráněného školou moderních porretánů také nové pole zjevování jsoucna v prvním averroismu. Proto je rok 1230 i historickým datem, kdy začíná nová gigantomachie o substanci mezi školou prvního a druhého averroismu. Autonomní působení Averroesovy filosofie je poprvé doloženo kolem roku 1225 skrze tvůrce spisu *De anima et de potenciis eius*. Grosseteste jako předpokládaný autor tohoto spisu a významný představitel Blundovy školy odmítne výklad Aristotela komentovaného Toledskými avicennisty, kteří dali univerzáliím nové bytí ve světě po vzoru Avicenny (*habent esse in mundo*; OBJ I, kap. 2.1.1). V následující dekádě vzniká v Oxfordu první analytický výklad *Druhých analytik* (kap. 3.1.1) zakládající moderní pojetí vědy. Aristotelik Grossesteste změnil po odchodu z pařížské Blundovy školy výklad Korpusu směrem k neoplatonismu. Jeho nauku přijali v Oxfordu po roce 1230 zdejší porretáni a hlavně mladí františkánští modernisté, jejichž vůdčím duchem byl Rufus z Cornwallu. Studium nově etablovaného aristotelského korpusu a přeložených Averroesových komentářů zásadně poznamenalo podobu filosofie na latinském Západě. Zanikající moudrost falsafy v islámu získala v prostředí prvních křesťanských univerzit důstojné nástupce. Mimo jiné i díky prozíravým panovníkům odmítajících papežské kruciáty a překladatelským mecenášům jako byl sicilský císař Friedrich II. (†1250). Diabolizace Friedricha II. daná exkomunikací (1229) a církevním odnětím císařské hodnosti (1245) byla spojena jeho s bojem proti papežskému státu v Itálii. Papežská propaganda jej vylíčila ve figuře moderního Antikrista či šelmy podle Janovy apokalypsy. Příznivci z řad filosofů a patriciátu italských měst jej poctili titulem „úžas světa“ (*stupor mundi*) a „nejvyšší z pozemských vládců“ (*principum mundi maximus*). Pro recepci Averroese na latinském Západě je klíčová kolekce překladů *corpus Aristotelicum* z palácové knihovny Friedricha II., které tento obdivovatel Aristotela plynule mluvící sedmi jazyky nechal zhotovit ve vlastní překladatelské dílně vedené Michaelem Scotem a na své náklady je poslal univerzitě v Bologni. Jeho syn Manfred vytvořil podobnou kolekci latinských překladů *Corpus aristotelicum* pro Pařížskou univerzitu. Tyto překlady prezentovaly jiného Aristotela než neoplatonská mystika Toledské školy. Scotus přichází roku 1230 přednášet do Paříže. Scotus přinesl z aristotelské překladatelské dílny Friedricha II. Sicilského první znalost Averroesovy metafyziky, která nebyla zatížena avicennismem překladatelů z Toledské školy. Neoplatonskou interpretaci Averroese měli překladatelé Toledské školy jako byl Dominik Gundissalinus, kteří změnili výklad Al-Fárábího komentáře *De Anima* směrem k neoplatonismu (OBJ I, kap. 2.1.1). Vliv této školy ukazuje například spis *Summa Duacensis* psaný kolem roku 1230 (kap. 2.2.2). První latinští znalci sicilského Averroese ocenili pojetí individuálního poznání a adekvační teorii pravdy. Obojí postavili proti iluminačnímu scénáři avicennovských teologů, jež způsobilo zatmění první substance a změnilo aristotelské pojetí pravdy-adekvace na neoplatonskou správnost osvíceného intelektu. Místo augustiniánského exemplaru postavili první averroisté do centra metafyziky bytí reálné věci a její adekvátní poznání. Tento směr daný v linii Abelarda a Blundovy školy podpořil na Pařížské univerzitě aristotelik Michael Scotus, jehož filosofie spojila tradice falsafy a scholastiky. Střet obou výkladů Averroesova korpusu byl nevyhnutelný, protože reprodukoval na latinském Západě konflikt mezi Averroesem a Avicennou. Michael Scotus potvrdil linii výkladu Komentátora danou na základě přírodovědných spisů Korpusu, která jasně ukázala Averroesův rozchod s Avicennou. Tato zásadní diference mezi Averrosem a Avicennou se týká pojetí poznání a definice metafyziky. Aristotelikové ocenili výklad CMDA a jeho zastánci se ustavili od roku 1230 jako škola prvního averroismu. Recepci CMDA v této škole pokračovala v aristotelském výkladu *De anima* podle Blundovy školy. Exegeze avicennistického Dominica Gundissalina z Toledské školy ovlivněné židovskou kabalou a přírodovědného Michaela Scota ze Sicilské školy ovlivněné Aristotelovy spisy o chování zvířat a výcviku sokolů tvoří zásadní rozdíl v přístupu jak k Aristotelovu, tak i k Averroesovu korpusu. Tento směr výkladu Averroese nazýváme souhrnným termínem „Sicilská škola“ a odlišujeme jej od neoplatonského výkladu Komentátora v rámci již známé Toledské školy. Pozdějším svědkem tohoto dosud neprozkoumaného sporu dvou výkladů Averroese je biskup Alvernus a především Roger Bacon, jak uvidíme dále (kap. 3.2). O přírodovědné spisy typu *De generatione animalium* se opírá fenomenologický výklad poznání podle Sigera z Brabantu (OBJ III, kap. 4.4.1). Mezi léty 1225‒30 vzniká na půdě pařížské univerzity první spor o výklad autentického Averroesova korpusu, který rozhodne Michael Scotus ve prospěch autentických aristoteliků proti neoplatonským interpretátorům Averroese z Toledské školy.

Hermeneutika musí zjistit, kdy a jak se na Západě objevilo pojetí *intellectus possibilis*, které v zásadních rysech odpovídá pojetí CMDA determinujícího nasvícení jsoucna zepředu od reálné věci. Tím se znovu řeší otázka dvojího nasvícení jsoucna, které předtím řešila falsafa od Al-Fárábího a po ní i raná scholastika v teoriích signifikace a predikace. Ontologický statut *intellectus possibilis* jako nové formy pasivně-aktivního poznání v individuální duši představuje pro hermeneutiku objektivity základní pole zjevování nového smyslu jsoucna (*Lichtung*). Proměny možného intelektu, inteligibilních species a intencionality ukazují působení skryté dějinnosti, která dává do pole epochálního zjevování dějinnou odkrytost západní objektivity. Předešlé kapitoly věnované Averroesovi ukázaly, že jeho koncept metafyziky a poznání existuje pouze v rámci první a druhé substance a nově definovaného *intellectus possibilis*. Averroes zásadně prosazuje personalizovaný intelekt jako schopnost lidské duše proti Avicennovi a proti aristotelským neoplatonikům ze školy Alexandra Afrodisia. Averroesův zápas převzal první averroismus, který znal autentickou aristotelskou tradici z Boethiovy metafyziky, z Abelardovy metafyziky a logiky. Myslitelé kolem Blundovy školy ovlivnění Scotem kolem 1230 uznali genialitu Averroesova řešení, které překonalo omezení a rozpory v originálním textu *De anima*. Protože tito aristotelští myslitelé v linii Abelarda zakládali Pařížskou univerzitu spojením hlavních katedrálních škol, měli zásadní vliv na její první *curiculum*. Scotův výklad Korpusu skrze Komentátora jasně ukázal, že Aristotelovy spisy je možno interpretovat plně křesťansky, protože podpořily jednotu osoby a zejména osobní přičitatelnost zásluh a trestů nutných pro teologii. Křesťanští myslitelé kolem biskupa Alverna ocenili Averroesovu obranu jednoty osoby danou i v úkonu poznání, která se plně shoduje s Boethiovou definicí osoby jako nedělitelné první substance. Pod vlivem importu autentických Averroesových spisů z dílny Scota a jeho přednášek v Paříži (1230) přestal hned v následujícím roce (1231) oficiálně platit zákaz výuky Aristotelových spisů na Pařížské univerzitě předtím opakovaně potvrzený roku 1210 a 1215. To byl zásadní rozdíl proti neoplatonskému výkladu Toledské školy, která interpretovala Averroese skrze zavedený avicennismus. Modernistický výklad Averroese na Pařížské univerzitě ovlivňovaly překlady Averroesova korpusu podle Toledské školy inspirované avicennismem. To se týkalo zejména filosofické školy kolem Kancléře Filipa, na kterou kolem roku 1240 navázala modernistická škola františkánů kolem Alexandra Halského sdružená při editaci jeho hlavního díla *Summa Halensis*. Na této straně myslitelské fronty stáli novodobí alexandrovci z porretánských škol napojených na moderní logiku škol *Nominales*. Odpor biskupa Alverna k těmto neoplatonským filosofům následujícím Aristotela (*philosophi sequaces Aristotelis*) ukazuje, že tento výklad Aristotela nebyl pro církevní úřady přijatelný zejména kvůli pluralitě substancí v člověku, odděleného *intellectus agens* v člověku a emanační teorii. Všechny tyto znaky později najdeme v účelových obviněních Averroese z averroismu, které moderní sofisté kolektivně provedli v duchu Freudova obranného mechanismu Verkehrung ins Gegenteil. Vůdčí filosofové na Pařížské univerzitě do roku 1255 nebyli moderní sofisté, ale kritičtí myslitelé, kteří byli plně na výši svého historického úkolu a splnili jej na výbornou. Tento dosud zanedbávalý rozdíl v interpretaci Komentátora podle Toledské nebo Sicilské školy má zásadní význam pro dějiny středověké filosofie postižené modernistickým *damnatio memoriae*. Ve spisech obou škol existuje diametrálně rozdílný výklad metafyziky podané v obou školách *ad mentem Averrois*. Proto neexistuje jedna objektivistická recepce Komentátora a Avicenny na latinském Západě, ale dvě recepce, které jsou zásadně odlišné a vytvořily různé kombinace a mezistupně. Spojením Avicenny a Averroese v latinské scholastice Toledské školy v okruhu kolem Kancléře Filipa vznikla nová metafyzika, která změnila dějiny Západu. Latinští avicennisté bránili proti představitelům autentického aristotelismu teorii odděleného *intellectus agens* ozařujícího pasivní intelekt v duši. Teologičtí augustiniáni byli ovlivnění neoplatonským Anselmem a filosofickými školami *Nominales*, proto vyznávali jednotu odděleného aktivního intelektu po vzoru metafory slunce u Avicenny (OBJ I, kap. 2.3.1). Neoplatonská abstrakce chápaná skrze Avicennovu *equinitas tantum* či augustiniánský *exemplar* nemusela řešit skutečný vztah poznání a reality ve smyslu Averroesova *proportio* mezi reálnou věcí, smysly a intelektem. Nasvícení smyslu jsoucna přichází v moderně zezadu, od autonomních forem intelektu. Scholastičtí myslitelelé první poloviny 13. století spojili Avicennovu analogii slunce s pseudo-Augustinovou iluminací ze spisu *De spiritu et anima*, včetně citací z autentických spisů Augustina ([*De genesi*](file:///E:\Dokumenty\Cetba\Filosofie\Antika\Augustinus\Augustinus%20-%20De_Genesi_ad_Litteram_Libri_Duodecim.doc) [*a*](file:///G:\Cetba\Filosofie\Antika\Augustinus\Augustinus%20-%20De_Genesi_ad_Litteram_Libri_Duodecim.doc)*d literam* XII; *De Trinitate* IX.6). V polemice s aristotelismem Abelardovy a Blundovy školy se modernisté odvolali na překlady toletánů. Osvícení mysli v modelu avicennovského *denudatio* doplnil Al‑Fárábího spis *De Intellectu et intellecto* o aristotelskou formou abstrakce, která se vztahovala na smyslové a inteligibilní poznání hylemorfické substance (OBJ I, kap. 2.1.1). Transformace škol *Nominales* ze druhé poloviny 12. století na modernisty z první poloviny 13. století proběhla mimo jiné i tím, že avicennisté byli ovlivněni soudobou recepcí Aristotelova korpusu. V první polovině 13. století se avicennovská a augustiniánská teorie poznání mísila skrze *ad hoc* dané teorie s textem originálního aristotelského Korpusu postupně překládaného do latiny skrze překlady Komentátora. Neoplatonští ilumináti byli ovlivnění aristotelismem podle Averroese, ale průběh poznání a smysl jsoucna vykládali skrze augustiniánský exemplar. Modernisté ovlivnění avicennovským pojetím abstrakce založili porretánskou vizi světa podle nemateriálních forem nazíraných osvícenou formou tak či onak odděleného aktivního intelektu, který díky nadřazenému postavení v lidské duši sdílí tyto formy s vyššími kosmickými inteligencemi. Filosofické školy v Paříži a zejména v Oxfordu ve velké většině následovaly školu *Nominales* a její diskrétní vidění světa dané skrze jsoucna třetího druhu. Škola druhého averroismu změnila kolem 1235‒40 metafyziku a pojetí pravdy natolik, že došlo k epochální změně smyslu jsoucna.

První averroismus zásadně odmítl moderní metafyziku. Pozitivní přijetí Averroese v první etapě recepce vrcholící kolem roku 1245 završují dominikán Albert Veliký a františkán Roger Bacon, dva největší znalci aristotelského korpusu tehdejší doby. V díle *De homine* (kolem 1242) řadí kolínský dominikán Averroese do proudu individuálně pojatého aktivního intelektu a odmítne oxfordský výklad *Druhých analytik* s odkazem na Averroesův výklad poznání v CMDA. Totéž provede Bacon v komentářích *Metafyziky* ze stejné doby (kap. 3.2). Zásadní spor mezi oběma školami vykládajících Averroesův korpus vznikl po úmrtí pařížského biskupa Alverna a kancléře univerzity (†1249). Spor mezi prvním a druhým averroismem mocensky završil pařížský a oxfordský dekret z března 1277, který umlčel školu prvního averroismu soustředěnou na artistické fakultě Pařížské univerzity v Rue du Fouarre. Oxfordský dekret modernisty Kilwardbyho umlčel na zdejší *alma mater* už pouze Rogera Bacona. Vítězství modernistů dané dekretem roku 1277 bylo umožněno vlivem charismatického akademika Bonaventury, který řídil mendikantská studia v Paříži a pak se stal generálem františkánského řádu. V epoše 1250‒77 přešla objektivita do plně odkryté fáze dějin, kdy už plně determinuje klíčové aspekty historie Západu. Z dílny reformovaných avicennistů Filipovy pařížské školy (Henry z Gentu) a Rufusovy oxfordské školy (Duns Scotus) nakonec vyšel v letech 1290‒1300 vítězný koncept západní objektivity. Znalci středověku znají tuto dobu jako druhý začátek metafyziky přecházející do známé historické figury *via Modernorum*. Z hlediska hermeneutiky objektivity platí, že metafyzika *Modernorum* přešla od 14. století skrze *via Modernorum* do plného zatmění první substance (*Seinsvergessenheit*), která založila současnou epochu nihilistické metafyziky a myšlení. Původní poznání první substance v modu prvního averroismu skončilo v epochální *léthé*, v níž se nazírá bytí jsoucna v modu objektivní a nihilistické *veritas*.

## 2.1 Aristotelská intepretace *De anima* (John Blund)

Brilantní aristotelik John Blund se vrátil k nasvícení jsoucna zepředu od reálné věci díky kritické revizi spisu *De anima*. Dominicus Gundissalinus z Toledské školy vytvořil pro Západ ve druhé polovině 12. století originální syntézu Avicennovy filosofie na základě čtyř forem intelektu v lidské duši. Avicennův spis *De anima* indikuje různý stupeň aktualizace poznávacích schopností člověka (*intellectus matelialis*, *in habitu*, *in effectu*, *adeptus*), který disponuje duši ke spojení s odděleným *intellectus agens* (OBJ I, kap. 2.3.1). Al-Fárábího a Avicennův darovaný intelekt v člověku byl primárně spojen s odděleným kosmickým *intellectus agens*, jenž zajišťoval aktualitu poznání. Neoplatonský výklad poznání zajistil plně pravdivé poznání skrze konjunkci darovaného intelektu (*intellectus adeptus*) s odděleným činným intelektem společným pro všechny lidi (*intellectus agens*). Na nižší aristotelské úrovni abstrakce šlo poznání skrze smyslově založené individuální poznání (*intellectus materialis*). Materiální intelekt prováděl akt kontingentního poznání reálné věci a byl současně aktualizován ve formě *intellectus possibilis* také nasvícením zezadu (*intellectus in effectu*). Avicennův intelekt má vlastní náhled do prvních principů poznání, které jsou aktualizovány smyslovým poznáním a završeny iluminací od kosmického činného intelektu. Toto schéma obsahuje aktuální formu intelektu-substance hned na začátku poznání a završení poznání jde od vnějšího aktivního intelektu. Avicennova hierarchie čtyř forem postupně hypostázovaných intelektů je postavena podle *Liber de causis* na stupňovitě dané sebereflexi intelektu od lidské až po kosmickou variantu. Souběh dvou osvícení zezadu daný iniciací vrozených principů poznání a finální iluminací činného intelektu ustavil pro poznání novou dráhu náhledu danou nasvícením jsoucna zezadu. Škola prvního averroismu v podání Blunda odmítla avicennovské pojetí poznání, protože neoplatonští ilumináti správně nepochopili spis *De anima*. Tato aristotelská škola v linii Boethia a Abelarda vybudovala poznání na původním výkladu *De anima* podle rozdílného způsobu aktualizace poznání různých potencí *anima intellectiva*, které jsou aktualizovány od smyslů. Aristotelské schéma poznání a pravdy magistrálně obhájil Albert po roce 1240 s odkazem na Sicilský výklad CMDA. Tento brilantní aristotelik odmítl Avicennovo spekulativní dělení intelektu jako neoplatonské hypostáze (*quattuor sunt gradus*) a provedl fenomenologický výklad aktu poznání podle Komentátora (*tres sunt* species, kap. 2.4.2). Duše se nestává vším v průběhu intelektuální sebereflexe, ale tím, že je univerzálně receptivní. Nástupci Blundovy školy provedli podle nového výkladu *De anima* provedeného Blundem okolo roku 1200 také materiální i nemateriální adekvaci reality a poznání. Proto zavrhli Avicennův iluminační model poznání daný nasvícením zezadu. Blundova škola poprvé na latinském Západě fenomenologicky popsala průběh poznání v modu hermeneutického *Wie* určujícího aristotelský postup zjevování a nasvícení intelektu (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Rozchod Blundovy školy s Toledskou školou byl nevyhnutelný. Magistři z Pařížské školy založené Abelardem viděli po příchodu Komentátorovy latinské verze *Metafyziky* a CMDA do Paříže okolo roku 1220 jiného Averroese než avicennističtí Toletáni. Pro klasický aristotelismus bylo naprosto nepřijatelné nasvícení intelektu zezadu. Moderní intelekt rozbíhá nemateriální poznání formou aktuální sebereflexe a jeho završení provádí skrze iluminaci od kosmického intelektu. Zatmění první substance nastalo tím, že podle neoplatoniků má forma v materiální věci pouze kontingentní danost, nikoliv trvale aktuální bytí nutné k náhledu plné pravdivosti. Proto musí být poznaná forma externích věcí recipována v imanentně daných principech deduktivního soudu, které v nás existují trvale. Poznaný závěr získá plnou nutnost pouze v darovaném intelektu (*intellectus adeptus*), v němž dochází ke spojení kontingentních poznaných forem se světem vyšších kosmických forem poznávaných skrze přijatý a zcela externí *intellectus agens*. Tato neoplatonská vize poznání daná na základě metafory intelektu-slunce se zásadně změnila na přelomu 12. a 13. století. První averroismus naopak trvá na poznání daném od aktuální první substance a toto aktuální bytí dané v realitě je nutné pro pravdivé poznání.

Hlavní změnou bylo zavedení *diafanum* do schématu poznání, které poprvé tematizoval Al-Fárábí se spisu *De intellectu et intellecto* a které pominul avicennistický překlad Toledské školy (OBJ I, kap. 2.1.1). Tím vznikla trojí species daná rozdílnými akty mediace, a ne rozdílnými stupni sebereflexe jako u Avicenny. Blund hledá originální význam *De anima* a v procesu poznání rozlišuje tři složky: sluneční parsek (*lux*), průsvitné prostředí provádějící mediaci (*translucentis, splendor*), výskyt barvy na barevném tělese (*color*). Výsledné schéma přenosu barvy je založeno na mediaci mezi primární aktualitou paprsku a barvy (*perfectio translucentis*). Primární aktualitě paprsku odpovídá sekundární aktualizace světla, která je adekvátně dána v aktualizované barvě dané na nasvícené ploše tělesa. Přenos a tím i zprostředkování aktuality běží v potenciálním prostředí diafanum.

„Světlo v tom, co jej činí světlem, je dáno jako kvalita, která ze své podstaty završuje diafanum (*qualitas que ex essentia sua est perfectio translucentis*). Ale tu kvalitu, která výlučně patří barvě, lze nazývat světlem pouze natolik, nakolik je schopna světlo generovat sama ze sebe, čímž završuje diafanum (*color*...*est perfectio translucentis*). Pak platí, že tato kvalita je barva natolik, nakolik zabarvuje svého nositele. Proto je třeba v komentáři rozlišit mezi slunečním paprskem, přenášeným světlem a průsvitným prostředím (*inter lucem et lumen et splendorem*).“ [[85]](#footnote-85)

Paprsek vycházející ze slunce nevytváří barvu na tělese sám ze sebe, protože k tomu je třeba mediace skrze diafanum. Přenos aktuality slunečního paprsku (*lux*) musí být provede skrze receptivní prostředí. Fyzikální diafanum přijme světlo do své potence (*translucens*) a aktualizací této potence přenese světlo na tělesa (*splendor*). Takto završené diafanum v podobě přeneseného světla (*lumen*) se zjeví v nové kvalitě zvané „barva“ (*color*) na ozářené první substanci (*colorat subiectum*). Mezi světlem vyzářeným ze slunce (*lux*) a světlem recipovaným skrze diafanum (*translucens*) a nakonec i barvu (*color*), je tedy trojí zásadní rozdíl díky změněné povaze formy. Stejná aktualita světla je formána v různých aktech recepce (*splendor*), které díky odlišnému diafanum generují různé podoby světla (*lumen, color*). Blundovo pojetí diafanum předjímalo Averroesův výklad diafanum v CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Myslitelé z Toledské školy nezkoumali skutečný průběh přenosu světla na barvu. Moderní ilumináti byli a jsou osvíceni přímým sluncem intelektu, stejně jako pozdější karteziánec Arnauld. Zavedení diafanum a intencionality pomohlo restituovat význam receptivní složky poznání skrze *intellectus in potentia*, který měl Al‑Fárábí a Averroes. Diafanum bylo pojato v aristotelském smyslu pasivní schopnosti individuální duše aktualizované smyslovým poznáním první substance. Vznik nové interpretace *De anima* nepřímo ukazují studie systematizující výskyt různých forem intelektu během první poloviny 13. století. Současní badatelé se marně snaží dostat Blundovo aristotelské pojetí duše do avicennovského schématu čtyř forem intelektu.[[86]](#footnote-86) Tento brilantní aristotelik přesně viděl novátorský přístup Al-Fárábího proti Alexandrově výkladu *De anima*. Novátorství Druhého mistra zcela pominuli jeho latinští současníci, čili modernisté Toledské školy. Toletány při překladu Alfarabiova *De intellecto et intellectu* osvěcoval vyšší intelekt Avicenny. Stejný typ omylu řídí dnešní iluminátské vykladače Blunda ovlivněné karteziánským objektivismem.

### 2.1.1 Vznik formálního intelektu

Blund četl spis *De anima* v realistické linii Boethia a Abelarda. Tento křesťanský a antimoderní myslitel zhasnul v lidské duši světlo kosmického *intellectus agens* a s ním spojenou vnější iluminaci. V avicennistické moderně latinského Západu nastalo první zatmění kosmického a darovaného intelektu. V nastalé tmě mytopoetiky iluminátů došlo ke vzkříšení původní formy aristotelského schématu poznání podle *De anima*. První anti-moderní aristotelik postavil proti takto dané *epoché* neoplatonismu skutečný průběh poznání daný nasvícením zepředu. Význam druhé substance je opět utvářen podle aristotelského metafyzického dativu daného donací smyslu od minulostně dané první substance (OBJ I, kap. 1.2). V epochální temnotě neoplatonského intelektu se znovu rozvítil kategoriální smysl první substance a její adekvátní poznání v lidském intelektu. Proto objektivní mediavelisté marně hledají původní avicennistické formy intelektu v Blundově škole. Nový vztah ke způsobu poznání podle aristotelské linie *De anima* ukazuje termín „*intellectus formalis*“. Vznik tohoto pojmu lze datovat podle Blundova průkopnického díla *Tractatus de anima* (kolem 1200) a dále podle anonymního spisu *Liber de causis primis et secundis* psaném ve stejné době (Gauthier 1982, 350). Traktát o duši předchází vznik prvního averroismu tím, že zredukoval systém čtyř avicennovských intelektů na pouhé dvě formy, pasivní a aktivní přesně podle litery *De anima* (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Blund nově interpretuje *intellectus agens* tím, že z něj učinil individuální schopnost duše.

„Aktivní intelekt je život duše, která poznává univerzální věci tím, že je abstrahuje od akcidentálních vlastností.“ [[87]](#footnote-87)

Činný intelekt je integrován přímo do individuální existence a je definován jako součást výkonu žití smyslové a inteligibilní duše ve výkonu poznání (*intellectus agens est via animae apprehensiva*). Nově zavedený formální intelekt (*intellectus formalis*) zrušil nasvícení intelektu zezadu, směrem od separovaného *intellectus agens*. Přijímání poznané formy je definováno směrem od procesu abstrakce podané podle spisu *De anima* jako proces abstrahující od případků daných na první substanci (*abstrahendo eas ab accidentibus*). Tento proces abstrakce je díky smyslům zcela individuální, protože univerzália tvoří až výsledek abstrakce. Tím jsou dána na způsob předešlého rozboru diafanum tři základní jevy nutné pro poznání v modu aristotelské adekvace: aktuální materiální první substance, její adekvátní mediace skrze smyslové a intelektuální poznání, výsledný nemateriální a tím i nově aktuální poznatek. Poznání běží formálně podobně jako přenos světla na barvu, ale liší se výslednou aktualitou, která je v případě lidského poznání nemateriální.

Hermeneutiku zajímá klíčová část Blundova traktátu, která zásadně mění statut Avicennova darovaného intelektu (*intellectus adeptus*). Mediace skrze různé formy diafanum představuje čistou potenci duše v modu Alfarábího *intellectus in potencia*. Donace smyslu jsoucna je dána ve formálním intelektu díky aktu nemateriální syntézy významu. První definici formálního intelektu již obsahuje druhá část definice *intellectus possibilis* v Al-Fárábího pojednání *De intellectu et intellecto* (OBJ I, kap. 2.1.1). Druhý mistr určuje vznik významu ve schopnostech duše, která má aktivní schopnost abstrakce nemateriálních forem od materiálních věcí (*die Formen von allem, was vorhanden ist, von den Stoffen derselben zu abstrahiren*).[[88]](#footnote-88) Blundova škola správně pochopila, že tato aktivní schopnost abstrakce daná vzhledem k nemateriálním formám v hylemorfických substancích se zásadně liší od recepce kosmických forem skrze *intellectus adeptus*. Vzhledem k recepci formy v procesu abtrakce tvoří *intellectus formalis* a *intellectus in potencia* složenou schopnost duše danou nasvícením poznání od smyslově vnímaných prvních substancí. Blundův traktát spojil darovaný a formální intelekt a odděluje tuto aktivní schopnost duše od receptivní složky intelektu a od materiálního poznání smyslů. Činný intelekt vytváří inteligibilní poznatek daný směrem od reálné hylemorfické věci, která aktualizuje receptivní intelekt skrze smyslové a intelektuální diafanum dané v duši. Blund otočil směr nasvícení jsoucna a vytváří po vzoru Al‑Fárábího základní *Lichtung* pro následný spor mezi prvním a druhým averroismem na latinském Západě. Tento spor obou škol v nové epochální konstelaci dějinnosti opakuje gigantomachii mezi oběma žáky Druhého mistra, Avicennou a Averroesem. Hermeneutika upozorňuje na zásadní rozdíl mezi přijetím poznatku (*rem intellectam*) a lidskou schopností tohoto přijetí (*intellectus adeptus*). Tento rozdíl daný nasvícením jsoucna zepředu založil novou formu poznání na latinském Západě, protože zrušil darovaný intelekt Avicenny jako zbytečný.

„Darovaný intelekt (*intellectus adeptus*) je účinek (*passio*) generovaný v duši, který je podobností vnější věci (*similitudo rei extra*). Takto pojaté poznání (*de quo intellectu*) máme od Aristotelova spisu *De anima*. Pochopená věc (*res intellecta*) představuje završení duše dané od jejího způsobu bytí (*de eius essentia*). Aristoteles v tomto spise nazývá poznanou věc (*res intellectam*) jako darované pochopení (*intellectum adeptum*), které je podobností reálné věci (*qui est ymago rei extra*).“[[89]](#footnote-89)

Nová figura intelektu je determinována směrem od formy reálné věci (*est ymago rei extra*). Poznání věci v intelektu (*rem intellectam*) je dáno od smyslového imaga vytvořeného působením externí věci poznávané smysly a přijímané do darovaného intelektu. Donace formy vychází z hyleformické věci, jejíž aktualita zakládá poznání podle aristotelského metafyzického dativu. Citát determinuje pojetí pravdy jako *similitudo* a *proportio* vzhledem k formě v první substanci, která dostane podobnost jako kognitivní forma v duši (*ad similitudinem et proportionem formae*). Tím je zajištěna základní distinkce mezi reálným průběhem poznání v duši a vznikem výsledného poznatku darovaného od aktuální věci. Tato epochální změna v nasvícení poznání zepředu od aktuální hylemorfické formy první substance vytvořila novou definici formálního intelektu. Metodický postup od vzniku intencionálního předmětu v modu *per prius* k abstraktnímu určení jeho duševní instance v modu *per posterius* má zásadní charakter, protože odpovídá distinkci mezi intelektem jako *tertium* a *quartum genus* podle CMDA (OBJ I, kap. 2.4.3). Existenciální akt jako *intellectio* (*tertium genus*) se liší od konečného poznání jako *intellectum* (*quartum genus*). Postup Blundovy školy představuje první fenomenologický popis lidského poznání na latinském Západě daný nasvícením jsoucna zepředu od reálné aktuální formy věci vnímané smysly. Tento fakt zcela unikl moderním a postmoderním objektivistům, ale nikoliv Albertovi, Baconovi a Sigerovi ze Sicilské školy prvního averroismu. Teprve po etablování skutečného charakteru poznání přichází známá Blundova definice formálního intelektu.

„Tento darovaný intelekt (*ille intellectus adeptus*) se také nazývá formální intelekt (*dicitur esse intellectus formalis*), protože v sobě obsahuje vztah podobnosti a proporci formy (*ad similitudinem et proportionem formae*). Stejně jako forma završuje materii tím, že jí dává aktuální existenci, podobným způsobem darovaný intelekt završuje materiální intelekt tím, že jej převádí do účinné aktuality (*intellectus adeptus perficit intellectum materialem dando ei esse in effectu*). Tím duše získává druhou formu dokonalosti směrem od darovaného intelektu.“ [[90]](#footnote-90)

Klíčové je nenápadné slůvko *ille*, které mění status Avicennova darovaného intelektu na nově definovaný *intellectus formalis* podle Al-Fárábího schématu poznání (*ille intellectus adeptus dicitur esse intellectus formalis*). Darovaný intelekt už není avicennovský, protože funguje jako Alfarabiovo inteligibilní diafanum. Forma aktuálně daná ve vnější materiální věci je mediatizována do poznání skrze abstrakci smyslové představy, která je přijata do nemateriálního intelektu. Avicenna nemá ve schématu intelektuálního poznání mediaci, ale pouze iluminaci. I když nové dělení se odvolává na Avicennovo schéma (*distinguitur autem intellectus ab Avicenna quattuor modis*, ibid, p. 92.23), celý postup je již plně aristotelský a je postavený mimo sebereflexivní gradualitu iluminace u Avicenny. Zavedení diafanum a zhasnutí avicennovského *intellectus adeptus* zrušily darovaný intelekt iluminátů a převedly jej na aristotelský formální intelekt Al-Fárábího. Formálně-receptivní intelekt definuje poznání skrze nasvícení zepředu podle reálného průběhu poznání v *De anima*. Druhá kniha řeší smyslové poznání zvířat i lidí a až třetí kniha podává intelektuální schéma lidského poznání. Poznávaný předmět daný smyslově determinuje rozumové poznání. Proto není schéma poznání definováno nasvícením od odděleného *intellectus agens*, ale naopak od správně pochopeného procesu abstrakce podle Aristotela, tedy přechodem od druhé ke třetí knize *De anima*. Tím padla iluminace intelektu od oddělené, subsistentní a věčné formy nasvěcující lidský intelekt zezadu. Diafanum a možný intelekt znovu dostávají základní místo ve schématu poznání. Intelekt se stává čistě individuální schopností duše, protože forma přichází do poznávajícího intelektu od aktuálně existující hylemorfické věci a ne od mytologického světa neoplatonských forem. Integrace aktivního intelektu do personálního průběhu poznání zakládá pouze dvě formy intelektu: receptivní (*intellectus materialis*, *in potentia*) a formující (*intellectus formalis*, *agens*). Klasické názvy pro čtyři avicennovské formy intelektu zůstaly, ale schéma se zásadně změnilo. Blund jako první západní aristotelik 13. století otočil donaci smyslu jsoucna z říše filosofických pohádek zpět do reálu. Tím končí neomezená vláda neoplatonismu poznamenaná metaforou intelektu jako slunce ozařujícího duši. Moderní poznání se rozbíhá od oddělené kosmické formy dané jako neoplatonský *intellectus agens* či Avicennův *Dator formarum*. Epochálně nový druh syntetizujícího intelektu se stal darovaným poznáním aristoteliků od první substance (*intellectus formalis*), a ne darovaným intelektem iluminátů (*intellectus adeptus*).

Poznání v Blundově škole je darem ve smyslu akcidentu, který intelektu připadne v procesu abstrakce od reálné věci, stejně jako barva připadne reálné věci po mediaci světla skrze diafanum. Věc nejprve aktuálně existuje jako první substance a pak je nasvícena; osoba nejprve existuje a pak poznává. Aktualita čili donace formy jde směrem od existující věci přes smysly k intelektu syntetizujícímu tyto aktuální nemateriální formy. Ve schématu CMDA odpovídá tomuto završenému poznatku výsledná syntéza na úrovni *intellectus speculativus* (OBJ I, kap. 2.4.3). Formální intelekt se stává v procesu donace formy nově pojatým *intellectus* *agens*. Intelekt v procesu mediace přijímá poznanou formu vytvořenou skrze abstrakci (*rem intellectam*) a provádí její syntézu do inteligibilní formy dané opět aktuálně, ale již nemateriálně. Formální intelekt (*intellectus in effectu*) je odpovědný za aktualizaci poznané formy v duši. Věc aktualizuje intelekt tím, že vůbec existuje, proto může být poznána. Blundem zavedený pojem abstrakce jde od intelektem recipované formy aktualizované skrze smyslově poznanou první substanci. V důsledku toho se povaha intelektu změnila na nově určený status darovaného intelektu (*intellectus adeptus*). Tento intelekt byl předtím nasvícen od oddělené kosmické inteligibilní formy (*intellectus agens*). Nyní platí, že aktualita poznání v člověku jde od hyleformické věci, a ne od odděleného aktivního intelektu, který je napojený na svět kosmických inteligibilních forem. Darovaný intelekt daný konjukcí odděleného činného intelektu kosmických sfér se stal v novém schématu zbytečným. Ale Blund musel podržet základní funkci poznávací intelektu danou u Alfárábího, což je aktualizace materiálního intelektu od smyslových představ (*intellectus in effectu*). Proto byla neoplatonská a avicennistická kombinace materiálního a darovaného intelektu nahrazena formálně poznávajícím intelektem (*intellectus formalis*). Jde o první případ použití známé „Ockhamovy břitvy“, kterou tento myslitel uplatnil proti avicennistickému schématu poznání ve scotismu. Završitel prvního averroismu, Albert Veliký, po recepci Averroesova korpusu už jen identifikuje Blundem definovaný *intellectus formalis* podle CMDA jako *intellectus speculativus* (kap. 2.4.2). Důraz na formální kauzalitu intelektu determinovaného od první substance opět zavedl do scholastiky adekvakční teorii pravdy podle aristotelského výkladu *De anima*. Aristotelův spis *De anima* (včetně *Fyziky* a *Metafyziky*) byl znám z překladu Jakuba z Benátek již z poloviny 12. století. Tyto spisy nyní dostaly novou aristotelskou interpretaci, kterou zavedla Blundova škola. První skutečný aristotelik scholastiky výslovně zakotvuje pasivní a aktivní intelekt jako individuální schopnost duše. Dvě dekády před příchodem Averroesových spisů na latinský Západ již v Paříži existuje základní schéma poznání podle originálního výkladu *De anima*. Proto je Blund a jeho žáci zakladatelem školy prvního averroismu. Recepce Averroesovy metafyziky podle Toledské školy naopak patří do školy druhého averroismu.

### 2.1.2 Aristotelský výklad diafanum a intencionality

Zlomový moment v rozdělení obou škol byly Scotovy přednášky na Pařížské univerzitě kolem roku 1230. Je dosti pravděpodobné, že Scotus se na Oxfordskou univerzitu nikdy nedostal. Korpus Komentátora podle Sicilské školy zde neměl žádný vliv kvůli působení toletána Grossetesteho od roku 1230 (kap. 3.1.1). Oxford ovládli Grossetesteho modernističtí žáci mimo čestnou výjimku Rogera Bacona, který ovšem většinu akademického života působil v Paříži. Hermeneutika musí vysvětlit dvojí recepci Averroesova korpusu podle Toledské a Sicilské školy. Výklad podle Toledské školy přišel s prvními překlady Averroese ze Španělska někdy od roku 1220. Michael Scot ze Sicilské školy provedl zásadní kritiku zavedené nauky toletánů v Paříži během svých přednášek kolem roku 1230. Jednoduše řečeno lze říci, že svou autoritou potvrdil Blundův výklad *De anima* daný již kolem roku 1200. Blund četl spis *De anima* jako aristotelik, ne jako neoplatonik. Zásadní spor se týkal pojetí species a možného intelektu. Dvojí receptivita smyslového a inteligibilního poznání zásadně změnila statut species z neoplatonské formy na aristotelskou. Předešlá část ukázala, že Blund odmítl v pojmu *intellectus formalis* avicennistické pojetí iluminace, která potřebuje externí poznání věci jen jako akcidentální přívažek k recepci oddělených forem. Stejné pojetí zastává Blundův žák Robert Grosseteste v jeho komentáři k *De anima*, jehož inspirace nebo dokonce i redakce vznikla během studia v Pařížské škole. Grosseteste říká, že poznáváme reálnou věc skrze species, které abstrahujeme od věcí (*apprehendit res per* species *abstractas a rebus*).[[91]](#footnote-91) Klíčové je pojetí dané nasvícením poznání zepředu (*a rebus*), které sleduje aristotelský výklad *De anima*. Grosseteste popírá porretánské pojetí univerzálních species daných ve věcech (*in rebus*) pomocí hypostázované existence škol *Nominales* (kap. 1.4). Blundova škola, k níž tehdy patřil i Grosseteste, nepotřebuje aktivovat lidský intelekt skrze akt avicennovské sebereflexe nasvícené zezadu od odděleného aktivního intelektu. Tím padl statut species jako jsoucen třetího druhu, protože aristotelská škola Blunda chápe species v pojetí intencionality dané abstrakcí, což se zásadně liší od Avicennovy denudace. Nasvícení poznání musí jít od aktuální věci vnímané smysly. Lidská smyslovost se liší od zvířat zapojením materiální smyslovosti do nemateriálního intelektu v rámci formální korespondence pasivně-aktivních schopností duše. Syntézu species dělá u zvířat *vis aestimativa* (Avicennův *wahm*), ale u člověka je to akt nižšího stupně intelektuálního poznání koordinovaného v rámci *similitudo* poznávajícího intelektu, který se připodobňuje reálné věci v aktu smyslové a intelektuální abstrakce. Blund přesně definuje jevy postupně dané v průběhu smyslového poznání. Poznávanou věc v realitě, receptivní schopnost materiálních smyslů vázaných na tělesné orgány, následnou formální schopnost intencionality v duši, a nakonec syntetizující schopnost představivosti, která vytváří výsledné smyslové *imago*. Na Západě vzniká nové pojetí intencionality dané mimo reálnou věc a mimo výsledný syntetizovaný obraz v duši, které je napojeno na mediatizující funkci smyslového diafanum a na akt vidění. Blund ví, že materiální první substance daná v realitě není totéž jako její nematerální poznání ve zvířecí sensibilní duši a v lidské inteligibilní duši. Tento aristotelik přesně rozlišuje podle druhé knihy *De anima* recepci vněmu danou smysly, mediaci skrze intencionalitu danou jako diafanum a výslednou syntézu smyslového poznatku v představivosti.

Podívejme se na společný aspekt smyslového vnímání zvířat a člověka vytvářející společný svět živých bytostí (OBJ I, kap. 2.4.4). Následující citát ukazuje správně pochopené poznání přesnou distinkcí jednotlivých prvků podle nasvícení smyslů zepředu od reálně existující věci.

„Intence je poznávaná věc přijatá do představivosti, ale ne jako by skrze mediaci smyslů přicházela do duše, protože pak by duše již nepotřebovala jinou schopnost k poznání intence. Proto také intence není otisk poznané věci ve smyslech nebo v představivosti (*nec est eius imago in sensu vel in imaginatione*). Ve smyslovém poznání vzniká (*fit in aestimatione*) smyslový obraz skrze určitou podobnost intence (*aliqua similitudine intentionis*) daný v poznávacím prostředí tvořeném jednak nástroji představivosti (*inter* *instrumentum aestimationis*) a jednak nositeli intence (*subiectum intentionis*). Totéž bylo řečeno výše o schopnosti vidění, že obraz viděné věci je v tom, co je dano aktem vidění (*imago rei visae sit in visu*) a podobnost daná obrazem není v průzračném prostředí (*non tamen in aere intermedio est consimilis imago*).“ [[92]](#footnote-92)

Intencionalita je výkonem duševní schopnosti dané v aktu imaginace (*intentio est res accepta ab aestimatione*), proto není součástí smyslů (*non cadens in sensum*). Proto je akt intence dané v duši oddělen od smyslové mediace vjemu v orgánech. Intenciobalita je nástrojem imaginace, proto s ná není totožná. Výsledný poznatek není totéž jako mediatizovaný intencionální předmět. Mediace skrze smysly aktualizuje potenciální duševní schopnost intencionality danou i u zvířat (*mediante sensu apprehendatur ab anima*). Duševní intence se zásadně liší od smyslového vněmu danému materiálně v tělesných orgánech. Intence je totiž mediací v duši jako nemateriální formě těla (*esse spirituale*; OBJ I, kap. 2.4.4). Proto je třeba v průběhu smyslového poznání od sebe oddělit 4 složky: 1) viděnou věc danou reálně; 2) její kauzální působení na smysly skrze fyzikální a smyslové diafanum (*translucens*, *perspicuum*) přenášející světlo do oka jako smyslového orgánu; 3) formální mediaci v duši danou intencionálně; 4) výsledný poznatek v představivosti jako viděný předmět. Aristotelská syntéza není neoplatonský a moderním obtisk věci v intelektu, ale syntéza intencionálního předmětu v aktu vidění (*imago rei visae sit in visu*). Vytvoření intencionální podobnosti věci představuje aktivní výkon poznání v jiném řádu, než fyzická recepce daná ve smyslovém orgánu. Teprve *imago* dostane statut *consimile* vzhledem k reálné věci skrze akt duše. Duše existující v entelechicky zaměřeném těle zvířete nebo člověka provádí zcela individuální aktivní recepci intencionálního předmětu (*imaginatio*). Blund připomíná, že mediace vidění skrze intencionalitu ještě nezakládá podobnost s reálnou věcí (*non tamen in aere intermedio est consimilis imago*). Akt intencionality (*intentio*) není výsledné smyslové *imago*. Duše přijímá poznanou smyslovou formu v aktu představivosti, kde vzniká intencionální předmět. Tato duševní potence musí být aktualizována jak od reálné formy dané v poznávané věci, tak od reálné formy duše dané v poznávajícím těle. Obě formy jsou aktuální, ale každá jinak. V samotné mediaci podobnost s reálnou věcí vzniknout nemůže, protože fyzikální a duševní diafanum je čistá potence. Ve druhém kroku po recepci přichází akt syntézy, která vytváří výsledný smyslový poznatek (*fit in aestimatione imago intentionis*). Subjektivní a objektivní genitiv je zásadně napojen na akt lidské nebo zvířecí intencionality. Výslednou syntézu různých přechodů od potence k aktualitě podává až aktuální poznatek. Intencionalita daná mediací zrušila pro species status jsoucna třetího druhu. Materiální orgán sám o sobě nemůže nic poznat, protože poznání je schopnost nemateriální duše jako entelechické formy jakéhokoliv živého těla. Nepoznáváme věc, jak je sama o sobě v hylemorfické aktuální simplicitě. Pasivně a pak aktivně vytváříme její adekvátní formu ve dvou stupních abstrakce: nejprve v představivosti a pak v mysli. Podobnost myšlení a věci vzniká díky intencionalitě postihující smyslovou a formální úroveň podobnosti mezi věcí a intelektem. Smysly dané v orgánu vnímání dnes částečně nahradí přístroj, protože obojí je materiální povahy. Ale nelze nahradit akt intencionality, který je výkonem jedinečné schopnosti duše, ať individuálně-zvířecí nebo osobně-lidské. Každý živočich provádí svou vlastní syntézu vnímaného obsahu, proto je animální poznání individuální akt v modu Aristotelovy intencionality dané jako „dychtění, žádost“ (ὄρεξις, ἐπιθυμία; *De anima* 413b23‒24). Význam toho intencionálního pojetí světa přesně vyložila CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Poznání na základní smyslové úrovni zakládá dvojí akt intencionality daný jako fyzikální recepce smyslových orgánů a jako duševní syntéza species *sensibilis*. Tento individuální proces dané ve zvířeti i v člověku způsobuje, že poznaná forma se zásadně liší od formy aktualizované v reálné věci. U člověka se liší proces intencionality a poznání od zvířete i genericky, protože animální materialita species *sensibilis* se liší od lidské nemateriální species *intelligibilis*. Blund dobře ví podle *De anima*, žeintencionalita patří zvířeti nebo člověku jako celku, protože aktivní syntéza celkového poznání nemá žádný smyslový orgán. Smysly jsou materiálně-receptivní, protože mají své sídlo ve tělesných orgánech. Ale aktivně poznáváme na způsob poznávajícího živého organismu jako entelechické první substance, tedy v modu podobnosti intence a reálné věci (*similitudine intentionis*). Tím se genericky liší intencionalita člověka a zvířete, protože nemají stejnou entelechickou formu života, tedy duši. Podobnost mezi věcí a poznáním je dána tím, že akt intencionality se liší od smyslové recepce, protože vytváří novou podobnost na úrovni animální nebo lidské duše. Intencionalita podle Blunda mediatizuje potenci poznávané formy a funguje jako diafanum mezi schopností duše a mezi jedinečným subjektem poznání (*inter instrumentum estimationis et subiectum intentionis*). Schopnost formalizace vjemů tvoří novou formu diafanum pro recepci poznávaných forem směrem od smyslů. Tuto první formu intencionality má i zvíře, protože poznává svět pasivně skrze smysly a synteticky skrze intencionalitu. Obě schopnosti jsou specifické, protože jsou výkonem entelechické duše dané v tomto živém těle. Intentionalita nejsou ani smyslové počitky, ani výsledný obraz daný skrze *vis aestimativa*. První je dáno díky smyslovému orgánu a to druhé je až výsledný produkt poznání. Smyslová species musí být nejprve mediatizovaná skrze zvířecí a lidskou intencionalitu. Ta je dána od aktu představivosti a to jejím duševním (animálním či lidským) zaměřením na smyslový vněm daný počitkem vzniklým v poznávacím orgánu těla. Toto zaměření představivosti na intencionální předmět představuje po smyslových orgánech první akt duševní recepce. Znovu je třeba mít na mysli vznik barvy na tělese ve trojí specificitě (aktualita paprsku, mediace, barevná plocha vitráže), kterou popsala předešlá analýza CMDA. Společný svět vnímání daný skrze diafanum poprvé zavedl Averroes (OBJ I, kap. 2.4.4). Než ovce uvidí „vlka“, musí intencionálně recipovat potřebné vjemy dané v oku či čichu přímo od existence reálného vlka. Jeho vlastní bytí je vzhledem k poznání ovce dáno v modu metafyzického dativu. Na tyto aktuální vjemy ovce zaměří svou potenciální duševní a intencionální pozornost. Animální duše funguje skrze akt obrácení pozornosti na smyslový vněm jako další diafanum a převede toto *intentum* na smyslovou představu (species *sensibilis*). Pak zvíře provede výslednou syntézu smyslového poznatku (*imago*) danou ve zcela individuální syntéze (*sensus communis*). Blund odmítl identifikovat species jako formu reálné věci s univerzálním významem v mysli, jako to měli a mají tehdejší avicennisté a po nich porretánští modernisté všeho druhu. Smysly provádějí pasivní recepci poznané formy dané v reálu, proto jsou pouhým instrumentem poznání. Svět poznává individuální duše zvířete nebo člověka a ne smysly. Tělesná duše je aktuální substrát, který nese schopnost intencionality (*subiectum intentionis*) a tvoří intencionální předmět na úrovni formální podobnosti (species *sensibilis*). Výkon intencionality jako schopnosti duše (*intentio*) produkuje smyslovou species jako aktualizované diafanum v duši (*intentum*). Toto intencionální species *sensibilis* pak představivost syntetizuje do výsledného smyslového poznatku (*ymago*). Hermeneutika z uvedených důvodů odmítá výklad Blundových termínů *ymago intentionis* a *subiectum intentionis* podle Avicennova schématu univočních species jako to mají objektivní medievalisté.[[93]](#footnote-93) Duše je podle Blunda primárně receptivní a je nepopsaným listem (*tabula rasa*) a reálný svět je mimo duši. Lidská duše má rozmanité schopnosti, které fungují jako nástroj poznání. Ale poznání je aktivováno zvnějšku skrze aktuální věci dané mimo nás. Proto intelekt nemůže primárně poznávat sám ze sebe a poznané inteligibilní species jsou aktualizovány od smyslů. Akt na úrovni intencionality předkládá poznatelnou formu pro aktivní syntézu v představivosti nebo v intelektu. Proto je duše jako aktuální forma těla jediným nositelem, čili subjektem intencionality v smyslu Aristotelova původního termínu (ὑποκείμενον*, subiectum*). Proto Blundova škola zásadně odmítla definici duše jako samostatné substance dané Avicennou a toletány, což ukáže následující kapitola. Reprezentace smyslového vjemu se děje skrze zcela autonomní výkon intencionální evaluace smyslových představ v imaginaci (*fit in estimatione ymago intentionis*). Podobnost mezi intencionálně vytvořenou species a mezi smysly poznávaným předmětem v realitě vzniká díky aktu singulárního porozumění (*aestimatio*) u zvířat, nebo díky aktu představivosti člověka (*ymaginatio*) dané na základě smyslové abstrakce. Intence skrze species a výsledná poznaná forma (*ymago*) je oddělena jak od samotné věci v reálu, tak i od individuální smyslové percepce dané v tělesných orgánech. Toto dvojí oddělení individuáního poznání zvířat i člověka od reálné věci skrze primární intenci a skrze výslednou syntézu neměl ani Avicenna ani škola *Nominales*. Blund zdůrazňuje analogii s procesem vidění, kterou jsme rozebírali na aristotelském statutu diafanum u Averroese (OBJ I, kap. 2.4.4). Tyto nuance dané formální mediací diafanum nebere moderna na vědomí, protože žije ve věku zatmění první substance. Realitu nahradil pilný západní subjekt, jehož trvalá imaginace daná *per prius* se objektivně zrcadlí (*speculatio*) v kontigentní věci dané *per posterius*. Avicennova species *sensibilis* a *intelligibilis* definovaná jako jsoucna třetího druhu dostala v Blundově škole nový statut, protože se stala intencionálním předmětem. Za syntézu této univerzálie existující pouze v duši odpovídá imaginativní nebo intelektuální intence formalizující smyslový počitek. Syntézu nové formy individuálně-intencionálně adaptované vzhledem k poznání externí věci zajišťuje nadřazená schopnost zvířecí a lidské duše (*imaginatio*, *intellectio*). Blund zakládá intencionalitu, která definuje skutečnou proporcionalitu věci a rozumu na způsob Aristotela a Averroese. Proto Blund a jeho škola bez námitek přijala Averroesovo pojetí pravdy jako *consimilitudo* podle *De anima* 430a20–25. Komentátor drží základní rozdíl mezi vnější věcí a mezi oddělenou poznanou formou v nemateriálním možném intelektu (*anima autem rationalis materialis est forme existentes in ea, non actu, sed potentia*; CMDA III.6; 417.104). Mysl provádějící abstrakci dostává intencionální formu směrem od zakoušené externí věci v rámci *similitudo*. Při striktním oddělení materiálního poznání a intencionální syntézy intendovaných species nemůže existovat žádný avicennovský mix s realitou danou skrze jsoucno třetího druhu. Na rozdíl od Avicenny není intencionální předmět ani ve věci, ani ve smyslech, ale je založen v individuálním výkonu poznávající duše. Intence přestala být navázána na smysly a stala autonomní vlastností individuální zvířecí duše (*vis aestimativa*), či výlučně lidskou schopností nemateriální a individuální duše (*intellectus possibilis*). Produkce poznané formy je nyní vázána na receptivně-syntetizující, a tudíž nemateriální *intellectus formalis* jako jednu ze schopností duše. Intelekt přijímá smyslové obsahy v nemateriálním prostředí duše jako formy animálního či lidského těla. Proto se poznání zaměřuje vlastní schopností formace (*intentio*) k poznanému obsahu (*intentum*). Výkon intencionality daný v duši je odlišný od materiální recepce dané smysly ve smyslovém orgánu. Smyslový vněm není intencionální předmět, a nemůže být, protože jeho syntézu provádí duše. Poznání je nemateriální schopnost dokonce i pro zvířata, protože duše je entelechická forma každého živého těla. Smyslový orgán tvoří pouze část těla jako oživeného celku. Intelekt člověka je na rozdíl od zvířat zcela nemateriální schopnost duše v rámci *anima intellectiva*. Proto mají zvířata svět daný jejich zvířecí intencionalitou, který ale má zcela jiný generický charakter než lidský svět daný nemateriálním poznáním duše. Tím se poprvé na Západě utvořilo schéma receptivně-aktivní syntézy intencionální species, v němž duše abstrahuje formu z poznané věci na základě příslušné duševní aktivity zvířete nebo člověka (*subiectum intentionis*).

Blund nepotřebuje žádnou metafyzickou berličku pro syntézu species v podobě nějakých jsoucen třetího druhu (*non exigatur vis alia ad intentionis apprehensionem;* ibid, p. 65.25). Akt intencionality je daný materiálně a smyslově-individuálně, protože *vis aestimativa* je dán jako první syntetický akt v řádu poznání i pro zvířata. Proto je třeba číst dílo *De anima* od druhé knihy ke třetí a ne opačně, jak to dělají modernisté tehdy a dnes. Zvíře i člověk v sobě vlastním modu modu *adaequatio* intenduje na první úrovni recepce čistě smyslový vjem daný ve smyslovém orgánu. Ten je aktivovaný aktuální první substancí existující v modu *simpliciter* a *per se.* Tato intendovaná forma je následně syntetizovaná skrze odpovídající duševní nástroj animální nebo lidské syntézy (*aestimatio, intellectus in potentia*). Další formu adekvace již má jen člověk. Aktuální výkon intencionality navázaný na schopnost syntézy formálního intelektu člověku daruje poznanou věc ve výkonu osobního porozumění (*intellectus formalis*). Podrobnější srovnání v procesem poznání v CMDA ukazuje zásadní shodu obou pojetí (OBJ I, kap. 2.4.3). Akt intencionality běží v CMDA v nemateriálním prostředí receptivně-aktivního intelektu (*ab intentionibus quas recipit intellectus*). Intencionální obsahy i na smyslové úrovni jsou dané na rozdíl od zvířat již inteligibilně, protože jsou recipované intelektem. Proto jsou univerzální, protože *intellectus possibilis* je svou podstatou nemateriální (*ille enim sunt universales, iste vero tantum sunt iste;* CMDA II.121; 317.35). Každý člen řetězu intencionality a abstrakce má jiný status daný mediací. Výsledný poznatek tvoří odlišné schopnosti jedné nemateriální lidské duše. Poznání na smyslové úrovni zvířat produkuje syntetická smyslová schopnost (*vis imaginativa*), kterou determinuje receptivní a formativní schopnost (*vis receptiva*, *retentiva*). Tím je dáno pro smyslové poznání člověka i zvířat formálně stejné schéma v modu *duplex*, jako pro poznání intelektu, který je už výsadou pouze lidského poznání. Traktát našel autentický aristotelský výklad centrální části *De anima* 430a21‒23, která spojuje pasivní a aktivní úkon poznání.

„V představivosti je dána dvojí schopnost těla (*duplex vis corporalis*): první potence přijímá podobnost od vnější věci (*receptiva*); druhá schopnost dává této tělesné recepci formu, v níž je udržována smyslová podobnost s vnější věcí (*retentiva*). A každá z těchto dvou schopností provádí svůj akt poznání, kterým slouží schopnosti imaginace. Díky tomuto rozlišení je dána imaginace jako schopnost intencionální recepce (*vim receptivam*), která se liší od imaginace jako schopnosti syntetické retence (*vim retentivam*).“ [[94]](#footnote-94)

První syntéza poznání na smyslové úrovni zachycuje dvojí podobu imaginace, která integruje dva výkony tělesně založené schopnosti (*in ymaginatione duplex vis corporalis*). Receptivní složka smyslů pasivně přijímá podobu věci (*receptiva similitudinis corporis extra*). Druhá část poznání aktivně provádí syntézu vjemů do společné smyslově dané formy (*formate similitudinis retentiva*). Celková syntéza vjemu je receptivně-aktivní, protože představivost má dvě složky (*utraque istarum virium subservit apprehensioni*). Akt retence podržuje již syntetizované smyslové formy vzniklé ve dvojím aktu abstrakce a obě složky dohromady zakládají první patro poznání daného smyslově. Aristotelik Blund zdůrazňuje, že paměť člověka není sama o sobě aktuální a sebereflexivní jako v augustinianismu, protože je primárně aktualizována od smyslů (*se meminisse autem meminit per ymaginationem*).[[95]](#footnote-95) Paměť je aktualizovaná v momentu, kdy si něco pamatuje a její výkon upamatování je dán skrze schopnost smyslové imaginace. Hermeneutika upozorňuje na shodu analýzy aktu vidění jak u Blunda, tak u Averroese, která má zásadní charakter pro etablování pravdy jako adekvace věci, smyslů a intelektu. Obě pojetí staví na formální podobnosti ozářeného předmětu a viděného objektu, kterou zprostředkovává různorodé diafanum (OBJ I, kap. 2.4.4). Tento postup poznání označujeme jako „nasvícení smyslu jsoucna zepředu“, protože aktualizace poznání vychází ze skutečných věcí a je zprostředkována tělesnými smysly. Podobnost vzniká díky syntéze obrazu ve výkonu vidění. Averroes odmítl neoplatonský model poznání založený na metafoře slunce a světla, který Avicenna aplikoval na intelekt-slunce. Poznaná věc aktivuje poznávací potence do aktuality skrze smysly. Individuální schopnost zvířete a člověka daná mimo smysly pak musí syntetizovat intencionální předmět. Poznaná forma v mysli má duševní charakter u zvířete i u člověka, proto není identická s formou externí věci. Fenomenologie vnímání není moderní a postmoderní spekulace. Sicilská škola vykládající spisy Komentátora proto společně s Aristotelem pozorovala svět přírody, chování zvířat a poznání člověka, aby přesně popsala různorodé procesy mediace umožňující adekvaci poznání a reality. Diafanum nese světlo, ale zviditelňuje individuální věci pro individuální zvířecí nebo lidský akt vidění. Proto v duši musí jiné diafanum zprostředkovat poznání této reálné formy. Tuto individuaci nasvícené a poznané věci nemůže dělat oddělený činný intelekt-slunce, protože takto aktivovaný intelekt by byl totožný v všech lidech. Renesance aristotelismu v Blundově škole připravila scholastiku pro recepci Averroesova výkladu *De anima* ve škole prvního averroismu.

Spor mezi Blundem a *Nominales* ukazuje na dějinnou změnu v pojetí pravdy. Předešlé školy aristoteliků typu Abelarda zkoumaly proti porretánům především statut predikace a signifikace daný v rámci tehdejšího *Organonu* (kap. 1.3). Hermeneutika ve sporu Anselma a Gilberta ukázala, že porretáni nepotřebovali skutečnou adekvaci intelektu a věci pomocí species *intelligibilis*, protože si vystačili s kvazi-substanční species danou kategoriálně-ontologicky (kap. 1.4). Nominalisté a avicennisté nemají skutečné *adaequatio* věci, smyslů a intelektu. Ve škole *Nominales* mělo species také efektivně-kauzální funkci první substance, nikoliv čistě formální funkci univerzálního konceptu. Věčná esence jsoucen třetího druhu univočně spojuje poznanou formu danou v reálné věci s věčnou formou danou do osvícené mysli. Impozice významu jde od věčné formy dané v kosmickém intelektu a v boží mysli. A výsledná supozice univerzálního poznatku do sebe zahrnuje i existenci reálné věci dané ve formě jsoucna třetího druhu (*individuum*). Abélard a klasické školy *logica Vetus* přesně rozlišily supoziční vztah v mysli a impozici významu od hyparchické první substance, zatímco porretánské školy logických současníků obojí smísily nekriticky dohromady v nové formě *logica Modernorum*. Kritický aristotelik Blund pochopil, že nasvícení intelektu musí jít od reálné věci díky specifickému průběhu poznání. Abélard proti porretánským modernistům trval především na metafyzicky správné impozici a logické supozici. Predikace významu v *De interpretatione* dostala v Blundově škole zdůvodnění skrze rozbor *De anima*, což byl zásadní požadavek Aristotela (kap. 1.1). Aktualita jde od hylemorfické formy v reálu, jejíž podobnost vzniká jako poznaná forma ve formálním intelektu. V tomto aktu intelektu daném jako darovaný intelekt (*intellectus adeptus*) dostane donace podobnosti od věci definitivní poznanou formu (*ad similitudinem et proportionem forme*; ibid, p. 93.11). Schéma staví na nasvícení smyslu jsoucna zepředu a pojetí *intellectus adeptus* nemá nic společného s Avicennovými formami sebereflexe, které pak převzal postmoderní Descartes. Nové pojetí formálního intelektu mělo zásadní vliv na metafyzickou podobu pravdy dané jako adekvace intelektu a věci. Blund rozšířil Abelardovo pojetí pravdivě predikace tím, že proces donace čili nasvícení smyslu jsoucna rozšířil o nové schéma poznání podle aristotelského výkladu *De anima*. Poznání postupuje od aktuální věci k potenciálnímu intelektu. Pak platí, že forma reálné věci není totéž, jako její formální aspekt v mysli. Porovnání obou forem vytváří epochálně nové pojetí adekvace. Podobnost věci a intelektu zaručuje fakt, že na úrovni *sensus communis* běží intencionální proces recepce a formace vztažený nikoliv k obecnině, ale k hylemorfické jednotlivině. Blund na rozdíl od avicennistů sleduje základní linii výkladu *De anima*, v níž je schopnost poznání (smyslového i intelektuálního) primárně rozdělena na pasivně-receptivní a aktivně-syntetizující složku. Toto dvojí pojetí duševních schopností na úrovni smyslového a intelektuálního poznání vytváří jednotu osoby. Gradualita poznání podle Aristotela bere aktualitu od reálné věci až k intelektu, což měli avicennisté přesně opačně. Podle Komentátora začal Avicenna metafyziku od poznávajícího subjektu a ne od první substance (*quasi a se*; OBJ I, kap. 2.5). Ilumináti proto v modu epochálního *Irrtum* Avicenny čtou aristotelskou *De anima* zcela moderně, tedy od třetí knihy ke druhé. Dnešní nihilistická postmoderna dokonce otočila četbu ještě jednou. Začala od druhé knihy a ke třetí se už nikdy nedostala. Od objektivně pojaté zvířecí psychiky v čistě materiálním modu univocity se determinuje svět lidského poznání, který je tak či onak jen evoluční zvířecí nadstavba. Blund není modernistou, protože hledá původní aristotelský smysl *De anima*. Zásadní rozdíl proti neoplatonskému pojetí abstrakce jako *denudatio* spočívá v aktualizaci imaginace a intelektu směrem od aktuální věci. Blund zdůrazňuje na rozdíl od Avicenny, že *intellectus materialis* je prázdný na způsob Aristotelova nepopsaného listu (*tabula rasa*). Stejně je prázdný i smyslový orgán, který přijímá vněm. Materialita intelektu jako čistá potence a receptivita je nezbytná pro mediaci poznání od smyslů k intelektu. Další citát ukazuje první *Lichtung*, v němž se děje epochální odhalování nově daného smyslu jsoucna. Blundem tematizovaný možný intelekt (*intellectus in potentia*) představuje základní pole zjevování smyslu jsoucna v jeho dějinné pravdě a nepravdě.

„Materiální intelekt je duše jako taková, která je zbavena všech přijatých dispozic a 'materiální' se tomuto intelektu říká proto, že duše má sama v sobě schopnost přijímání podobného na způsob první látky (*ad simulacrum aptitudinis materie prime*), v níž také není žádná forma (*in seipsa non est aliqua forma*). Podobně říkáme materiálnímu intelektu také 'intelekt v možnosti' (*intellectus in potentia*), protože bytí materie je dáno pouze v potenci, čímž je nedokonalé, a musí být završeno přijetím formy.“ [[96]](#footnote-96)

Duše je na počátku poznání zcela prázdná, protože její poznávací schopnosti jsou pouze potenciální (*intellectus materialis est ipsa anima nuda*). Díky absolutní potencialitě potřebuje materiální intelekt přijmout formu od aktuálně poznávané věci. Blund pro vytvoření schématu poznání používá analogii (*similiter dicitur*) mezi materií a formou. Zásadní věta citace definuje receptivní složku intelektu v modu *similiter* vůči receptivitě dané v podobě primární materie. Intelektuální poznání je nemateriální, proto tvoří v modu receptivity, která je podobná konceptu *materia prima*. Potenciální intelekt není *materia prima*, protože se jí pouze podobá svou univerzální receptivitou (*ad simulacrum aptitudinis materie prime*). Toto adekvační pojetí přesně odpovídá argumentaci spisu CMDA, který však Blund s velkou pravděpodobností ještě neznal při psaní svého komentáře. Zásadní teze postavená proti porretánské moderně tvrdí, že duše není schopna vyprodukovat žádnou formu pouze ze sebe, kvůli své receptivitě (*ex qua in seipsa non est aliqua forma*). Klíčový rozdíl spočívá v oddělení materiálního intelektu orientovaného k přijetí materiálních smyslových forem od nemateriální potenciality vyššího intelektu (*similiter dicitur esse intellectus in potentia*). Slovo *similiter* má fundamentální význam, protože nastoluje stejné schéma poznání jako Averroesovo pojetí *intellectus possibilis* (OBJ I, kap. 2.4.2). Materiální intelekt je podle Blunda receptivní složka intelektu tvořícího ipseitu nemateriální duše (*intellectus materialis est ipsa anima*). Pasivní složka přijímá inteligibilní formy na způsob potence (*esse materie est esse in potentia*), aby plně receptivní duše mohla být libovolným obsahem poznání podle aristotelské definice lidské duše (*anima quodammodo est omnia, De anima* 431b20‒21). Receptivita intelektuálního poznání jde na druhé úrovni již k čistě formální abstrakci, kterou aktivně provádí činná složka duše. Blund spojil v modu *proportio* a *similitudo* paralelní sérii dvou procesů vzniku poznané formy, a to jak na smyslové, tak i na intelektuální úrovni. Oba procesy poznání jsou pasivně-aktivní a oba patří pod dvojí řídící schopnost duše (*imaginatio*, *intellectio*). Pasivně-aktivní virtus duše je aktivována díky recepci poznaných smyslových představ skrze *intellectus materialis*, který v modu podobnosti (*similiter*) recipuje smysly poznanou věc, která je již aktivně zformovaná v imaginaci. Translaci formy poznané smysly do nemateriální formy poznané intelektem zajišťuje *intellectus in potentia*, který tvoří intencionání schopnost lidské duše a jí vlastní diafanum. Proces abstrakce a výsledné syntézy *intellectus formalis* je determinovaný nasvícením od první substance, a to díky dvojí formě recepce formy skrze dvojí schopnost oduševnělého těla (*duplex vis corporalis*). Citát definuje materiální a formální intelekt v duši skrze podobnost s formou danou v aktuální hyleformické složenině (*ad similitudinem et proportionem forme*). Blund nedělí schopnosti duše jako avicennisté na materiální a nemateriální formy v modu graduální superpozice podle *Liber de causis*. Tento aristotelik odmítl moderní dualismus a definuje podle *De anima* pouze pasivně-receptivní a aktivně-formující schopnosti lidské duše (*ipsa anima*) poznávající skrze smysly. Proto má v jeho schématu poznání centrální místo *intellectus formalis*, a ne avicennovský *intellectus adeptus*. Podobnost věci a rozumu je zajištěna harmonií různých složek jednoduché a nemateriální duše díky receptivně-syntetickému procesu poznání na úrovni smyslové a rozumové. Výsledný poznatek představuje syntézu dvou složek jednoho a téhož intelektu. Interpretace Alfarabiova spisu *De intellectu et intellecto* sleduje Averroesův výklad *avant la lettre*. Blund obnovil původní schéma poznání pasivní a aktivní schopnosti intelektu (*De anima* 430a14–15), které komentoval Averroes ve falsafě (OBJ I, kap. 2.4.3). Na latinském Západě nikdo před Blundem takto těsně nenavázal materiální intelekt na aktivní nemateriální složku duše. Schémata modernistů byla poplatná Avicennově dualismu mezi materiálním a nemateriálním poznáním.

Tím je vysvětleno, proč Blundovi žáci zakládající Pařížskou univerzitu odmítli avicennovskou exegezi Toledské školy po uvedení Averroesova korpusu po roce 1220. Důvod byl nejen filosofický, ale i teologický, protože modernisté zničili křesťanské pojetí osoby a svobodné vůle. Proto byl hlavní pařížský představitel této školy William z Auvergne jmenován pařížským biskupem a rektorem nově vzniklé univerzity. A jeho kolega, Robert Grossesteste, odjel do Oxfordu zakládat zdejší univerzitu v podobném aristotelském duchu, což bohužel dopadlo zcela odlišně. K brilantní definici možného intelektu dodá CMDA komentovaný prvními averroisty od 1230 jen poslední důležitý fakt. Blundem citovaný *intellectus in potentia* je podle Averroese nemateriální povahy a jednota poznání musí být z tohoto zásadního důvodu provedena v modu *tertium* *genus* pro individuální průběh poznání a v modu *quartum genus* pro celkový popis intelektu v rámci univerzálníspecies. Blundova definice materiálního a potenciálního intelektu zásadně odpovídá novátorskému pojetí *intellectus possibilis* v CMDA. Blund používá Al-Fárábího termín *intellectus in potencia* a chápe jej v podobném významu jako Al-Fárábí a Averroes. Tím je zodpovězena otázka, proč první vlna vykladačů CMDA neměla žádný problém s rozšířením Blundova materiálního intelektu na Averroesův *intellectus possibilis* a Blundova formálního intelektu na Averroesův *intellectus speculativus*. Blundův traktát podal aristotelský výklad *De anima* 430a21‒23 popisující spojení pasivní a aktivní složky poznání a změnil proces abstrakce od avicennistického *denudatio* k aristotelské formě abstrakce. Stejný interpretační výkon mistrovsky provedl Averroes pro falsafu, čímž určil ve předešlé generaci po roce 1170 další možnost dějinného směřování Západu po Avicennovi. Blund jako první latinský aristotelik na začátku 13. století plně pochopil, v čem tkví smysl pravdy jako adekvace podle *De anima*. Pečlivá četba spisu *De anima* přivedla Blunda k následující tezi. Pasivní složka smyslů nebo intelektu musí být formována na základě zvířecí či lidské intencionality dané buď ve *vis aestimativa*, nebo v lidské představivosti a v intelektu. Tyto schopnosti má duše jako *tabula rasa* a jsou aktualizované v syntetickém procesu abstrakce. Poznání běží na základě pasivní smyslové recepce aktuální věci existující v realitě. Univerzální species nemůže existovat v reálné věci, protože nemá jak. Hylemorfická forma je daná *simpliciter* v aktu bytí první substance a univerzální významy se syntetizují až v aktu abstrakce. Díky intencionalitě není intencionální speciesidentické s první substancí, ale formálně se jí podobá v modu *similitudo*. Podobnost mezi realitou a poznáním je dána tím, že první substance působí aktuálně, kauzálně a efektivně. Na základě toto kauzality vzniká recepce věci ve smyslovém orgánu a následně poznání dané formálně v duši zvířete či člověka. Nic takového jako jsoucno třetího druhu neexistuje, protože díky takto vyložené adekvaci dané ve formální syntéze poznání platí věta o vyloučeném třetím. Co je potenciální a univerzální species v duši, to nemůže být aktuální forma v hylemorfické první substanci. Druhý averroismus měl mytopoetické pojetí species–esence dané viděním světa popsaným v minulé matrici (*discrete videamus*, kap. 1.4). Blundův výklad se odlišil od Avicennova pojetí abstrakce. Abstrahovaná species je intendována výkonem duše a pak syntetizována v představivosti nebo v intelektu. Metafyzický dativ určuje poznání od reálné věci, jejíž vlastnosti se abstrahují v procesu smyslové abstrakce. Vyšší intencionalita člověka determinovaná smyslovou představivostí a nemateriálním intelektem vytváří novou poznanou formu která je ale pořád pouze potencí. Poznání vzniká v procesu pravdy jako *similitudo* a je dáno skrze intenci smyslů (species *sensibilis*) nebo mysli (species *intelligibilis*), a to v procesu odezírání vlastností daných na hylemofické první substanci. Obě poznané formy (species *sensibilis*, *intelligibilis*) jsou dány jako signifikace druhé substance vytvářející specifické a univerzální *similitudo* první substance reálně existující mimo pole poznání. Díky specifické formě smyslově a inteligibilně založeného poznání musíme formy z věcí abstrahovat v modu intencionální recepce a aktivní syntézy.[[97]](#footnote-97) Forma je intencí zpřítomněna v potenciálním intelektu na základě podobného intencionálního vztahu a procesu abstrakce daných na smyslové úrovni (*nec apprehenditur sensu nisi secundum quod forma est ei presens*). Člověk není schopen přímo recipovat formu první substance existující aktuálně (*de impotentia forme secundum quod separari non potest a subiecto*), proto ji musí intendovat skrze vlastní poznání. Díky definice duše jako *tabula rasa* tvoří schopnost abstrakce intencionální předmět smyslů i intelektu (*sensus est ... in se abstractivus sicut intellectus*). Věc původně existuje sama pro sebe v individuální formě a je nám sekundárně a akcidentálně darována v univerzální formě skrze akt poznání. A na další úrovni poznání vytváří syntetický intelekt v modu vědecké predikace logický a metafyzický soud konstatující pravdu a nepravdu. Poznanou formu nenazíráme přímo ve věcech, jak to tvrdí moderní ilumináti. Nedělitelnost a simplicita obou forem je jen zdánlivě univoční, protože vztah reality a poznání je založen na pouhé podobnosti díky receptivitě duše. Proces intencionality se liší u aristoteliků a modernistů podle nasvícení zepředu nebo zezadu a tím se liší i výsledný produkt těchto aktů.

Vědecké poznání obou škol nemůže mít stejné pojetí pravdy. Blund dobře ví, že hylemorfickou formu nelze pojat univočně v mysli. Proto se stal prvním myslitelem západní scholastiky, který vyložil spis *De anima* konsekventně vzhledem k „věcem samým“, tedy vzhledem k reálné první substanci poznávané intencionálně skrze formu metafyzického dativu, který univerzálně a potenciálně zpřítomňuje v duši minulostní ráz reálné a jedinečné první substance. Současná exegeze z Blunda naopak dělá avicennistu, zejména kvůli celkové struktuře Blundova traktátu a použité terminologii, která je formálně poplatná Avicennovu výkladu *De anima* (Hasse 2000, 18‒23). Hermeneutika považuje Blunda za představitele prvního averroismu *avant la lettre*. Jeho komentář k *De anima* chápe species skrze akt intencionality, tedy jako receptivně-syntetický výkon smyslů a intelektu zaměřených k poznání reálné věci dané mimo zvířecí nebo lidskou duši. Abstrakce existuje podle Blunda již na smyslové úrovni (*sensus est abstractivus*).[[98]](#footnote-98) Abstrakce není totožná s činností smyslů daných v materiálních orgánech. Díky intencionalitě je abstrakce dána skrze aktivní syntézu poznaného obsahu v lidské a zvířecí duši a tím je oddělena od materiální recepce vněmu v tělesném orgánu. V aktu primární intencionality (*intentio prima*) vznikne species jako individuální imago představivosti. Proto ani na smyslové úrovni nemůže dojít k žádné mesalianci s první substancí. Materiálně daná forma je v externí věci nebo tato forma autonomně existuje v oddělených kosmických inteligencích. V mysli vzniká pouze její podobnost. Nové pojetí species převedlo kosmický *intellectus agens* na individuální složku duše aktivovanou skrze *intellectus formalis*. Účinná kauzalita je vázána na smyslový orgán v těle, formální kauzalita na nemateriální duševní intencionalitu zvířete nebo člověka. Intencionalita zajišťuje rercepci aktuality dané donací aktuality skrze metafyzický dativ daný minulou přítomností první substance jsoucna mimo duši. Recepce této aktuality v různé podobě diafanum spouští syntézu smyslového nebo inteligibilního species. Tím se zásadně odlišila materiální a formální kauzalita procesu poznání, kterou moderna úplně zanedbala a nekriticky obě složky spojila do jedné objektivní formy. Zavedením diafanum a formální kauzality vzniklo rozlišení mezi individuálně-aktuální formou první substance a mezi syntetizovanou formou–species v duši danou buď jako smyslově-singulární species *sensibilis* nebo intelektuálně-univerzální species *intelligibilis*. Dvojí forma abstrakce formuje nové species, které následující scholastikové ovlivnění Al‑Fárábím a Blundem označí jako *intentio prima* a *secunda* (OBJ I, kap. 2.1.2). Blund neaktivuje sebereflexi jako samostatný výkon činného intelektu, protože myšlení se děje v aristotelském rámci intelektu jako primárně receptivní nemateriální schopnosti duše jako *tabula rasa*. Nový aristotelismus oddělil intencionální species v mysli od substanční formy species hájené sofistickými *Nominales*.[[99]](#footnote-99) Dvojí způsob bytí species jako univerzálie dané pouze v mysli nebo jako jsoucna třetího druhu zakládá fundamentální rozdíl mezi prvním a druhým averroismem. Blundův výklad *De anima* v zásadních bodech popírá Avicennovo schéma poznání, jež generuje různé formy jsoucna třetího druhu. Dvojí manifestace species rozlišuje mezi pojetím pravdy jako aristotelské *adaequatio* nebo Anselmovo *rectitudo* či Avicennovo *certitudo*. Rozdíl mezi první a druhou intencí připravil Západ na přijetí Averroesova schématu intencionality založené na novém pojetí *intellectus possibilis*. Duše není konsubstanciální s univerzem jsoucen třetího druhu, jak to předpokládal Avicenna, a po něm všichni moderní a postmoderní ilumináti. Formální intelekt existuje díky první a druhé formě intencionality vztažené k lidské představivosti a myšlení (*imaginatio*, *intellectio*) dané nemateriálně skrze činnost duše jako formy, která u člověka produkuje univerzální poznání. Tím se lidské poznání oddělilo jak od zvířecího instinktivního úsudku (Avicenovo *wahm,* scholastická *vis aestimativa*), tak od formy dané v reálné první substanci. Zvířecí forma species zůstává individuální a vázaná na imprintingem vytvořenou pevnou formu danou jako *sensus communis*. Proto je společný svět zvířat vytvořen již v prvních dnech života jedince a zůstává stabilní v celém dalším životě. Lidská forma společného světa je naopak univerzální, dějinně proměnlivá a je vázaná na dlouhý proces výchovy, kulturního, spirituálního a intelektuálního zrání osoby.

### 2.1.3 Spor Sicilské a Toledské školy

Traktát CMDA komentovala generace aristotelských myslitelů po roce 1230 dvojím a zcela odlišným způsobem podle Toledské a podle Sicilské školy. První averroismus vyložil CMDA podle Blundova výkladu *De anima* v rámci *logica Vetus* podle Abelardovy školy. Druhý averroismus vyložil CMDA podle Avicennovy metafyziky a podle augustinánsko-avicennistického výkladu *De anima*. Tento výklad se globálně prosadil, i když jej Averroes odmítl jako zásadně mylný a s ním odmítl i celou Avicennovu metafyziku. Mystika člověka jako nedokonalého anděla determinového světem kosmických inteligencí se zásadně lišila od reálného zkoumání člověka v rámci biologie a „meta-fyziky“. Nihilistický vývoj 20. století a současné epochy antropocénu paradoxně ukazuje v modu epochálního *Irrtum* a božské tragikomedie řízené Fúriemi, jak se objektivně padlý anděl Avicenny stal nihilistickým zvířetem. Humanista Averroes a Alfarabius odmítli vzhledem k člověku jedno i druhé určení. Blundův aristotelismus byl postavený nejen na brilantní exegezi latinského překladu *De anima*, ale rovněž na pečlivé četbě Boethiových komentářů. První autentický aristotelik ve věku začínající vrcholné scholastiky bránil hyparchickou funkci první substance podle Porfyriova spisu *Isagoge* komentované Abelardem. Ve sporu Abelarda a Gilberta de La Porrée stál Blund na straně Abelarda, protože má stejné pojetí *impositio* od hyparchické první substance. Hermeneutika zdůrazňuje Blundovu kongeniální návaznost na tradici arabské filosofie aristotelského ražení. Jeho škola poprvé v dějinách latinského Západu překonala Avicennův demiurgický náhled do singulárně-univerzální esence (*hoc esse tantum*, OBJ I, kap. 2.3.2). Tento přímý náhled čistých esencí na způsob osvíceného vidění zavedl do scholastiky fatální produkci jsoucen třetího druhu. Poznání skrze denudaci definuje moderní intencionalitu konsubstanciálně navázanou na species univočně predikované s existencí reálné věci (Avicennova *equinitas tantum*, Rufusovo *scibile*, Husserlovo *noema*). Univocitu obou species zajišťuje u latinských modernistů akt poznání substančně odděleného *intellectus agens* nebo karteziánského *cogito*. Proces abstrakce jako Avicennova *denudatio* či Husserlovy *Wesensschau* zakládá schopnost recepce externí věci jen jako vedlejší efekt již daného sebepoznání duše a její vlastní aktuality (kap. 3.3.2). V době Blunda byl tento hypostázovaný intelekt osvícen od kosmického *intellectus agens*. Oddělený intelekt působil na duši skrze sebereflexi augustiniánsky pojaté paměti (*memoria*, *reminiscentia*) nebo skrze přímé nazírání trvalé formy manifestované v darovaném intelektu (*intellectus adeptus*). Blund toto schéma poznání zrušil. Termín species má zásadně odlišný význam v prvním a ve druhém averroismu. Objektivní porozumění filosofickým textům nevidí zásadní odlišnost obou pojetí species, která začíná u Blunda jako prvního kritického avicennisty na latinském Západě. Kvůli rozdílnému pojetí pravdy, abstrakce a metafyziky neexistuje univocita species pro první a druhý averroismus. Současní vykladači scholastiky ovlivnění objektivním viděním světa zkoumají „co“ je species, ale nevidí hermeneutické „jak“ (*Wie*) probíhá konstituce a zjevování species.[[100]](#footnote-100) Archaická hermeneutika stojí metodologicky mimo objektivitu, proto nemůže chápat species *sensibilis* a *intelligibilis* v modu univoční identity dané skrze vidění světa v modu epochálního *Irrtum* moderny. Odlišné pojetí intencionality od sebe oddělilo avicennovského objektivistu Husserla a reformovaného aristotelika Heideggera v letech 1919‒21. Postmoderní Husserl šel k „věcem samým“ ve formě karteziánského jsoucna třetího druhu podle Toledské školy. Aristotelsky formovaný Heidegger zkoumal výkon života v jeho primární formě generující první formu intencionality *Dasein*, kde nutně leží i původní význam bytí jsoucna. Na začátku Heideggerovy cesty k filosofii v modu Sicilské školy stála hermeneutika fakticity vyložená podle teologické podoby reálné křesťanské existence zkoumané v Pavlových listech. Proto Heidegger odmítl hypostázované definice tehdejší Toledské školy dané kantovskými či hegeliánskými formami *Lebensphilosophie*, které pro něj představovaly nová jsoucna třetího druhu. Autentické aristotelské pojetí poznání a intencionality představuje zásadní rozdíl proti *Modernorum* a zásadně změní i filosofické určení člověka a vědy. Avicennův *intellectus agens* přestal být dominantní složkou řídící celý proces poznání zezadu od světa autonomních forem. V Blundově škole se stala dárcem poznaných forem samotná duše aktualizovaná hyleformickou aktuální věcí danou v realitě. Její intence jde primárně k tělu (*anima habet convertere se ad corpus*), a ne k oddělenému aktivnímu intelektu jako dárci forem.[[101]](#footnote-101) Duše aktivně abstrahuje poznané formy směrem od obrazu věcí uložených v paměti (*ad similitudinem ymagimum inventarum in memoria*). Tyto formy jsou intendovány a syntetizovány skrze individuální formální intelekt (*et imprimitur in anima intellectus formalis*). Formální intelekt bere svou původní aktualitu od dárce forem (*mediante primo datore formarum*). Působení Avicennova dárce forem v procesu poznání bylo redukováno na pouze nepřímý vliv. Vedoucí roli první příčiny a odděleného aktivního intelektu dostává u Blunda až bůh jako *Dator formarum*, který je ovšem ve svém bytí zcela oddělený od lidské duše. Intelekt jako forma musí pocházet přímo od boha jako první formy, což bylo i stanovisko Grossetesteho jako eminentního představitele Blundovy školy (kap. 3.2). To odpovídá aristotelskému scénáři poznání determinovanému aktualitou poznávané věci, a nikoliv aktualitou oddělené formy a její eficientní kauzality. Na začátku 13. století došlo k prvnímu osvobození osoby, duše a intelektu od diakosmu Jamblicha a Avicenny. Dvojí rozdělení *intellectus agens* na interní složku duše a na externího činitele kosmického charakteru bránil pařížský arcibiskup Guilielmus Alvernus, který je nejznámějším a nejdůležitějším žákem Blundovy školy (kap. 2.3). Samostatná role pro *intellectus adeptus* odpadá, protože nasvícení intelektu jde zepředu od reálné věci poznávané smysly. Výsledné pojetí pravdy jako adekvace věci a intelektu vypadá podle Blundova traktátu následovně.

„Podobným způsobem lze ukázat, že všechny poznávací schopnosti duše jsou a táž schopnost daná v aktu první substance (*una et eadem vis in essentia*). To rádi přijímáme s tím, že poznávací složky lidské duše nejsou odlišné substančně, ale pouze akcidentálně (*non sunt diverse in essentia, immo in accidente tantum*). Není mezi nimi jiná odlišnost než ta, která je dána způsobem jejich poznání (*in modo apprehendendi*). Smysly totiž poznávají přítomnou věc; představivost poznává nepřítomnou věc, která byla předtím poznaná smysly; intelekt pak abstrahuje věc od jejích akcidentů, jak bylo řečeno podle výše řečených argumentů.“ [[102]](#footnote-102)

Smysly vnímají věc v její přítomné danosti (*rem presentem*), představivost daná intencionálně drží věc v její nepřítomnosti (*rem absentem*). Intelekt v následném procesu abstrakce vytváří univerzální koncept, a to skrze abstrahované poznání akcidentálních vlastností jednoduché první substance nedělitelně dané v realitě (*abstrahit rem ab accidentibus*). Tím vzniklo nové nasvícení aktivního intelektu aktualizovaného směrem od smyslově poznané věci a lokalizovaného v individuální duši. Zavedení metafyzického dativu podle Aristotela jasně odděluje metafyzicky odlišné mody bytí jsoucna, což později explicitně tematizuje škola Modistů vzniklá v následující generaci Blundových žáků. Donace aktuálního jsoucna daná v duši předáním smyslové a inteligibilní formy skrze diafanum vytváří jednotu všech poznávacích složek v jedné nemateriální duši dané v jejím subsistentním tělesně založeném výkonu. Substanční jednota osoby vylučuje moderní a postmoderní scénář plurality substancí v člověku. Aristotelik Blund jasně definuje rozdíl mezi filosofickým a teologickým pojetím duše.[[103]](#footnote-103) Teolog se má starat o duši z hlediska zásluh a trestů chápaných v perspektivě spásy nebo zatracení. Typické otázky spisu *De anima*, totiž čím je duše, jak o ní máme vypovídat z hlediska jejích složek a jak je vázaná na tělo patří do oblasti filosofie a ne teologie. Blundův stoupenec, pařížský arcibiskup Alvernus a kancléř zdejší *alma mater*, tuto formu autentického aristotelismu po dvě desetiletí reprezentoval a bránil proti latinským sofistům (kap. 2.3.1). O krátké etapě jeho následovníka (Gauthier II de Château-Thierry, kancléř univerzity v letech 1246‒49, arcibiskup 1249) toho víme příliš málo. Zásadní spor mezi školou prvního a druhého averroismu se rozbíhá po roce 1250. Respekt k autonomní cestě filosofů za pravdou je charakteristický pro vznikající první averroismus. S přibývajícím vlivem univoční moderny ale kritické myšlení postupně mizelo po roce 1250. Moderní Latiníci vytvářeli vědění skrze moderní simulákra pod vedením dogmaticky vzdělaných Fúrií již jedno století. Po odsouzení Abelarda dosáhli modernisté odsouzení aristoteliků ve jménu jedné objektivní pravdy v roce 1277, ale nyní se píše začátek 13. století.

Blund zakládá nové pole zjevování jsoucna pro vrcholnou scholastiku, která předchází recepci Averroesovy metafyziky. Srovnání animální a lidské intencionality mělo zásadní význam pro pozitivní recepci Averroesových spisů v paradigmatu Sicilské školy založené Friedrichem II.. Komentátoři inspirovaní Aristotelovými přírodovědnými spisy pochopili skutečný smysl Averroesovy metafyziky substance *qua* substance, protože ji vnímali nasvícením zepředu od reálně existující a vnímané první substance. A poznání vnímali fenomenologicky podle chování reálných zvířat, jako byl například lovící sokol. To byl zásadní rozdíl od avicennistické Toledské školy, která vykládala Averroesův korpus v duchu mystického neoplatonismu. Fenomenologický směr daný reálným zkoumáním poznání zvířat a lidí odlišil autentický výklad CMDA od avicennistů Toledské školy, které reprezentovali zejména překladatelé Avendauth a Gundissalinus a po nich neoplatonská škola Filipa Kancléře. Tento spor o výklad skutečné a jednotu *intentum* Aristotelovy metafyziky podle Avicenny nebo Averroese zavedl do skryté gigantomachie logických škol nové hledisko. Zastánci *logica Modernorum*, které Alvernus nazval *sequaces Aristotelis* expandovali svá sofismata do avicennovské metafyziky a vytvořili systém nového neoplatonismu. Blundova škola v Paříži uchovala a rozšířila intelektuální prostředí reformovaného aristotelismu v duchu logických škol v modu *logica Vetus* inspirovaných Boethiem a Abelardem (*Tractatus Anagnini*, *Logica „Cum sit nostra“*). Tento spor běžel na konci 12. století a v Paříži ukončil činnost škol *Nominales* a škol *logica Modernorum*, které se transformovaly do modernistické podoby. Na akademické půdě metafyzických a logických realistů Blundovy školy probíhala první integrální recepce CMDA podle Sicilské školy přinesené roku 1230 Michaelem Scotem. Její vliv podpořily latinské překlady aristotelského Korpusu zaslané Friedrichem II. na univerzitu v Bologni a jeho synem Manfredem na Pařížskou univerzitu. První averroismus vznikl v prostředí integrujícím poznatky Sicilské školy a Blundovy akademie, která zakládala Pařížskou univerzitu. Blund a jeho škola vedená pozdějším biskupem Alvernem zásadně ocenili příchod Averroesova korpusu Paříže v podání Scotovy Sicilské školy, která kolem 1230 ve všech základních bodech potvrdila jejich aristotelský výklad *De anima* daný již před příchodem Komentátora na latinský Západ. Blundem inspirovaná škola prvního averroismu vytvořila první komentáře Averroese na latinském Západě, které vyloží další kapitola. Zástupci Blundovy školy stáli v čele transformace Pařížské školy na Pařížskou univerzitu, jejíž nezastupitelnou hodnotu pro obranu křesťanského obrazu světa, boha a člověka uznal papež uznáním univerzitních práv nyní garantovaných mimo pravomoc zdejšího biskupa. Blundův novátorský výklad Aristotela jasně viděli a ocenili jeho současníci. Henry z Avranches (Henricus Abrincensis, asi †1260) podal ve svém *laudatio* důležité svědectví o významu Blunda pro etablování školy prvního averroismu.[[104]](#footnote-104) Pařížský magistr je chválen ve stylu Averroesovy kritiky modernistů v CMDA (*moderni* *dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, kap. 2.5) proti tehdejším modernistickým vykladačům za to, že studoval do hloubky originální Aristotelovy spisy (*primus Aristotilis satagens perquirere libros*). Následně prý Blund provedl recepci a intepretaci filosofických spisů falsafy, které v té době přišly na Západ (*recenter eos Arabes misere Latinis*). Adverbium *recenter* může znamenat v předložené interpretaci první recepci Averroesovy filosofie podanou *ad mentem Averrois* mimo Toletánské paradigma a to ještě před rokem 1230, kdy Blundova škola přijala paradigma Sicilské školy během Scotova pobytu na zdejší univerzitě. Tuto první kritickou recepci Komentátora vyloženého proti Toletánům podává následující výklad díla *De anima et de potenciis eius* (asi 1225). Nový výklad Averroese časově předchází příchod Sicilské školy (1230) a předkládá první kritiku Toledské školy existující na půdě Pařížské univerzity někdy od roku 1220. Blundova škola předjímala výklad Averroese podle Sicilské školy, protože měla stejný výklad *De anima*, *Kategorií*, *Metafyziky* a *Druhých analytik*, v němž je poznání nasvíceno zepředu od první substance.

Tito aristotelikové dosáhli svým vlivem a zásadní kritikou Davida z Dinantu, že jejich obrana moudrosti filosofie a křesťanské nauky si zaslouží papežskou ochranu pro Pařížskou katedrální školu, kterou vedli podle filosofického odkazu Abelarda a jeho metafyzického pojetí *logica Vetus*. Působení Blunda a jeho školy vytvořilo první známou křesťanskou interpretaci Aristotela na latinském Západě, která předložila autentický aristotelismus slučitelný s křesťanstvím. Proto jako jediná katedrální škola v Paříži kvalifikovaně odmítla sofistiku neoplatonských modernistů v aristotelském hávu, jako byl David z Dinantu. Za tento vskutku epochální výkon byla Pařížská katedrální škola povýšena na papežskou univerzitu. Pařížská univerzita vznikla přeměnou jedné katedrální školy vedené Blundem (*École de Paris*) na akademickou křesťanskou instituci centrálního významu, kterou od roku 1215 začala chránit papežská autorita před libovůlí místních vládců a biskupů. Toto místo centrální vzdělanosti a autority dané přeměnou Abelardovy katedrální školy integrovalo ostatní lokálně významné katedrální řádové a biskupské školy. Je celkem pochopitelné, že poražená strana modernistů uvalila na tuto Blundovu skupinu akademické *damnatio memoriae*. Výmaz dosud neexistující Blundovy školy z akademické paměti měl zcela praktický motiv, protože moderna musela zahladit stopy vlastních sofismat. Konstrukce averroismu u modernistů vychází z Dinantova pojetí *intellectus possibilis* definovaného jako jednotná kosmická substance, která se spojuje individuálním *intellectus materialis* v modu averroistického *copulatio*. Krátkým, leč o to důležitějším vítězstvím Sicilské školy na Pařížské univerzitě se stal z Averroese skutečný Komentátor i na latinském Západě. Kancléř Alvernus postavil jeho výklad proti neoplatonské škole filosofů následujících Aristotela (*philosophi sequaces Aristotelis*, kap. 2.3.1). K Blundově škole patřil i Grosseteste během svých pařížských studií. Tento aristotelik je podle následujícího výkladu autorem polemického spisu *De anima et de potenciis eius*, který pak později doplnil magistrálním komentářem k *De anima*. Dalším klíčovým autorem Blundovy škioly byl biskup Alvernus, který také napsal dva komentáře k *De anima*, první polemický a druhý magistrální. Gauthierův úvod ke spisu *De anima et de potenciis eius* zdůrazňuje návaznost obrany jednoty osoby dané v tomto spise s komentářem *De potenciis anime et obiectis* (asi 1230), jehož autorem je podle předložené interpretace v následujících kapitolách biskup Alvernus*.*[[105]](#footnote-105) Pro určení autorství *De anima et de potenciis eius* je klíčová Gauthierova analýza citací z Averroesova komentáře k *Metafyzice*, které souhlasí s prvními kosmologickými spisy Grossetesteho (Gauthier 1982, 8‒9). Dalším kritériem autorství Grossetesteho je společné pojetí pluralismu potencí a forem v duši a stejný výklad diafanum a species jako v Blundově škole prvního averroismu (kap. 3.2). Grosseteste napsal první filosofický spis výslovně citující Averroese proti avicennistickým toletánům a proti pařížským porretánům. Alvernus doplnil jeho rozbor z teologického hlediska, nejspíše po příchodu Scota ze Sicilské školy roku 1230. K pochopení této dvojí recepce Averroese v modu prvního averroismu Sicilské a Toledské školy je třeba jít o dvě desetiletí nazpět, kdy vznikla první interpretace Avicenny v latinském aristotelském modu integrujícím neoplatonský avicennismus s poznáním podle *De anima*.

Výklad aristotelské falsafy v paradigmatu Toledské školy předložil aristotelik David z Dinantu. Jeho výklad *De anima* vytvořil nepravdu aristotelismu tím, že založil první skutečně averroistické pojetí objektivity na latinském Západě. Jeho učení odsoudila biskupská synoda roku 1215 za panteistický výklad *anima mundi*. Dinantův výklad vycházel z aristotelských spisů, proto citovaná synoda zakázala studium některých spisů z aristotelského korpusu na Pařížské univerzitě. Rozdílný výklad intencionality a poznání mezi Blundem a Dinantem okolo roku 1200 ukazuje podstatu pozdějšího sporu mezi prvním a druhým averroismem. Dinantovo pojetí diafanum ukazuje zajímavý mix neoplatonské a aristotelské nauky, kterým se inspiroval první latinský modernista Rufus z Cornwallu. Biskupská synoda svolaná v Paříži roku 1210 odsoudila Dinantův panteismus a nařídila veřejně spálit spis *Quaternuli* jako heretický. Pravidla regulující *curriculum* nově vzniklé univerzity vydaná papežským legátem Robertem v roce 1215 výslovně zakázala výuku Aristotelovy *Metafyziky*, *Fyziky* a jeho přírorodovědných spisů, protože byly ovlivněny neoplatonským aristotelismem podle Davida z Dinantu a dalších amalriciánů jako byl Amaury de Bennes a neznámý neoplatonik ze Španělska.[[106]](#footnote-106) Období mezi léty 1210‒15 má zásadní charakter pro vznik moderny. V této době se utvořilo *Lichtung* múzické pravdy a nepravdy určující dějinnost, která založila Pařížskou univerzitu. A tato dějinnost určila v modu modernistického *Irrtum* následné dějiny Pařížské univerzity až do jejího zániku v osvícenství během Francouzské revoluce. Odsouzení Dinantovy filosofie ukazuje, že došlo k zásadnímu zvratu na Pařížské univerzitě v prostředí prvního aristotelismu. Tato škola vyložila Aristotelovy spisy jednoznačně křesťansky. Příchod autentické Aristotelovy filosofie vytvořil zásadní konflikt mezi Blundovou školou a neoplatonskými výklady toletánů a prvních modernistů ze zanikajících škol *Nominales* a *logica Modernorum*, který lze datovat do období 1215‒31, kdy byl zrušen zákaz výuky Aristotelova korpusu na Pařížské univerzitě. Modernistické školy přetvářely neoplatonský aristotelismus Davida z Dinantu, proto nemohly kvalifikovaně odmítnout jeho herezi. Blundova škola dostala papežské uznání proto, že obhájila křesťanskou hodnotu Aristotela podaného *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Modernistická aristotelská filosofie Davida z Dinantu měla pro vznik Pařížské univerzity zásadní roli danou *via negativa*. Tento lékař a myslitel získal magisterskou hodnost v Řecku a stal se osobním kaplanem papeže Innocenta (snad 1206) a měl vazby na sicilského Friedricha II., pod jehož ochranou vznikla škola Sicilského výkladu Averroese na univerzitě v Bologni a na sicilském dvoře zmíněného panovníka. Dinant vyučuje v Paříži metafyziku podle Abelardovy logiky v letech 1207‒10. Dinantova vazba na hlavní sicilská centra výkladu Aristotela má klíčový charakter pro založení Pařížské univerzity, protože pouze znalci Blundovy školy byli schopni odhalit jeho sofistiku.

Vraťme se na půdu Pařížské univerzity do let 1210‒15, kdy se určují dějiny latinského Západu pro další milénium. Zásadní metafyzickou událostí (*Ereignis*) se stala obhajoba pravdy jako *adaequatio* založené na intencionalitě, která stála proti neoplatónské pravdě jako *asimilatio* jsoucna třetího druhu. Toto pojetí pravdy jako asimilace získalo v Dinantově učení charakter charakter kosmického panteismu přímo napojeného na boží esenci. Základní schopnosti intelektuální duše byly hypostázovány jako kosmické nemateriální substance. Blund namítl, že tato pseudo-aristotelská *anima mundi* nemá jak existovat, protože stojí mimo schéma poznání podle *De anima*. Klíčovým momentem polemiky proti Dinantově panteismu byl status *intellectus possibilis* jako výlučně lidského intelektuálního diafanum. Obrana receptivního intelektu aktualizovaného nasvícením zepředu v modu metafyzického dativu oddělila poznání od nasvícení zezadu daného skrze panteistickou formu *intellectus agens*. Z tohoto zásadního důvodu nemůže existovat kosmická forma duše ve formě Dinantovy *anima mundi*. Kosmické inteligence nemohou mít pasivní poznání napojené na smyslové poznání. Inteligibilní kosmické inteligence mají princip života v čistých formách intelektu, což je zásadně odděluje od lidské duše, která dostává aktualitu poznání pouze ze smyslů. Ve hře byl také výklad predikace univerzality a kauzality pro boha jako *causa prima*, což znamenalo správně vyložit tehdy zakázané spisy *Fyzika* a *Metafyzika*. Škola v opatství Svatého Viktora ovlivněná Toledskou školou s neoplatonským výkladem *De anima* měla jen částečnou racionální argumentaci proti Dinantovu filosoficky podanému panteismu. Totéž platilo pro avicennistické scholastiky jako byl Prévostin de Crémone, pařížský univerzitní kancléř zvolený roku 1208. Argumentaci proti Dinantovi v plnosti zvládla jedině Blundova škola. Proto papež Innocent III. ocenil její argumentaci roku 1215 uznáním papežských práv skupině, která sdružovala Blundovy školy. Interpretační výkon aristotelismu postaveného do služeb křesťanské ortodoxie způsobil, že Innocent III. dal papežská univerzitní práva pařížským školám vedených Abelardovou *École de Paris* a sdružených pod egidou Blundova aristotelskému výkladu postavenému v pařížském procesu roku 1210 proti zdejšímu magistrovi Davidovi z Dinantu. Zmatené školy modernistů byly potrestány zákazem výuky sporných spisů z Aristolelského korpusu. Ale tyto školy definitivně prohrály v roce 1230 po příchodu Scotovy interpretace Sicilské školy, proto byl zákaz Aristotela hned dalšího roku zrušen jako kontraproduktivní. Hlavní představitel Blundovy školy byl William z Auvergne (Guilielmus Alvernus, †1249). Tento magistr teologie od roku 1223 a pařížský biskup v letech 1228‒49 se stal hlavním obhájcem Averroesovy metafyziky na latinském Západě. Status nové univerzity definitivně potvrdil papež Řehoř IX. roku 1231. Rozdílem mezi Toledskou a Sicilskou školou hermeneutika odpověděla na důležitou Gilsonovu otázku o povaze konfliktu spojeného s příchodem Aristotela na latinský Západ.[[107]](#footnote-107) Etapa 1215‒31 doložila novým potvrzením papežských práv úspěšné založení školy prvního averroismu, která v modu *Anfang* utvářela základní dějinnou událost myšlení (*Ereignis*) pro tuto dnes zaniklou Pařížskou univerzitu. Zásadní neřešitelný problém pro školu porretánských aristoteliků byla Dinantova univoční predikace intelektu jako jsoucna třetího druhu daného v rámci univerzálního hylemorfismu.[[108]](#footnote-108) Tento generický intelekt-materii je pak možné dělit v rámci Porfýriova stromu na species a podle *Liber de causis* dedukovat nižší materiální formu tohoto intelektu danou jako *passio* skrze působení vyšší aktivní formy. Klíčovým argumentem Dinanta bylo podle Alberta Velikého zavedení univerzálního hylemorfismu přímo do boží esence, od níž skrze emanace odvozoval vznik nižších substancí.[[109]](#footnote-109) Aristotelik Dinant zná mediační funkci diafanum a jeho význam pro práci smyslů a intelektu, ale výslovně tvrdí jako avicennista Descartes, že diafanum je substance daná jako těleso (*dyaphanum vero corpus est*).[[110]](#footnote-110) První moderní aristotelik na latinském Západě má mechanické pojetí kosmického panteismu jako moderního atomismu, které zopakují postmodernisté Descartes a Newton. Ten poslední ale nebyl ani deistou, protože oddělil stejně jako Pascal zjeveného boha Izraele od jeho objektivního božství manifestovaném v kosmu. Newton odmítl spojit Boha jako *causa prima* s kosmickou *anima mundi*, která podle něj odpovídá za pohyby nebeských těles.[[111]](#footnote-111) Dinant definoval pasivní a aktivní povahu duše, ale odmítl aristotelské řešení individualizace intelektu podle *De anima*. Jednota intelektuálních obsahů v člověku vzniká neoplatonským způsobem daným nasvícením zezadu. Intelekt nemá v lidském poznání žádnou možnost individuace a stal se samostatnou substancí. Dinant umísťuje receptivní složku do každé mohutnosti (smysl, rozum, vůle), protože jinak by nemohlo dojít k individuálnímu aktu poznání (*horum autem unumquodque est passibile*).[[112]](#footnote-112) Tento výklad receptivity se neshoduje Blundem, protože intelekt u Dinanta do pasivní složky zahrnutý není. Místo něj zde funguje imaginace, která naopak u Blunda hraje syntetickou roli pouze pro species *sensibilis*. Dinant nejprve provedl identifikaci receptivního intelektu jako materie a potence vůči nadřazenému kosmickému intelektu jako formě. Tím vytvořil receptivní, tedy hylickou složku intelektu podle Themistia.[[113]](#footnote-113) Pak unifikoval obě formy pasivní materie do jednoho rodu, a stejně tak dal i aktivní akt syntetického intelektu do jednoho rodu. Pasivní intelekt (*intellectus possibilis*) se stal rodově odlišnou hypostází podle Alexandra, která existuje mimo člověka. Dinant dal obě formy nemateriálního a jednotného intelektu do dvou kosmických substancí daných aktivně a pasivně. Individualitu poznání bez duševně prožívané intencionality nemohl Dinant udělat jinak, než skrze oddělený *intellectus agens* daný v modu univerzálního hylemorfismu a panteismu. Neoplatonský myslitel spojil do univoční formy jak hylemorickou substanci, tak neoplatonskou materii třetího druhu. Tuto receptivní složku pak na úrovni aktivního Dárce forem navázal na boha jako první Intelekt. Receptivní, čili „materiální“ část intelektu byla na úrovni celého materiálního kosmu a tuto kosmickou materii v jejím stvořeném celku může formovat jen božský aktivní intelekt. Dinant na rozdíl od Blunda chápe intelekt panteisticky jako jednu nedělitelnou aktivní složku poznání, které musí odpovídat stejně jednotná receptivní intelektuální materie.[[114]](#footnote-114) Pak začne platit scénář *De anima* 430a21‒23 popisující komplementární spojení pasivní a aktivní složky poznání. Bůh se skrze hylicky daný receptivní svět reflektuje v celosti a plnosti a tím i v nás vytváří individuální obsahy myšlení. Jediným logickým řešením byl důsledný panteismus, v němž pasivní svět zrcadlil aktivního boha. Spinoza vyznávající tezi *deus sive natura* v rámci rozdílu *natura naturans* a *natura naturata* by jistě podepsal Dinantův logický závěr o existenci pouze jedné nedělitelné a nemateriální boží substance aktivně formující všechny formy látky. Dinantův deismus ukazuje první formu univerzálního hyleformismu na latinském Západě, který v další generaci založí objektivní pojetí materie.

„Myšlení, o němž mluvíme a které definujeme jako nemateriální, není nic jiného než samotný bůh. Jestliže tedy svět není nic jiného než bůh, který se skrze svět myslí i smyslovým způsobem, jak to tvrdí Platon, Zenon, Sokrates a mnozí další, pak je bůh i materií světa. Forma, která k této materii přichází, není nic jiného než to, co umožňuje, aby bůh vnímal sám sebe.“ [[115]](#footnote-115)

Na rozdíl od Blundova *similiter* koncipoval nekritický panteista Dinant poznání v modu rodové univocity platné jak pro receptivitu látky, tak i hylického intelektu. Bůh se sebereflexivně myslí v avicennistickém modu létajícího muže a hylický svět tím dostává kosmickou formu. Bůh tím pádem může cítit vlastní myšlení skrze takto danou hylickou *anima mundi*. Citát chápe recepci poznaných forem v rámci univerzálního hylemorfismu, který je formovaný jedním panteistickým *intellectus agens*. Kosmická materie recipuje v modu hylického a kosmického *intellectus possibilis* boží výkon reflexe (*mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui*). Dinant zcela pominul funkci intencionality, protože z ní udělal substanci třetího druhu. Navíc udělal z diafanum fyzikální těleso, čímž znemožnil mediaci mezi světem a intelektem. Tuto funkci musí převzít kosmická forma receptivního intelektu daná jako primární materie. Skrze božskou individuaci této *materia prima* vzniklo první pojetí unifikovaného *intellectus possibilis*, který je numericky jednotný pro všechny lidi. Dinant byl moderním averroistou dvě desetiletí před importem Averroesových spisů na latinský Západ, protože má první formu numericky jednotného, odděleného a božského *intellectus materialis* pro všechny lidi (*mens...unam dicimus esse eamque impassibilem*). Dinantovu mytopoetiku převzal v modifikovaných podobách druhý averroismus. Nakonec modernisté sofisticky připsali vlastní omyly Averroesovi a vytvořili figuru moderního averroismu. Dinantův averroismus *avant la lettre* ukazuje první syntézu avicennismu a aristotelské nauky o receptivní a syntetické schopnosti duše, kterou Dinant hypostázoval do dvou kosmických substancí. Dinantův panteismus ukazuje *Lichtung* západní objektivity v jejím původním *Irrtum*, který koriguje do sofistické podoby oxfordský Rufus. Je celkem pochopitelné, že tento oxfordský sofista dopadl u první pařížské generace znalců Aristotela a Komentátora podobně neslavně jako David z Dinantu.

Oba zakladatelé moderny, Grosseteste a Rufus, vytvořili na základě Aristotelova spisu *De anima* spojení mezi neoplatonismem a aristotelismem, které se lišilo od Dinantova panteismu. Grosseteste a Rufus v návaznosti na Aristotelovu *De anima* vytváří spojení neoplatonismu s aristotelismem tím, že na rozdíl od panteisty Dinanta definovali pasivní a aktivní prvek v individuální duši a navíc kosmickou duši nespojili panteisticky s bohem. Toto polovičaté řešení sice zachránilo oba autory před exkomunikací za panteismus, ale v žádném případě nebylo na výši aristoteliků ze školy prvního averroismu. To byl také důvod, proč Grosseteste musel odejít z Pařížské univerzity, i když předtím patřil k nejlepším žákům Blundovy školy (kap. 3.1.1). Na rozdíl od Dinanta, Grossetesteho a Rufuse, Blundův výklad zásadně odmítl existenci kosmické duše známé z dialogu *Timaios*.[[116]](#footnote-116) Toto skutečné *revolutio*, neboli otočení myšlení k původní liteře *De anima*, magistrálně potvrdí aristotelské exegeze Michaela Scota dané v Paříži roku 1230 podle Averroesova korpusu interpretovaného v souladu s Aristotelovými přírodovědnými spisy. Kvalifikované odmítnutí Dinantovy hereze by nebylo možné bez myšlení nenápadného a skromného Jana Blunda, kterého oslavilo Avranchovo *laudatio* za celoživotní neohrožené hledání pravdy podle principů přirozeného lidského rozumu (*insitus humane rationi iura tuendi*).[[117]](#footnote-117) Proto papež Řehoř IX. povolil dekretem z roku 1231 studium přírodovědných spisů Aristotela (*Chartularium* I, no. 86, p. 143). Tento zvrat způsobila Blundova škola pod vedením biskupa Alverna jako rektora Pařížské univerzity, který přijal výklad Aristotela *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Z předloženého výkladu je zřejmé, že Toledská a Sicilská škola přišla s latinským korpusem Averroese do předem připraveného prostředí dvou odlišných škol. Porretáni, školy *Nominales* a školy *logica Modernorum* pochopily Averroese jako pokračovatele Avicenny, proto v Komentátorově metafyzice neviděli zásadně nic nového. Hlavním komentátorem Aristotela pro ně byl Avicenna. Naopak reprezentanti nově vzniklé Pařížské univerzity sdružení kolem akademických představitelů Abelardem formovaných katedrálních škol dostali v letech 1220‒30 nový impulz pro výklad *Corpus aristotelicum* skrze radikálně nový výklad Aristotela. Komentátorovy spisy přišly do Blundovy školy ve dvou vlnách, z Toleda a ze Sicílie. Vzdělanci Blundovy školy přesně rozlišili autentický výklad Aristotela od neoplatonského simulákra Aristotela. Mělo stejnou povahu jako Averroésovo simulakrum podle avicenistických toletánů. Tento kritický filosofický úsudek potvrdila překladatelská škola Scota. A také další filosofičtí velikáni napojení na kulturní centrum Sicilské školy myšlení založené Friedrichem II. a udržované jeho synem Manfredem. Sicilská škola jako jediná pochopila novátorství Averroese a postavila jej proti Avicennovi. Tato škola dominovala filosofické myšlení v Paříži do smrti biskupa Alverna v roce 1249. Po jeho smrti začíná nové kolo gigantomacie o substanci, které vrcholilo ve sporech roku 1255 a 1277.

Spor o titul Komentátora má zásadní charakter indikující místo vzniku prvního averroismu a předchází podobný spor mezi Sigerem a Akvinským o titul *Expositor Novus* (OBJ III, kap. 4.4.4). Dosud skrytý konflikt mezi Toledskou a Sicilskou školou vysvětluje, proč Scotus odešel z neoplatonského Toleda na sicilský dvůr Friedricha II. a zde přeložil klíčové Averroesovy komentáře a Aristotelovy přírodovědné spisy (*De anima, De sensu et sensato*, *De caelo et mundo*, *Physica*, *Metaphysica*). Jeho odchod z Toleda někdy roku 1220 se časově kryje v první recepcí toletánského korpusu Averroese v Paříži. Scotův odchod z Toleda indikuje *terminus a quo*, kdy se Averroesovy spisy daly do pohybu po latinské Evropě. Sicilská škola přeložila nebo redigovala asi 14 překladů celého Komentátorova korpusu. Jeho metafyziku napojila na studium přírodovědných spisů Aristotela, a nikoliv na neoplatonské mystiky a na Avicennův iluminátský objektivismus, jako to měla Toledská škola a David z Dinantu. Klíčovou roli v tomto sporu hrál Scotův překlad arabské kompilace *O životě zvířat* (*Kitāb al-hayawān*), která kompilovala důležité části ze tří přírodovědných spisů Aristotela do jednoho spisu (*Historia animalium*, *De partibus animalium,*  *De generatione animalium*). Scotus pochopil klíčový smysl tohoto arabského biologického *Organonu* zkoumajícího poznání zvířat a spojil jej s první a druhou knihou *De anima*. Nový překlad citovaných Aristotelových spisů z řeckého originálu vytvořil až William Moerbeke kolem roku 1260. Moderna se o chování a poznání reálných zvířat nikdy příliš nezajímala, což v biologii determinované molekulární genetikou platí dodnes. Spojení všech tří částí spisu *De anima* do jednoho koherentního výkladu Scotovi umožnilo najít centrální spojení mezi Aristotelovou kosmologií, logikou a vědou napojenou na třetí knihu *De anima* zkoumající lidskou duši a její poznání. Toto myšlení nebylo vlastní Toledské škole ovládané mysticismem a neoplatonismem křesťanské, islámské a židovské provenience. Konflikt ve výkladu *Corpus Aristotelicum* daný skrze dvojí interpretaci „*ad mentem Averrois*“ byla nevyhnutelná událost myšlení daná ve dvou zcela odlišných paradigmatech aristotelismu a neoplatonismu. A co je velmi důležité, Scotus mohl ve Španělsku poznat autentický výklad Komentátora (†1198) daný jeho žáky a znalci. Proto je Toledo kolem roku 1220 po dokončení Scotova překladu *O životě zvířat* (*Kitāb al-hayawān*) místem, kde je dáno *Lichtung* západní objektivity v její „biologické“ pravdě realismu a „mystické“ nepravdě objektivismu. Po dokončení některých z těchto překladů Scotus asi opustil avicennistickou Toledskou školu a odešel do jižní Itálie, kde vládl Friedrich II. Sicilský jako první intelektuál latinského Západu. Sicilská škola spojila do jednoho koherentního výkladu spisy *Organonu*, *Fyziku*, *Kitāb al-hayawān* a spis *De anima* a tím vytvořila nový cíl (σκωπός, *ġaraḍ*) první vědy hledaný falsafou podle Komentátorovy vize Aristotelovy *Metafyziky*. Scotův příchod do Paříže roku 1230 potvrdil kompletní změnu paradigmatu ve výkladu Averroese slovem i činem.

Spor obou škol také vysvětluje zásadní okolnosti dvojí recepce Averroese na latinském Západě v letech 1220‒30. První spisy se dostaly na latinský Západ už kolem roku 1220, ale učení Ibn Rušda v podání Toledské školy nemělo v prostředí latinského avicennismu žádný převratný vliv. Averroesovy spisy vyložené v neoplatonské optice výkladu nepřinesly nic zásadně nového do již existující avicennovské metafyziky a do tehdy vládnoucího neoplatonského výkladu *Corpus Aristotelicum*. Averroes byl pokládán za pouhého komentátora Avicenny a Abunasera. Proto také nedostal čestný titul „Komentátor“, který pochopitelně patřil Avicennovi. Blundova aristotelská škola okamžitě poznala genialitu Averroese i ve zkresleném neoplatonském podání Toledské školy. To byl zásadní důvod, proč autentický aristotelik Michael Scotus odchází z neoplatonského Toleda, stejně jako Porfyrius odešel z Plotinovy neoplatonské školy a Averroes se odloučil od alexandrovců typu Avicenny a Ibn Báji. Spis *De anima et de potenciis eius* (1225) postavil Averroesův výklad Korpusu proti Avicennovi hájeného pařížskou porretánskou školou (kap. 2.2.1). Scotus odchází z Toleda někdy kolem roku 1220 a následuje krátké intermezzo na univerzitě v Bologni a v papežských službách Honoria III. možná až v Irsku. Jeho příchod na sicilský dvůr Friedricha II. asi roku 1227 má pro Západ stejný dějinný význam, jako měl příchod Porfyria roku 268 do sicilské Marsaly (OBJ I, kap. 1.3). Tato historická událost manifestuje v modu *a/létheia* múzický *Ereignis* metafyziky, který založil další gigantomachii o substanci po zániku falsafy. Klíčovou roli při vzniku kritického intelektuálního Západu odmítajícího moderní ilumináty sehrála Sicilská škola překladatelů založená vskutku osvíceným panovníkem a oficiálním heretikem Friedrichem II. Sicilským. Na jeho dvoře se potkal skutečný Aristoteles falsafy a scholastiky, zatímco v Toledě se setkal skrze avicennistického Averroese jen jeden neoplatonský Aristoteles s druhým. Scotovým příchodem na sicilský dvůr Friedricha II. se stává z Averroese nový Komentátor latinského Západu a nahradil Avicennu. Tím došlo k zásadní změně metafyziky chápané hermeneutikou dějinnosti v modu Heideggerovy *paideía* (OBJ I, kap. 1.2). Toto střídání pedagogických strážců Západu ukazuje *Lichtung* původní *a/létheia* dané dvojím výkladem Aristotela. Moderní *apaideusía (Met*. 1006a6) daná Avicennou nemá determinaci poznání z reality první substance v modu *per prius*, protože intelekt-slunce Toledské školy je nasvícen ze světa autonomních kosmických forem. Zásadní recepce Aristotela vyloženého skrze integrovaný komentář Averroese (*ad mentem Averrois*) přišla po roce 1230, kdy se Blundova škola napojila na myšlení Sicilské školy a Averroes dostal čestný titul Komentátora na právě vzniklé Pařížské univerzitě. Obrana křesťanské jednoty osoby proti Dinantovu aristotelskému panteismu našla v Komentátorově filosofii nejdůležitější pomoc a filosofický základ. Moderna naopak z tohoto univočního aristotelismu jedné panteistické pravdy skrytě vyrůstá. Proto museli první *Moderni* skrytě řízení chtonickými Erínyemi vytvořit na Pařížské univerzitě po roce 1230 sofistické simulákrum Komentátora v manickém modu *Verkehrung ins Gegenteil*.

## 2.2 Anonymní komentáře *De anima* (1225‒1230)

Integrální výklad Aristotelovy filosofie podané v paradigmatu Sicilské školy vyvrátil Dinantův panteismus a ukázal význam spisu *De anima* pro jednotu osoby, kterou potvrdil výklad CMDA. Tento interpretační výkon ubránil křesťanskou hodnotu osoby, stvoření a boha a měl rozhodující vliv na založení Pařížské univerzity. Vzdělaný papež Innocent III. studoval v Paříži a ocenil její obranu autentického aristotelismu proti Dinantovi, kterého osobně znal. Papež uznal zásluhy magistrů Blundovy školy pro rozvoj křesťanství tím, že Pařížskou školu povýšil na univerzitu a vyňal ji z jurisdikce pařížského biskupa. Blund jako všeobecně uznávaný učenec a jeho škola zásadně pomohl k rehabilitaci aristotelského Korpusu pod vedením Michaela Scota. Klíčovou roli při posuzování Aristotelových spisů podle papežského dekretu měli mimo Scota také dva pařížští magistři Guillaume d'Auxerre a Simon d'Authie (De Vaux 1933, 218). Ale jejich práce nebyla dokončena kvůli úmrtí Viléma z Auxerre (†1231). Aristotelovy spisy by asi byly povoleny v každém případě, protože recepce Toledské i Sicilské školy se shodovala v pozitivním ocenění Averroese jako nového Komentátora. Skutečnou rehabilitaci Aristotela ale způsobil vliv Sicilské školy skrze pařížské přednášky Scota v roce 1230 a jím přinesené překlady. Blund a jeho oba význační žáci Robert Grossseteste (†1253) a William z Auvergne (†1249) zachránili skutečný význam Aristotela podaného podle Sicilské školy. Proto se Alvernus jako kanovník katedrální školy Notre Dame stává rektorem papežské univerzity po roce 1223, kdy zde dosahuje magisterské hodnosti. Grosseteste jde ve stejné době zakládat univerzitu na Oxford (asi 1224) a pak se stal stejně jako Alvernus v Paříži i on stává biskupem v Lincolnu (1235). Pod toto biskupství také administrativně spadala Oxfordská univerzita. Formálně se osudy obou univerzitních zakladatelů a biskupů podobají, ale nikoliv jejich další myslitelský vývoj po roce 1230. Blundova škola zásadním způsobem ubránila specifickou moudrost filosofie a křesťanství, aniž by je smísila do metafyzického panteismu jako to udělala avicennistická moderna pařížských porretánů. Aristotelismus v pojetí Blunda opustil učení *Nominales* o univerzálně-singulárním species daném v samotných věcech. Nahradil toto jsoucno třetího druhu intencionálním zaměřením mysli k poznané formě (*res intellecta*), která je vytvořena abstrakcí danou směrem od receptivně-aktivní složky smyslů (*cadens in sensum*). Duše se otočila od věčných forem nazíraných skrze oddělený činný intelekt směrem k poznávané věci, která se stala intencionálním předmětem v receptivní schopnosti intelektu a nakonec univerzálním pojmem v syntetické schopnosti intelektu. Toto zhasnutí (*epoché*) kosmického intelektu v člověku změnilo základní náhled na smysl jsoucna (*Vor‑blickbahn*) celé metafyziky, protože odstranilo působení odděleného činného intelektu ve schématu poznání. Adekvace věci a intelektu znovu dostala realistický charakter na rozdíl od neoplatonských *Nominales*. Blund jeho žáci kriticky recipovali toledský překlad Averroesova korpusu hned po jeho příchodu do Paříže a přidali Komentátorovy závěry do svých přednášek a spisů. Příchod sicilského Averroese na latinský Západ v podání Scota utvrdil tyto znalce ve správné interpretaci aristotelského Korpusu. První traktát ze školy autentických stoupenců Averroese je nutno číst v rámci Heideggerova hermeneutického rozdílu mezi tím, co je dáno a jak se to dějinně zjevuje těm, kteří mají schopnost vidět. Změnu náhledu na smysl jsoucna připravil John Blund novou četbou *De anima,* která se rozešla s avicennismem. Spor o aristotelismus existuje v nové dějinné konstelaci dané Blundovým spisem *Tractatus de anima* a příchodem Averroesových spisů na Západ. Tato recepce filosofického Aristotela jej oddělila jak od neoplatonské ontoteologie tak od zjevené teologie. Na druhé straně došlo ke vznik objektivity. Tento zakládající *Ereignis* pařížské univerzity jako ochránkyně univerzální moudrosti podané *ad mentem Averrois* odešel do dějinně dané *léthé* po ustavení moderny skrze spor z roku 1277. Dějinný osud Pařížské univerzity souzní s původním *Ereignis* dějinnosti v archaické pravdě v modu *Anfang*, který odešel do letargické skrytosti vinou gigantomachie o substanci, kterou stoupenci adekvační teorie pravdy prohráli proti modernistům. Pařížská univerzita se dostala nástupem na *via Modernorum* do období postupného úpadku. Zánik univerzity jako jednotné instituce zásadně koinciduje s vítězstvím moderny a se smrtí boha *Modernorum* na latinském Západě. V triadickém výkladu hermeneutiky platí, že skrytá dějinnost determinuje dějiny myšlení a ty určují historii akademických institucí. Pak je jasné, že objektivní konec Pařížské univerzity nastal v osvícenské postmoderně, kdy zemřel nejvyšší garant moderní metafyziky. Univerzita je zrušena za Francouzské revoluce v roce 1793 a je nahrazena dnešními specializovanými univerzitami podle různých oborů vědění. Oxfordská univerzita má zcela jiný osud daný epochálním působením *Oxfordian Fallacy*. Za působení Grossesteho na františkánské koleji během let 1230‒35 a hlavně po jeho odchodu do Lincolnu se Oxford stal baštou modernismu, který objektivně vítězně vládne v podobě metafyzického *Irrtum* v akademickém světě až dodnes. Proto má zdejší instituce zvaná *The College of the Holy and Undivided Trinity in the University of Oxford* epochálně platný a zásadně nedělitelný trojiční úkol. Tato historicky první akademická bašta modernismu na latinském Západě usiluje z podstaty pravdy dané archaickým způsobem v modu *Anfang* o zachování jednotné povahy boha *Modernorum* založené na obraně objektivní metafyziky a na ni navázaného pojetí vědy v modu *Oxfordian Fallacy*. A k účinnému plnění tohoto epochálně důležitého úkolu myšlení si tato univerzita založila po objektivním vítězství moderny i příslušné akademické pobočky. V návaznosti na pythijskou pravdu počátku dokazuje skrytý účinek pravdy jako *a/létheia* úpadek Pařížské univerzity, která se přeměnila na autonomní fakulty. Podobně, v návaznosti na pythijskou ne-pravdu, tento osud vysvětluje šíření objektivních odnoží vítězné Oxfordské univerzity. Její ekonomicky prosperující pobočky a vědecké instituce účinně zaváděly novou *mathesis universalis* do světa ovládaného anglosaským imperialismem. Zánik mystérií v pozdní antice a smrt moderního boha v nihilistickém prostředí pozdních evropských iluminátů představuje pro archaickou hermeneutiku zásadní *Ereignis* měnící metafyzický výklad světa.

Spor o výklad metafyziky *ad mentem Averrois* ustavil od roku 1230 dvojí formu nové scholastické metafyziky ukončené smrtí moderního boha, zánikem univerzity poražených antimodernistů a globální dominací univerzity vítězných modernistů. Působení dějinnosti v se děje v modu božské tragikomedie dané vznikem a smrtí boha *Modernorum*. Tuto epochální událost je třeba vyložit skrze filosofické spory v letech 1225‒35. Pojetí múzicky dané pravdy jako *a/létheia* s ohledem na tato důležitá *facta* myšlení zakládá dvojí dějiny metafyziky. Dějinnou manifestaci objektivity je třeba vyložit v její pravdě a omylu (*Irrtum*) podaných podle hermeneutické kritiky metafyziky vyložené v úvodu prvního dílu. Pravda moderní metafyziky vyložená v modu *alétheia* musí zrušit destruktivní působení obranného mechanismu *Verkehrung ins Gegenteil*. Objektivní výklad dějin metafyziky se řídí pravdou *veritas*. Archaická hermeneutika hledá se Sokratem pythickou *a/létheia*. Apollinské Múzy chrání a podávají vědoucímu rapsódovi a filosofovi pravdu i omyl současně. Novou podobu jsoucna určuje událost skrytého bytí (*Ereignis*). Dějinnost objektivity představuje pravdu a omyl v původní ante-metafyzické podobě *tertium ens* (OBJ I, kap. 1.2). Múzický výklad vzniku objektivity hledá původní smysl gigantomachie o substanci daný odlišnou zakládající událostí Pařížské a Oxfordské univerzity. Scotus působí v Paříži okolo roku 1230 a po jeho působení odchází Grosseteste ze své *alma mater* a přichází na Oxford. Dějiny myšlení a historické události v letech 1225–35 představují původní *Lichtung* moderny dané v pythickém modu *a/létheia*. Zakládající metafyzická událost (*Beginn*) moderny působí skrze odlišnou recepci Aristotela a arabských vykladačů v Paříži a v Oxfordu. Historické působení tohoto počátku založilo odlišné dějiny obou univerzit až do osudového odsouzení klasických aristoteliků v roce 1277, kdy se oficiálně prosadila moderna i na Pařížské univerzitě. Tím je dán historický a objektivní začátek (*Beginn*) cesty Moderních. Dnešní vyústění tohoto skrytého sporu mezi Paříží a Oxfordem je určeno skrze globální tragédii metafyzického nihilismu a vznikem epochy zvané „antropocén“.

### 2.2.1 Založení prvního averroismu (*De anima et de potenciis eius*)

Rozbor traktátu *De anima et de potenciis eius* psaného někdy roku 1225 ukazuje, jak Blundovu interpretaci *De anima* ovlivnil příchod Averroesovy filosofie podané podle Toledské školy. Význam tohoto traktátu pro první averroismus mistrovsky zhodnotil René-Antoine Gauthier v kritickém vydání tohoto spisu v návaznosti na myšlenkově podobný teologický traktát *De potenciis animae et obiectis* (kolem 1230). Z aristoteliků Boethiova a Abelardova typu se stali první averroisté hned po příchodu Averroesova korpusu Toledské školy, protože jej správně interpretovali proti Avicennovi. Robert Grosseteste jako pravděpodobný autor tohoto spisu navazuje na realistickou pozici Abelarda a logiků typu *Tractatus Anagnini*. Není náhodou, že první přímá citace Averroese na latinském Západě je zamířena proti určení člověka ve škole *Nominales* a proti toletánské neoplatonské škole. Citujme klíčovou část první pozitivní recepce Averroese na latinském Západě, která brání hylemorfickou jednotu organismu a osoby proti modernistům.

„Toletanus jako překladatel [Dominicus Gundissalinus] však kladl obojí bytí dané v definici duše (*utrumque intelligit esse ponendum in diffinitione anime*) tímto způsobem: «Duše je prvním aktem těla daného fyzikálně a biologicky, která má schopnost života (*potencia uitam habentis*)». Ale jak já predikuji termín «organismus» (*dico organici*), tak jsou vyloučeny ty fyzikální elementy, které nejsou biologické, jako kosmické živly a přírodní elementy (*elementa et elementata*). Skrze tento rozdíl (*excluduntur per hanc differenciam*) je vyloučena krev a sperma. A [Toletánský] považuje mrtvá těla zvířat za organismus. Proto, aby tento organismus oddělil [od mrtvoly], tak dodal k definici «mající schopnost života» (*potentia vitam habentis*), čemuž je třeba rozumět výše uvedeným způsobem.“ [[118]](#footnote-118)

Anonym doslovně bere Blundovu definici duše (*anima est primus actus corporis fisici organici potencia vitam habentis,* p. 29.43‒44) a dává této definici nový význam tím, že výslovně odmítne výklad avicennistický výklad Toledské školy. Ta je dána nikoliv od organismu jako živé první substance, ale z formální definice organismu jako hypostáze, která habituálně obsahuje život jako potenci (*potencia vitam habentis*). Autor nejprve brání termín „organismus“ v existenciálním modu (*sic se habet re, non dictione*), který nelze porretánsky dedukovat z trvale dané esence duše dané v habituálním modu (*habens*). Existenciálně pojatá definice duše je dána podle Blundovy školy, nikoliv podle toletánské školy Avicenny. Blundova škola recipovala Averroesovy spisy v paradigmatu autentického aristotelského výkladu podaného historicky poprvé *ad mentem Averrois*, což je konstatováno jako závěr (*hoc dictum est secundum expositionem Aueroist*). Proti komu je tento závěr namířen? To ukazuje pokračování citátu kritizující Toledskou školu, odkud přišly první překlady Averroese, ale bohužel podané v duchu neoplatonského avicennismu.[[119]](#footnote-119) Autor brání hyparchickopu predikaci osoby a duše podle Abelardova výkladu *Kategorií*, kdy je přesně určen směr nasvícení jsoucna (*secundum prius et posterius et re et dictione*). Anonym nesouhlasí s moderní definicí organismu jako porretánskou kolektou různých hypostází, které jsou nominálně oživeny tím, že dostanou další zvnějšku přidanou potenci typu porretánské hypostáze „být živým organismem“ (*potencia vitam habentis*). Z existence se stala univerzálně predikovaná porretánská esence daná ve formě hypostázovaného habitu, což nemůže přijmout aristotelská škola Boethia, Abelarda a Blunda. Když zvíře nebo člověk žije, tak je nelze dělit na hypostáze a na substance třetího druhu v rámci *Arbor Porphyriana* daného podle škol *Nominales*, protože tvoří entelechicky živou a hyleformicky danou první substanci. A co nepatří do organické jednoty, to stojí mimo tělo, jako například vylitá krev a sperma. Obě citace přesně ukazují základní omyl Gundissalinovy avicennistické interpretace, která smísila existenciální a univerzální definici duše do univočního schématu. Klíčový rozdíl panuje proti předešlé definice duše (*actus primus corporis phisici organici*), kterou anonym podává v existenciálním paradigmatu Blundova výkladu *De anima*. A tuto definici přímo navazuje na pojetí živého organismu podle Komentátora. Toledská škola má definici duše danou avicennisticky, tedy od člověka jako specifické mrtvoly. Věčná a nemateriální duše má reálný tělesný život jako svou potenci a tvoří hypostázovaný a proto trvalý habitus této potence. Ve sporu s porretány a s *Nominales* se anonym odvolává nikoliv na předešlou aristotelskou tradici, ale na Averroesovo pojetí poznání. Averroes po svém učiteli Al‑Fárábím potvrdil hyparchický smysl predikace, který je v rámci pravdivé a univoční impozice kauzálně vázaný na aktuální první substanci. A navíc ukázal, jak tento typ predikace souvisí v pravdivým pojetím poznání podle *De anima*. Pokračování citátu ukazuje, že okolo roku 1225 už existovala zavedená škola prvního averroismu, která do hloubky pochopila argumentaci CMDA.

„Ale pro nás je mnohem vhodnější smysl podle Averroese. Tělo mrtvého není živé, protože jeho části již nejsou tělesnými orgány: oko mrtvého již není oko.“[[120]](#footnote-120)

Autor kritizuje pojetí *Nominales*, protože jejich definice člověka nevychází z aktuálně existující bytosti. Co je mrtvé, to není aktuální živá substance. Anonym s pomocí Averroese ukázal na nesmyslnost logických debat typu „tato mrtvola je mrtvý člověk“ (*iste est homo mortuus*), čímž pomohl společně s Blundem a Alvernem k zániku porretánských logických škol v Paříži. Spor o sofisma ohledně mrtvého člověka“ sahá k Abelardově polemice s porretány ohledně statutu hypotetické predikace (*opinabile*). Abelardův spis *Dialectica* předkládá podobnou argumentaci v tezi „tato mrtvola je zemřelý člověk“ (*hoc cadaver est homo mortuus,* kap. 1.3). Ukázali jsme Abelardovo použití impozice a supozice podle spisu *Kategorie* (OBJ I, kap. 1.3). Spojení „mrtvý muž“ představuje pro Abelarda metafyzický nesmysl (*oppositio est in adiecto*). Lidé jsou živé bytosti *ipso facto* a existují pouze v přítomné aktuální substanci. Tato jedinečná hylemorfická substance determinuje svou existencí danou zde a nyní také časovou souslednost minulosti a budoucnosti v modu synkategorematické predikace, protože tyto stavy první substance aktuálně přítomné nejsou.[[121]](#footnote-121) Aristotelik Abélard kritizuje existenciální výroky moderních logiků kvůli univočnímu užití supozice, což explicitně zavedl Gilbert de La Porrée skrze hypostázovanou subsistenci (*aliquid, id est subsistens*; kap. 1.4). Dialektikové v rámci *Nominales* nemají žádný problém s univoční predikací typu „tento člověk“ vztažené podle modu hypostázované konkrétnosti a existence (*secundum quid*) na „tuto mrtvolu“. Porretáni přidají k subjektu *homo* pomocí univoční logické apozice jakoukoliv hypostázi, včetně predikátu *mortuus*. Navíc platí, že obecně pojatá predikace (*secundum simpliciter*) už zahrnuje celé určení individua v rámci dělení jsoucen třetího druhu podle Porfyriova stromu. Univoční apozici porretánů odmítla již výše uvedená logika Anagninců, kteří ohledně výroku o mrtvém muži jasně drželi Abelardovu linii vylučující určení člověka pro mrtvolu a opačně.[[122]](#footnote-122) Spis *Tractatus Anagnini* potvrzuje univerzální pravdu výroku „mrtvola není člověk“ (*est universalis negativa et vera*). Tím platí i univerzální konverze tohoto výroku, protože žádný živý člověk není mrtvola. Neexistuje žádná impozice univočního významu *homo* z mrtvoly na živého člověka. Logická apozice predikátů je něco jiného než kategoriální predikace daná impozicí významu od první substance. Apozice je dána na úrovni logické abstrakce a proto představuje pouhou homonymii na úrovni metafyzického významu. Mrtvola nemůže zastupovat člověka v modu metafyzicky pojaté supozice, ale pouze v modu logické ekvivocity postavené mimo realitu. Traktát odmítl moderní humanismus člověka-mrtvoly hájený pařížskými porretány ve školách *logica Modernorum*. Obrana osoby se vede v rámci adekvační teorie pravdy podle Blundova výkladu *De anima*, k němuž anonym správně přidal Averroesovo pojetí metafyziky a poznání. Impozice metafyzického významu jde z reality hyparchické první substance, která skrze metafyzický dativ určuje predikaci. Téměř přirozenou akceptaci Averroesova korpusu do již dané argumentace Blundovy školy lze dokázat na nenápadné inzerci CMDA do již daného výkladu *De anima* pařížských magistrů Blundovy školy. Obhajoba organicky pojatého těla šla ruku v ruce se správným průběhem poznání. První averrosimus odmítl náhled subsistentní species dané univočně jak v reálné věci tak v procesu avicennovského *denudatio*. Blundova škola hájí abstrakci a schéma poznání podle Averroese. Jeho výklad poznání a metafyziku napojili na aristotelskou lini Druhého mistra, kterou neměli toletáni. Plný náhled do jednoty osoby a poznání získali první averroisté až po recepci Sicilské školy v podání Scota od roku 1230, kdy Averroes dostal titul Komentátor.

Abstrakce daná formalizací podle CMDA zásadně změnila univoční status jsoucna třetího druhu hájený školou *Nominales*. Ve formální adekvaci smyslů a rozumu podle Blundovy školy dostal termín species význam podle nového výkladu *De anima* (kap. 2.1.2). Náhled na to, zda mrtvola je nebo není člověk, zásadně záleží na neoplatonském nebo aristotelském statutu species. Buď je species abstrahována od živého člověka nebo apozičně predikována směrem k esenci dané v modu *semel*‒*semper* podle porretánů a Avicenny. Blundova škola tvrdí, že předmět poznání je pasivně intendován od smysly poznané věci v reálu. Poznání začíná v receptivní schopnosti intelektu a přijatá species je aktivně abstrahována v syntetické schopnosti intelektu. Stejnou pozici bránící primát věci má i Grosseteste během pobytu v Paříži okolo roku 1225.[[123]](#footnote-123) Věc v reálu má vlastní eficientní kauzalitu a potence daná v supozičně určeném pojmu je vytvořena na základě impozice. Tento druh potenciality daný impozicí odlišuje pojem mrtvoly od pojmu osoby (*non est possibile rem illam esse*). Impozice smyslu vzniká na základě fyzikálních či biologických schopností vázaných na aktuální první substanci či živé tělo. Četba Averroesova korpusu upevnila pozici Blundovy školy a dala jí nové argumenty pro jednotu osoby jako nedělitelné první substance hlásané Boethiem. Přesto u magistrů nově zřízené Pařížské univerzity zůstaly zásadní pochybnosti ohledně Toledského výkladu Averroese, jenž byl ovlivněn avicenismem. Blundova kriticky myslící škola hned na začátku nekompromisně odmítla averroistický výklad Averroese, proto není moderní. Polemiku proti nominalistickým a logickým školám *Modernorum* ukázal první historicky známý citát Komentátora. Grosseteste polemicky používá spisy tehdy daného Averroesova korpusu proti Toledské škole avicennistů. Blundova škola tvrdí na základě impozice významu od reálné první substance, že kolekta potenciálních a univerzálních hypostází není člověk. Stejné stanovisko má Grossetesteho druhý komentář k *De anima*.[[124]](#footnote-124) Citát upozorňuje toletány a porretány, že podle vědeckého sylogismu *Druhých analytik* musí být nejprve dána reálná kauzalita duše jako formy jako *medium* ve středním členu deduktivního syllogismu, aby založila vědeckou definici duše. Tato účinná kauzalita je dána smyslově v těle jako první substanci (*sensibile sit medium*). Středovou pozici nemůže založit logický pojem, ale pouze smyslové poznání reálné věci, které utváří v procesu abstrakce a intencionality poznanou formu danou pouze v mysli. Klíčové je použití slovesa *secare* pro sekundární a pouze abstraktní určení duše postavené proti neoplatonskému výkladu *De anima* (*secantur sensus et scientie in res*; OBJ III, kap. 6.1). Roli media dostává v anonymním traktátu správně pochopené diafanum po vzoru Averroese (*in diaphono, id est in transparenti*), v němž je barva na rozdíl od světla obsažena čistě formálním způsobem (*color est formaliter*; ibid, p. 37.225‒26). Bez diafanum nešlo zavést intencionalitu a adekvační teorii pravdy, kterou Blundova škola hájila proti Avicennovi. Výklad Averroese přišlý z Toleda opomněl mediační funkci diafanum, kterou měla originální *De anima* a komentář *De anima* od Al-Fárábího (OBJ I, kap. 2.1.1). Grosseteste v době pařížských studií v Blundově škole drží stejnou pozici. Proto nesouhlasí v tomto základním bodě s argumentací Avicenny a drží diafanum jako klíčovou složku přenosu světla. Grossetesteho kosmologické traktáty definují různorodou roli fyzikálního diafanum při přenosu světla skrze kosmické elementy, které se liší od kosmických prvních substancí díky mediaci světla.[[125]](#footnote-125) Diafanum slouží jako mediace pro intelekt také v Grossetesteho traktátu *De anima*, protože je spojeno s intencionální mediací smyslů v poznávacím modu (*medium* *ordinans*)*,* na rozdíl od fyzikálního diafanum daného v participativním modum (*medium* *participans*).[[126]](#footnote-126) Tím je dáno dvojí rozdělení diafanum na fyzikální *perspicuum* dané v prostoru a na intencionální species dané v duši. Středová pozice species není daná ve schématu *tertium ens*, ale pomocí mediace skrze diafanum v CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Stejnou pozici hájí také traktát *De anima et de potenciis eius* a má stejné protivníky, tedy porretány a avicennistické toletány. Jejich schéma poznání je dané nasvícením smyslu jsoucna od odděleného *intellectus agens* a v modu abstrakce jako *denudatio*. Averroesovo pojetí diafanum umožňuje zpracování smyslového species v rámci nemateriální a formálně oddělené abstrakce dané výkonem pasivně-aktivního intelektu. Spojením dvojí intencionality a receptivity je jasně daný směr poznání přejímající aktualitu poznané věci. Nasvícení jde zepředu od externího objektu přes fyzikální diafanum ke smyslům a následná duševní činnost dané mediací v duši (*in spiritu*), která začíná u smyslového poznání a jde k rozumovému poznání.[[127]](#footnote-127) Oba druhy intencionality na sebe navazují stejně jako u Blunda, viz předešlá kapitola. Pořadí dvojí mediace dané v sekvenci *obiectum*, *medium*, *organum*, *spiritus* je dáno v rámci aristotelské abstrakce jako *proportio* syntetizované formy od smyslů k intelektu. Adekvace věci a intelektu je navíc podpořena změnou kauzality řídící proces poznání. Nominalisté a avicennisté potřebují hlavně finální kauzalitu chápanou účinným způsobem (kap. 1.5). Poznání vzniká nasvícením od separovaného činného intelektu, který zakládá subsistentní formy poznání v intelektu skrze externí kauzalitu. Traktát naopak skrze obhajobu Averroesova diafanum zavádí formální kauzalitu spojující jinak nesouměřitelné procesy smyslového a rozumového poznání (*intellectus intelligit* species *in fantasmatibus*; ibid, p. 33.144). Zavedením formální kauzality vzniká skutečná adekvace věci a intelektu v podobě poznané formy věci. Tím se zrušilo neoplatonské *tertium ens* dané univoční směsicí první a druhé substance nebo jejích hypostázovaných kvalit. Spis chápe intencionálně dané species jako centrální prvek pro mediaci poznání a odmítá species jako metafyzickou kvazi-substanci *Nominales*. Existující člověk je primárně poznán nikoliv nominální definicí, ale v procesu formální adekvace intelektu k reálné věci. Impozice významu je dána intencionálně a procesem abstrakce směrem od reálné osoby. Proto mrtvola není člověk. Odmítnutí avicennistů ohledně charakteru species vázaných na oddělený *intellectus agens* souvisí s obranou poznání reálné věci.

Odmítnutím výkladu *De anima* podle Avicenny vznikl v letech 1220‒25 zásadní rozdíl mezi školou prvního averroismu a zanikajícími školami tehdejších *Nominales* v Paříži. Autor z Blundovy školy dobře ví, že metafyzika Avicenny a Averroese není slučitelná, protože nepoznávají realitu stejným způsobem. Pokud někdo tvrdí, že mrtvola je člověk v řádu univoční apozice hypostází a habituálních určení, tak nepoznává reálný svět prvních substancí daný impozicí a pravdou jako adekvací intelektu a reálné věci. Zprostředkování mezi smysly a intelektem v rámci hledaného *proportio* se stává klíčovou věcí, stejně jako v CMDA. Spis přesně označuje představivost jako rezervoár smyslových intencí (*thesaurus intentionum*; ibid, p. 47.384) a ne inteligibilních species, protože ta vznikají až na dalším patře abstrakce dané pouze v intelektu. Augustiniánští avicennisté naopak udělali z paměti nemateriální *locus specierum* po vzoru Augustinovy mystické *memoria*. Autor je aristotelik s výbornou znalostí přírodovědných spisů Korpusu, protože zná pojetí aristotelské smyslové paměti jako *reminiscentia*. Materiální intelekt je pochopitelně nemateriální složka duše, ale je výslovně oddělen od procesu intelektuální abstrakce. Přechod k novému pojetí poznání ukazuje celková citace shrnující práci obou intelektů, která reprodukuje Blundův traktát ohledně procesu intencionality a abstrakce. Autor etabluje inteligibilní formu diafanum jako *potentia media*.

„Tato zprostředkující schopnost (*potentia media*) je dána mezi smyslovou schopností a nemateriálním intelektem. Schopnost smyslů je dána vzhledem k fantasmatům, nemateriální intelekt je dán vzhledem ke species. Materiální intelekt intenduje (*considerat*) species ve fantasmatech tak, že poznává (*apprehendit*) species i s jejich [smyslovými] akcidenty a rozlišuje mezi species a akcidentem, ale ještě ne skrze abstrakci. Materiální intelekt takto materiálně připravuje species pro nemateriální intelekt (*sic preparat materialiter* species *intellectui separabili*).“ [[128]](#footnote-128)

Receptivní složka intelektu přijímá nemateriální intence směrem od smyslových intencí (*intellectus materialis considerat* species *in fantasmatibus*...*non tamen abstrahens*). Ve formálním a proto syntetizujícím intelektu už neběží recepce skrze smyslovou mediaci, ale skrze aktivní proces poznání daný intelektuální abstrakcí. Materiální intelekt jako akt čisté nemateriální intencionality nemůže provádět abstrakci, protože to dělá až aktivní složka intelektu. Citát odděluje vnímání reálných vlastností poznávaných smysly a intencionální recepci poznaných forem do materiálního intelektu, kde se stávají ze smyslových species nemateriální poznané formy. Mediace je dána mezi dvěma druhy intencionálních předmětů (*circa fantasmata*... *circa* species). Středovou pozici *potentia media* tvoří spojení s Blundovým procesem smyslové abstrakce dané směrem od vlastností daných na reálné věci (*ita quod apprehendit* species *cum accidentibus*). Anonym zná rozdíl mezi první a druhou substancí podle spisu *Kategorie* a přesně odlišuje podle spisu *De anima* odlišné mody poznání a výslednou signifikaci. Materiální intelekt intenduje (*considerat*) smyslová species daná ve fantasmatech tak, že skrze smyslová species poznává (*apprehendit*) univerzální formy. Díky intencionalitě materiálního intelektu se recepce vykonává v individuálním aktu abstrakce. Jejím výsledkem je univerzální poznaná forma (*intellectum*) vytvořená v individuálním aktu poznání (*intellectio*). Intencionalita materiálního intelektu je zaměřena směrem ke smyslové potenci (*potenciam sensibilem*). Materiální intelekt nazírá smyslová species nemateriálním způsobem (*intellectus materialis considerat* species *in fantasmatibus*). Individuální species *sensibilis* existují v představivosti a materiální intelekt je intenduje formálně, tedy v rámci signifikace vázané na kategoriální predikaci druhé substance (*distinguens inter speciem et accidencia*). Tyto inteligibilní intence jsou navázané na reálné vlastnosti první substance skrze formální podobnost první a druhé substance. Poznání je akcident vzhledem k aktuální první substanci, protože vytváří v intelektuálních schopnostech duše formální adekvaci poznatku a reálné věci. Autor podle metafyzického dativu brilantně rozlišil oddělenou reálnou věc a tři akty poznání: vznik smyslového species v představivosti (*species sensibilis*); formální a nemateriální intenci tohoto species skrze materiální intelekt (*species intelligibilis*); syntézu této recipované formy-akcidentu v aktivním procesu abstrakce (*intellectus formalis*). Až v poslední fázi poznání vzniká univerzální pojem v aktivním intelektu (*intellectus agens*). Stejnou obranu *potentia media* podle Averroese a proti porretánské interpretaci tohoto pojmu má i Grossetesteho komentář k *De anima* polemicky namířený proti oxfordským porretánům.[[129]](#footnote-129) Citát odmítá toletánskou definici duše-substance danou nasvícením zezadu od odděleného kosmického *intellectus agens*. Porretáni intendují v modu *potentia media* smyslové poznání jako jsoucno třetího druhu a mění species na hypostázi smyslovosti (*mediante sensibili*). Hypostázované *sensibile* a dané jako Rufusovo *scibile* (kap. 3.1.3) představuje v neoplatonismu a u Avicenny například rozsažnost postavená mimo reálné těleso nebo v postmoderní Lockovy primární kvality (OBJ I, kap. 2.4.4). Toto jsoucno třetího druhu se recipuje skrze denudaci. Tím vzniká analogické poznání trvalého porretánského species, který nahradil reálnou smyslovou species (*mediante sensu est ratio in homine*). Grosseteste jako představitel prvního averroismu z Blundovy školy namítá, že tělesné smysly vzaty samy o sobě nemohou prostředkovat žádné nemateriální poznání v duši (smyslové, inteligibilní), protože to dělá až dvojí diafanum (*nec est eius imago in sensu vel in imaginatione*, kap. 2.1.2). Zničením středního členu soudu postaveného podle reálné kauzality je zničena i univerzální signifikace daná specifickým způsobem poznání odlišným od reálných věcí a od zvířecí představivosti. Podle aristotelského výkladu *De anima* nemá univerzální význam jak vzniknout (*destructo medio et destruitur idem*), protože poznání je dáno nasvícením intelektu od reálné aktuální věci.

Grosseteste během pařížského období ještě nekompromisně brání vědecký důkaz podle *Druhých analytik* a *Kategorií* (*destructio primis*, *modus tollens*; OBJ I, kap. 1.3). Anonymní spis o duši stejným způsobem oddělil po vzoru Blunda pasivní a aktivní intelektuální schopnosti jedné a téže duše. Receptivní složka (*intellectus in potentia*) se zásadně liší od syntetizující složky (*intellectus formalis*). Intence daná skrze *intellectus materialis* umožňuje pravdivou adekvaci nemateriálního poznání a materiální věci. Oba akty poznání jsou dány jako mediace od smyslů k intelektu, ale každý akt (*intentio, abstractio*) má jinou formu zapojení intelektu do této činnosti: buď receptivní nebo syntetizující (*apprehendit, considerat*). Receptivní potence je dána jako *intellectus in potentia* a jeho aktivní aprehense (*apprehendit*) běží jako akt intencionality. Její aktualita je dána skrze přijatá *species sensibilis*, která jsou v novém diafanum (*intellectus possibilis*) mediatizována jako *species intelligibilis*. Tento přenos smyslových a pak inteligibilních species zajišťuje poslední akt poznání, což je aktivní syntéza. Tu zajišťuje *intellectus formalis*, který abstrahuje skrze akt reflexe (*considerat*) výsledný pojem. Materiální intelekt jako *potentia media* je separovaný od receptivní schopnosti smyslů dané na úrovni smyslových fantasmat (*potencia enim sensibilis est circa fantasmata*). Ale materiální intelekt intenduje smyslová species již podle inteligibilního způsobu nemateriální recepce (*considerat species in fantasmatibus*). Toto je zásadně přesné pochopení klíčové argumentace v CMDA, kde předělaný Themistiův *intellectus materialis* zajišťuje individualitu poznání v nemateriálním receptivním intelektu. Ale povaha tohoto inteligibilního diafanum je dána jako čistá receptivita podle Alexandrovy definice *intellectus possibilis*. Materiální intelekt zajišťuje v člověku přechod od smyslové receptivity k nemateriální, tedy čistě inteligibilní schopnosti duše. Oba druhy inteligibilní recepce akcidentálních forem (*intellectus materialis*, *in potentia*) jsou po formální stránce stejné, protože jsou nemateriální a plně potenciální schopnosti. Proto tvoří intelektuální zprostředkování poznatku v duši (diafanum). Rozdíl mezi materiálním a možným intelektem je pouze v tom, ze které strany jeho činnost definujeme. Viz dvojí roli diafanum podle CMDA vzhledem ke slunečnímu paprsku a vzhledem k barevné ploše (OBJ I, kap. 2.4.4). Vzhledem ke smyslovým species daných v imaginaci je tento intelekt materiální, protože recipuje aktuální smyslová speciesna způsob pasivní potence dané jako *materia prima* pro intelektuální schopnost duše (*apprehendit*). Vzat jako *intellectus in potentia*, indenduje (*considerat*) tyto individuální smyslové formy jako *species intelligibilis*, protože formuje univerzální druhou substanci. Možný intelekt je nemateriální receptivní potence duše. Takto definovaná *anima intellectiva* je jedinou nehmotnou formou skutečného těla.

Materiální intelekt má středovou pozici proto, že intenduje smyslové *intentiones* již v modu nemateriální abstrakce. Tyto *species intelligibilis* jsou připraveny k závěrečnému aktu poznání, což je aktivní syntéza pojmu. Receptivita duše (*potentia media*) je dána mezi smyslovou schopností a nemateriálním intelektem. Proto má v prvním averroismu *intellectus materialis* jako diafanum úplně jiný status než materiální intelekt avicennistů a moderních alexandrovců. Moderna žijící v platonské jeskyni spravované objektivně osvícenými Fúriemi je oslepena mytopoetickým intelektem-sluncem, proto nepotřebuje žádné diafanum. Materiální intelekt v člověku odpovídá v prvním averroismu za průběh intelektuálně dané intencionality. Proto představuje toto diafanum nemateriální duševní potenci oddělenou od smyslů v modu *inmixtus*. Současná postmoderna má *intellectus materialis* daný jako smyslová materie třetího druhu, což je hylický intelekt u Alexandra a Themistia. Nebo tvoří *intellectus materialis* po vzoru averroistického výkladu Averroese zcela oddělený Alexandrův *intellectus possibilis*. Hypostázovaný *intellectus materialis* Alexandra a Themistia nefunguje u Moderních jako diafanum, ale jako intelektuální kvazi-materie pro přijetí čistě inteligibilních forem daných od neoplatonského intelektu-slunce. První averroismus pochopil, že do receptivního intelektu se nevtiskuje žádná inteligibilní hypostázovaná forma, jak si to myslí moderna. Intelekt vytváří poznání v rámci duševních schopností a syntetizuje aktuální poznatky od tělesných smyslů. David z Dinantu poprvé zavedl materiální intelekt modernistů jako kosmickou hypostázi v podobě univerzální materie třetího druhu (kap. 2.1.3). Zrušení diafanum nebo jeho převedení na materiální korpuskuli jako u Dinanta a Descarta způsobilo, že ve druhém averroismu a v postmoderně vznikl nepřekonatelný dualismus mezi smyslovým a rozumovým poznáním. Anonym naopak definuje intelektuální diafanum jako *intellectus* *possibilis* vzhledem k syntetickému formálnímu intelektu a jako *intellectus materialis* vzhledem k představivosti. Nyní je perspektiva na receptivní intelekt dána pohledem zezadu, protože jeho intencionální obsahy jsou nasvíceny aktivně formující složkou duše. Receptivní a nemateriální složka duše ve formě *intellectus* *possibilis* mediatizuje nemateriální intence do aktivní části *intellectus formalis*. Obě manifestace jednoho a téhož pasivního intelektu jsou plně potenciální, protože duše musí poznávat vše. Pozice receptivní složky duše (*intellectus materialis* / *in potentia*) má centrální význam v pozdějších debatách prvního a druhého averroismu. První averroismus inspirovaný CMDA zdůrazňuje pouhou podobnost materiálního intelektu a smyslů danou skrze formální intenci a skrze nemateriální poznávací potenci. Pak je intelekt definován jako *separabilis* a *inmixtus*. Poznání vzhledem k tělu v modu *obiective*, protože tvoří poznaný a nehmotný objekt. Obě vlastnosti spojuje koncept diafanum mediatizující nasvícení od slunečného paprsku a od poznaných barev. Receptivní intelekt už není smyslově-materiální, ale čistě receptivní podobným způsobem (*similiter*) jako materie. Přesně toto pojetí obhajovaly citace Blunda v předešlých kapitolách a pochopitelně i spis CMDA. Díky recepci Averroese je species intendované smyslově v představivosti navázáno skrze druhou intenci na nový druh poznávací schopnosti (*potentia media*), čili na Averroesův *intellectus possibilis*. Připomeňme, že tento receptivní intelekt byl ztotožněn s Aristotelovou *tabula rasa* nutnou pro adekvátní poznání věci, stejně jako to měl Blund i CMDA. Následující citace traktátu ukazuje, jak málo stačilo k tomu, aby se z Blundova *intellectus in potentia* stal Averroesův *intellectus possibilis*.

„Možný intelekt je nejprve potencí duše, v níž není nic aktuálního. Příkladem může být prázdná tabulka, na které není žádný obrázek. Tím není determinována, aby byla spíše tímto nebo něčím jiným, protože má potenci být čímkoliv.“ [[130]](#footnote-130)

Čistě receptivní intelekt jako složka nemateriální duše je oddělen jak od materiální smyslové složky, tak od činné nemateriální složky, proto tvoří čistou potenci duše (*intellectus possibili eum ipse sit potencia anime et nichil actu*). Autor dokázal v linii CMDA a Blundova traktátu naplnit základní tezi, že duše musí být nějak vším (*quodammodo omnia*; OBJ I, kap. 2.4.2). Proto musí být její nemateriálně daný akt intencionality plně receptivní a pouze v potenci. Aktem intencionální recepce smyslových species vzniká v procesu intencionality nový druh species, nyní již čistě inteligibilní. Intence kognitivní formy v *intellectus possibilis* a syntetická abstrakce této formy v *intellectus formalis* je dána nejprve působením reálné věci na smysly a pak i na individualizovaný intelekt v rámci pasivně-aktivní schopnosti lidské duše. Intencionalita recipuje z reálné věci nejprve smyslově poznanou formu a pak univerzální poznanou formu. Odlišný status lidské a animální poznané formy je dán tím, zda ji syntetizuje *potentia media* zvířete nebo člověka. Tím vzniká pojetí pravdy jako *similitudo* intelektu a věci na animální, nebo lidské úrovni. První averroismus vytvořil po falsafě další model společně poznávaného světa pro všechny živé bytosti, které mají schopnost poznávat skrze vlastní intencionalitu. Zároveň jasně oddělil nemateriální lidskou schopnost poznání od animální říše. Anonym ukazuje přeměnu Blundova termínu „*intellectus in potentia*“na termín „*intellectus possibilis*“ daný v CMDA.

Hermeneutika tím našla důležitou stopu první recepce CMDA v Blundově aristotelské škole ustavené četbou *De anima* a jejího komentáře od Al-Fárábího. Tato četba předchází příchod Sicilské školy, ale již se zásadním způsobem liší od recepce Averroese v Toledské škole. Traktát postupuje v kritice logických modernistů a avicennistů stejně jako Blund a uplatňuje závěry jeho spisu na novou situaci vzniklou recepcí Averroese. Grossetesteho spis *De anima* sleduje stejnou argumentační linii proti neoplatonské Toledské škole, jak bylo ukázáno výše. Jistěže může být autorem tohoto spisu i Blund, ale návaznost na spisy Grossetesteho je nepopiratelná, zejména otázce odmítnutí univerzálního hyleformismu a plurality substancí v člověku (kap. 3.2). Ale zcela určitě tento spis pochází z Blundovy aristotelské školy, která kolem 1220‒25 brilantně recipovala spis CMDA v tom, čím se liší od Avicenny. Rozchod s Avicennou indikuje známá část traktátu, která označuje jeho schéma poznání a tím i definici duše za zásadně mylné. Začněme nejprve první částí argumentace proti Avicennovi a Toledské škole. Obrana poznání daného na základě Blundova a Averroesova pojetí diafanum jasně rozlišila proces receptivní mediace a aktivní abstrakce. Napojení možného intelektu na *intellectus agens* sleduje rozdíl mezi receptivní a aktivní složkou intelektu jako to měla *De anima* 430a21‒23 a po ní CMDA a Blund. Výsledný proces celé syntézy zajišťuje nově definovaný činný intelekt (*intellectus agens*) již daný čistě personálně.

„Činný intelekt lze srovnat s možným intelektem, jako lze porovnat světlo s viděním. Světelný paprsek vede k tomu, že oko přijme species barvy z ozářeného barevného předmětu. Podobně činný intelekt abstrahuje species ze smyslových představ, které mu připravil materiální intelekt (*intellectus agens abstrahit* species *a fantasmatibus, quas preparavit ei intellectus materialis*). Činný intelekt finalizuje species tak, jak je přijímá možný intelekt (*facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili*). Proto existují dva akty činného intelektu (*duo sunt actus intellectus agentis*). První akt abstrahuje species z fantasmat; druhý akt je dává do možného intelektu.“ [[131]](#footnote-131)

Klíčová věta spojuje všechny články řetězu celkovým pohledem na akt poznání. Činný intelekt abstrahuje species ze smyslových představ, které mu připravil materiální intelekt aktem intencionality. Klíčový přechod tvoří změněná pozice intencionality, která je nyní nahlížena z pozice nikoliv Blundova formálního intelektu, ale *intellectus agens*, jenž tvoří složku lidské duše. Fatální problém je dán v tvrzení, že „činný intelekt uzpůsobuje species tak, aby je mohl reversibilně přijmout možný intelekt“ (*facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili*). Toto je ústup na pozice toletánů a není v souladu s pojetím CMDA daným nasvíceným poznání od reálné věci skrze receptivní intelekt. Aktivní intelekt Grossetesteho dostal hypostázovaný charakter v lidské duši, i když nikoliv v kosmu. Aktivní intelekt se stal v lidské duši hypostází, a přestal být čistou potencí a schopností duše. Oddělení *intellectus agens* od lidského poznání je jen částečné, ale je už dáno v neoplatonském modu „*separatus*“, a ne v aristotelském modu „*separabilis*“. Grossesteste tím zrušil základní schéma poznání podle CMDA a podle Blundovy školy. Tato pozice byla na Pařížské univerzitě po roce 1225 neobhajitelná od magistra podobných kvalit. Grosseteste připustil v této klíčové otázce užití hypostázovaného intelektu a tím změnil nauku Blundovy školy. Ta nechala přijít aktualitu do receptivního intelektu skrze smyslovou intencionalitu, protože přesně interpretovala smyslové diafanum podle druhé knihy *De anima*. Grosseteste je v tomto bodu toletán a nasvěcuje *intellectus possibilis* zezadu skrze *intellectus agens*, který tvoří další hypotázovanou formu v lidské duši (kap. 3.2). Tuto pozici Toledské školy převezme v nové podobě Akvinský a bude ji vydávat za autentický Aristotelův výklad *De anima* proti Sigerovi (OBJ III, kap. 4.5.4). Grosseteste jako předpokládaný autor traktátu na rozdíl od avicennistů a pozdějších modernistů přesně ví, jaký je rozdíl mezi *abstrahere* a *ordinare*. Materiální intelekt je přiřazený k první intencionalitě dané směrem ke smyslům, na něj zavazuje práce *intellectus possibilis*. Grossetesteho změna je v tom, že recepce formy už nejde z představivosti, kde ji intenduje materiální intelekt (*quas preparavit ei intellectus materialis*), ale směrem od možného a aktivního intelektu daného v duši (*facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili*). Proces abstrakce u Blunda postupuje od smyslových species k inteligibilním. Al‑Fárábího *intellectus in potencia* je v aktu nemateriální intencionality obrácen buď ke smyslovým species (*intellectus materialis*). Nebo tatáž oddělená a tedy nemateriální receptivní schopnost duše intenduje *species intelligibilis* z pozice intelektuální recepce (*intellectus possibilis*) nasvícené činným intelektem jako další schopností duše. Připomeňme mezní pojetí „*intellectus in effectu*“ podle Al-Fárábího (*possibilis*–*in effectu* / *adeptus*–*agens*; OBJ I, kap. 2.1.1). Receptivní intelekt tohoto spisu má středovou pozici aktualizovatelnou jak od aristotelské abstrakce tak od neoplatonské iluminace, ale přijaté pouze od vnitřního činného intelektu (*materialis*–*possibilis* / *agens*). Přesně tuto nejasnou pozici aristotelských toletánů má Grossetteste, protože nechal fungovat aktivní intelekt jako hypostázi působící na receptivní intelekt. Předešlý díl ukázal, že Averroes kompletně zrušil intelekt jako hypostázi v lidské duši a nechal oba druhy intelektu pouze jako potenci duše. Grosseteste nepřešel od pojetí Al-Farábího k Averroesovi a proto odešel z Paříže do Oxfordu.

Rozbor traktátu jasně ukazuje, že Grosseteste nemohl přejít k neoplatonským modernistům v Paříži, protože jejich pojetí poznání a lidské osoby považoval za zásadně mylné. Materiální a možný intelekt mediatizují ve dvojí roli diafanum dané vzhledem k smyslové species a vzhledem k nasvícení zezadu od činného intelektu. Avicennův materiální intelekt mají i zvířata ve smyslu představivosti, kterou řídí intuitivní schopnost dělání správných rozhodnutí (*vis aestimativa*). Lidé mají úplně jiný materiální a možný intelekt, který recipuje jak smyslové, tak inteligibilní formy. Směrem od činného intelektu běží proces abstrakce, která syntetizuje přijatou nemateriální intenci do poznané formy. Na recepci inteligibilních species ze smyslových představ navazuje syntéza poznané formy. Ta běží od možného intelektu v aktu intencionality, který recipuje materiální species dané v představivosti do první nemateriální poznané formy. Intencionalita opět funguje ve dvou registrech, tj. v modu *intentio prima* směrem na abstrahovaná fantasmata a v modu *intentio secunda* směrem na abstrahované inteligibilní species. V procesu dvojí intencionálně dané abstrakce vznikají species *sensibilis* a *intelligibilis* determinované existencí reálné věci. Proto je nemateriální poznání formálně odděleno od smyslového v modu *separabilis.* Ale intelektuální poznání je se *species sensibilis* spojeno na základě účinné kauzality dané skrze tělesné smysly. Grosseteste jako předpokládaný autor tohoto spisu poprvé s odvoláním na Averroese udělal v modelu Blundovy školy zásadní rozdíl mezi intelektuální schopností duše formálně oddělenou od smyslové složky (*separabilis*) a postavil ji proti nauce Toledské škoky o substančně odděleném intelektu (*separatus*). Školu prvního averroismu založilo odmítnutí kosmického *intellectus agens* jako přímého činitele na lidské poznání, což jasně viděl a konstatoval Gauthier v kritickém vydání tohoto spisu. Duše nemůže sama ze sebe poznávat vůbec nic. Pasivní recepce produkuje skrze intencionalitu intelligibilní species, aktivní syntéza z nich vytváří univerzální pojem. V aktivním syntetickém procesu abstrakce dané směrem od aktivního intelektu se tyto abstrahované formy řadí do univerzálních pojmů a poznávacích soudů (species *abstractas ordinare*). Tím je dán rozdíl mezi inteligibilním aktem *abstrahere* dané postupem intencionality a inteligibilním aktem *ordinare*, které vykonává pouze aktivní složka duše. Druhý důvod odmítnutí avicennovského schématu poznání následuje hned v další větě v návaznosti na Averroesovu kritiku odděleného intelektu Avicenny a neoplatoniků. Traktát s přesnou znalostí problému definuje základní omyl Avicenny, stejně jako to před ním udělal Averroes. Smysl jsoucna musí být dán nasvícením zepředu, od reálné první substance. Anonym *De anima et de potenciis eius* odmítl objektivistický scénář nasvícení jsoucna zezadu od odděleného kosmického *intellectus* agens, který ozařuje poznávající duši ve formě mystické iluminace jako to měla Toledská škola. Následující citát zakládá školu prvního averroismu skrze první deklarovaný rozchod latinského Západu s Avicennou.

„V tom se Avicenna zmýlil (*in hoc erravit Auicena*), protože postuloval činný intelekt oddělený od duše, jakožto kosmickou nebo andělskou inteligenci, stejně jako je slunce odděleno od aktu vidění. Naopak není pochyb o tom, že tento činný intelekt je schopnost duše, protože je zcela v moci duše porozumět, kdykoli to chce činit. Z toho vyplývá, že v duši jsou vždy přítomná fantasmata, a že činný intelekt, který abstrahuje species z fantasmat, je spojen s duší jako její schopnost. Se smysly je to ale přesně opačně, protože nevidíme bílou barvu, když chceme, protože buď není přítomné světlo, nebo i když je přítomné, zase může chybět bílá věc.“ [[132]](#footnote-132)

Oddělení školy prvního averroismu od Avicenny kolem roku 1225 vychází ze sprvně pochopeného schématu poznání podle CMDA, které následně potvrdí Sicilská škola podle Scota. Činný intelekt nemůže být oddělený od duše, protože zůstává v naší moci (*in potestate anime sit intelligere quando vult*). Poznání je věcí individuální vůle, což byl Averroesův klíčový argument proti oddělenému intelektu neoplatonských modernistů (kap. 2.4.2). Středová role nového média nazvaného *intellectus in potentia* je dána vzhledem ke konkrétní věci vnímané smysly a podržené v představivosti. Možný intelekt v intencionálním modu daném díky této vlastnosti do oblasti naší vůle (*intellectus materialis*) recipuje z představivosti smyslová species jako akcidenty. Tento intelekt funguje jako diafanum v modu *intellectus in potentia*, protože tvoří nemateriální prostředí nutné pro mediaci poznaných forem od smyslů k intelektu. V receptivním intelektu daném jako akt intencionality probíhá proces abstrakce na species *intelligibilis* dané již čistě formálně, protože jsou dány od smyslových intencí (*abstrahere* species *a fantasmatibus*). Poznaná forma je už nemateriální a dostává novou funkci v procesu poznání skrze Averroesův *intellectus possibilis*. Neoplatonskou metaforu o intelektu jako slunci není možno použít pro schéma intelektuálního poznání, protože je daná pouze smyslově a neodpovídá průběhu intelektuálního poznání (*quod patet in uisu per contrarium*). Oko musí poznávat, protože poznání materiálního tělesného orgánu je podmíněno efektivně-kauzálně. Kauzálně determinovaný orgán těla poznává vždy, pokud jsou dány k jeho výkonu nutné a dostatečné podmínky. Proto bude možné vyměnit oko nebo jiný orgán za protetický nástroj zhotovený člověkem, protože ve smyslovém orgánu je recepce světa dána materiálně a v modu *causa efficiens*. Zato intencionální a syntetický intelekt je nemateriální a jeho vazba na realitu představuje pouze formální schopnost duše jako *tabula rasa*. Tímto odlišným modem poznání daným v osobním aktu vůle je *anima intellectiva* oddělená nejen od smyslového orgánu, ale i od poznávacího výkonu samotných smyslů. Diafanum dané v *anima intellectiva* skrze její receptivní nemateriální schopnost je oddělené od materiální činnosti. Proto se liší inteligibilní intencionalita od smyslové intencionality. Proto můžeme intelektuálně poznávat, když sami chceme a co sami chceme a nemáme zvířecí imprinting. Vlastní činnost lidského intelektu je formálně navázána na realitu hylemorfické první substance poznané nemateriálně. Modernistům chybí citovaná středová funkce receptivního intelektu v duši, který zajišťuje jak adekvátní poznání směrem od smyslů, tak i volitivní a individuální charakter lidského poznání (*in potestate anime sit intelligere quando vuIt*). Smyslově založené zvíře naopak poznává vždy, když jsou k tomu nutné a postačující podmínky, protože formální kauzalita poznávající animální duše je skrze sociální *imprinting* přímo spojena s eficientní kauzalitou smyslů. První averroismus odmítl pojetí intelektu-slunce jako pouhou metaforu. Přirovnání se týká pouze smyslové reality, a i tam má omezenou platnost. Intelekt definovaný ve škole prvního averroismu nepotřebuje avicennovskou mystiku *Modernorum*, protože k poznání stačí reálný svět.

Nasvícení smyslu zepředu, podle recepce CMDA, zásadně změnilo okolo roku 1225 avicennovskou strukturu intelektu. Darovaný a formální intelekt ztratily v novém schématu sebereflexivní funkci, což ukázala předešlá kapitola rozborem Blundovy *De anima*. Formalizaci dělá intencionalita už na první úrovni nemateriální recepce v materiálním intelektu (*forma abstracta primo est in medio;* ibid, p. 36.201). Rozdělením dvou řádů poznání skrze funkci diafanum se ukázal fundamentální omyl neoplatonské metafory intelektu-slunce, která univočně spojovala intelekt a poznanou věc. Tím skončilo panování avicennismu na latinském Západě, jak poznamenal Gauthier v úvodním rozboru traktátu (*le régne d'Avicenne prend fin, celui d'Averroès commence*, ibid., p. 25). Epochální *Irrtum* avicennismu začala pilně křísit modernistická vlna druhého averroismu od roku 1235 (kap. 3.3.1). Traktát rozlišuje tři různé akty, roviny, funkce či procesy lidského poznání, později obhajované ve škole prvního averroismu.

1. První akt diafanum daný jako intencionální potence duše intelektuálně orientované směrem ke smyslovým species syntetizovaných ve smyslové představivosti. Vzhledem k těmto individuálním smyslovým species funguje *intellectus materialis* jako *quasi-materia* (Al‑Fárábí, Averroes) protože přijímá aktuální species *sensibilis* na nemateriální způsob.
2. Druhý akt diafanum probíhá na úrovni *intellectus possibilis*, který v aktu formální recepce (*intentio*) mediatizuje formální vlastnosti reálné věci a to v modu inteligibilního species daného jako intencionální význam (species *intelligibilis*). Podle kategoriální predikace jde o činnost na úrovni akcidentu daného vzhledem k reálné věci existující mimo poznání v modu *per se*.
3. Intencionálně vzniklá species recipovaná v pasivní složce intelektu je aktualizována pomocí činné složky poznání dané individuálně v duši (*intellectus formalis*). Syntéza univerzálního významu v pojmu završuje receptivně-syntetickou schopnost duše (*intellectus agens*). Podle kategoriální predikace jde o činnost na úrovni druhé substance, která v dalším kroku umožňuje vědecky opravdivé poznání světa v modu *demonstratio*.

Výsledek poznání je dán v syntetickém aktu takto dané intencionality skrze individuální *intellectus agens*. Proto není třeba žádná externí iluminace skrze oddělený činný intelekt avicennistů. Možný intelekt plní v duši funkci diafanum, proto je co do funkce a charakteru zásadně individuální (*corruptibilis*).[[133]](#footnote-133) Aktivní schopnosti duše produkují v aktu syntézy poznané formy. Aktivní poznávací schopnost duše v modu osobního *intellectus agens* navazuje na receptivní akt vytvářející skrze abstrakci příslušná smyslová a inteligibilní species.

Traktát *De anima et de potenciis eius* zahájil nový spor o objektivitu na latinském Západě, protože po Averroesovi znovu upozornil na zásadní omyl Avicenny. Jeho oddělený činný intelekt funguje v lidské duši mimo diafanum. Autor inspirovaný Averroesem jasně vidí základní omyl Avicenny a celé moderny. Avicenna vytváří intelekt jako substanciální *tertium ens*, což je nepřijatelné pro proces personalizovaného poznání. Duše by ztratila čistě receptivní charakter *tabula rasa* daný skrze *intellectus possibilis* a nemohla by poznávat svět v jeho úplnosti. Navíc by poznání determinované externím intelektem již nebylo v naší moci poznávat a nepoznávat, když sami chceme. Moderna nepotřebuje *intellectus possibilis*, protože nemá mediaci, a tím ani pojetí pravdy jako adekvace. Epochálně nové pojetí species definované intencionálním výkonem abstrakce znovu nastolilo základní klasifikaci intelektu v CMDA. Výkon individuálního intelektu v procesu abstrakce (*tertium* *genus*) je odlišný od intelektu jako univerzálního pojmu (*quartum genus*). Traktát tuto nauku recipuje tím, že určuje nový statut species v reálném procesu abstrakce (*intellectio*) a tuto činnost odděluje od univerzálního produktu daného v procesu intencionální syntézy poznané formy (*intellectum*). Dualismus moderny a postmoderny vznikl nepochopením role materiálního intelektu daného v prvním averroismu jako *intellectus possibilis*. Neoplatonští současníci Blundovy školy se nezajímali o skutečný průběh poznání determinovaný reálnou věcí. Moderní porretány zajímal a zajímá pouze statut formy univočně dané ve věci i v mysli a determinované skrze akt *certitudo,* v němž splynul náhled věčné formy a její kontingentní variace v reálné věci (kap. 3.5). Avicennistický *intellectus adeptus* poznává čisté formy v jejich *quidditas* díky aktivnímu intelektu ve vyšším patře čisté intence forem vnímaných novým typem abstrakce (*denudatio*). Rozdíl mezi pojetím species daném v tom či onom druhu abstrakce je pro hermeneutiku objektivity zcela zásadní, protože indikuje v rámci Heideggerova fenomenologického „*Wie*“ dvojí epochální danost smyslu jsoucího. Univerzální a nemateriální species prvního averroismu se zásadně liší od hylemorfické formy reálné věci. A zcela pochopitelně se liší od objektivního species daného jako hypostázované *tertium ens* porretánů a *Nominales*. Tříbení duchů a přelom epochy nastává kolem 1225‒30, kdy první generace latinských myslitelů musela volit mezi oběma protikladnými přístupy ke smyslu jsoucího. První skupina kolem Blunda četla spis *De anima* a hledala jeho plný význam, proto kriticky bránila autonomii filosofie. První averroismus oddělil přirozené poznání od iluminační teorie toletánů, od mystické teologie augustiniánského avicennismu a od vznikající moderny. Aristotelská škola v Paříži přijala překlady Averroese z Toledské školy, ale nikoliv její avicennismus, protože byl v rozporu s jejich vlastním výkladem *De anima*. První vlna averroismu bez výhrad přijala nové pojetí intencionality navázané na Averroesův *intellectus materialis/possibilis* daný v CMDA. V návaznosti na Averroesovo pojetí abstrakce a intencionality vznikl nový druh formální podobnosti mezi smyslovými a inteligibilními species. Zásadní rozdíl byl ve statutu species a ně navázané roli buď plně osobního nebo částečně odděleného *intellectus agens*, který Toledská škola vykládala v rozporu s literou CMDA. První averroismus přijal spis CMDA jako autentický výklad Aristotelovy *De anima* a přesně pochopil kolem roku 1225, čím se Averroesův výklad první filosofie liší od Avicennových omylů, které bohužel sdílela Toledská škola.

### 2.2.2 Étos prvního averroismu (*De potentiis animae et obiectis*)

Příchod Scota do Paříže roku 1230 ukázal zásadní tříbení akademických duchů rozdělených podle interpretace Sicilské nebo Toledské školy. Skupina tradicionalistických myslitelů ze skupiny augustiniánského avicennismu kolem Filipa Kancléře napojená na výklad Averroese podle Toledské školy předvedla zmatenou recepci CMDA. Filip Kancléř cituje v díle *Summa de bono* Averroese pod zkomoleným jménem, ale jeho spisy už zná (De Vaux 1933, 237). Hermeneutika zdůrazňuje základní rozdíl proti prvnímu averroismu, který se týká rozdílného pojetí formálního intelektu a species. Do nového rámce poznání daného aktualizací intelektu směrem od smyslově poznané věci mediatizované skrze *intellectus possibilis* lze pak zasadit všechny ostatní prvky z tehdy známé scholastické klasifikace Avicenny, tj. aktualizaci různých forem smyslového vnímání (*sensus communis*, *aestimatio*, *imaginatio*, *memoria*), a nakonec i různých forem intelektu (*materialis, in potentia, formalis, agens*). Tuto kategorizaci jsme analyzovali v předešlé kapitole věnované traktátu *De anima et de potenciis eius*, který svedl na scestí většinu současných komentátorů. Jejich předporozumění tohoto období je formováno v duchu objektivního avicennismu. Jejich akademický pohled daný Avicennou se liší od kritického Gauthiera. Ten pochopil, že tento spis zahájil novou epochu myšlení na latinském Západě, protože založil novou filosofickou školu. Hermeneutika proto odmítá univoční pojetí *intellectus formalis* napojené na objektivní katalogizaci čtyřech hypostatických intelektů podle Avicenny (*Vier Intellekten-Lehre*; OBJ I, kap. 2.3.1). Tento koncept formálního intelektu existoval u avicennistů typu Filipa Kancléře nebo v díle *Summa Duacensis*. Zásadně se liší od pojetí *intellectus formalis* prvního averroismu, který zavedl Blund díky redukci intelektu na dvě složky (receptivní a syntetickou) podle autentické četby *De anima*.

Vznik Pařížské univerzity byl daný v modu dějinného *Anfang* vzhledem ke gigantomachii o substanci, jako to bylo v případě bagdádského Domu moudrosti (*Bajt al-Hikma*). Založení moderní vzdělanosti latinského Západu je proto spojeno s událostí archaického pojetí pravdy jako *a/létheia*. Historický počátek Pařížské a Oxfordské univerzity je spojen s dějinným působením filosofické pravdy a nepravdy. Tento osudový začátek (*Beginn*) moderní metafyziky ovlivňuje globální myšlení postmoderny a metafyzickéhop nihilismu až dodnes. Aristotelskou exegezi školy *Modernorum* ukazuje anonymní teologická kompilace zvaná *Summa Duacensis* (kolem 1230).[[134]](#footnote-134) Anonym pracuje s porretánským pojetím species poznanými skrze iluminaci. Takový scénář mu zabránil pochopit smysl prvního averroismu, který představila Blundova škola. Výklad Averroese je dán podle Toledské školy a v tom se shoduje s pozdějším averroismem prvních modernistů přišlých z Oxfordu do Paříže okolo roku 1235. Formální intelekt je definován podle Avicenny jako aktuální hypostáze v duši.

„Podobně mluvíme o intelektu vzhledem k reálně existující věci, které je toto poznání podobné. Je nazýván „formální“ vzhledem k samotné duši, kterou formuje a završuje, a ne vzhledem k něčemu jinému (*non ad aliud*). Species definovaná podle tohoto intelektu je daná tím, že duše skrze tento intelekt sama směřuje k poznání věci (*anima per ipsum tendit in rei cognitionem*). Tento intelekt určujeme jako formální, nebo species či podobnost, protože může být zrušen nebo zničen (*deleri potest et annihilari*). Ale samotný činný intelekt nebo možný intelekt (*intellectus ipse agens aut possibilis*) zůstává trvalý v substanci (*semper in sua substantia*) jako neporušitelný a nemateriální (*incorruptibilis et inmixtus*). [[135]](#footnote-135)

Anonymní *Summa Duacensis* brání intelekt jako porretánské species, čili jako jsoucno třetího druhu. Jedna forma intelektu (*formalis*) je kontingentně daná v těle jako první substanci a je porušitelná (*deleri potest et annihilari*), druhá forma intelektu (*agens*, *possibilis*) je dána jako čistá subsistentní forma, a je oddělená a neporušitelná. Citát dokládá zmatek augustiniánsky vzdělaných teologů, kteří neuměli spojit intencionální proces tvorby species s receptivním intelektem. Škola kolem Filipa Kancléře ovlivněná Toledským výkladem Averroese si nevěděla rady s Blundovým *intellectus formalis*, protože držela iluminační schéma poznání podle neoplatonismu. Pařížští avicennisté identifikovali Blundův formální intelekt daný jako schopnost aktuálně existující osoby s hypostázovaným *intellectus adeptus* podle Avicenny a přidali mu individuální vlastnosti *intellectus materialis* podle CMDA. A pak jako správní alexandrovci vydělili činný i potenciální intelekt z aktuálně existující osoby a udělali z nich externí věčné substance kosmického charakteru (*intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). Intelekt jako *quartum genus* je podle Averroese čistý pojem v myšlení. Moderna a současný nihilismus z něj udělaly mytologickou substanci jako *tertium ens*. Tato tragikomedie myšlení představuje metafyzické šílenství (*Irre*) moderní doby. Dinantův panteismus vložil tento druh mytologického intelektu přímo do boha (kap. 2.1.3). Škola druhého averroismu nechala tento druh intelektu „exsistovat“ jako novou hypostazi, která bylo umístěna zčásti v diakosmosu neoplatoniků, zčásti v mytologickém pojetí moderní lidské mysli. Vznikla nová podoba averroismu, založená tímto dvojím dualismem. Proces poznání běží v modu avicennovské komitace (*hec semper esse rei comitatur et se tenet ipsa re*; ibid, p. 22) a ne aristotelské intencionality. Porretánská species je trvalá forma, která je dána v kontingentním poznání věcí jen proměnlivě. Poznání reality se děje skrze augustiniánskou formu paměti jako *memoria*, která si podržuje jak smyslové představy tak univerzální univoční species (*ymagines rerum vel* species).[[136]](#footnote-136) Moderně pojatá paměť začíná sloužit jako nové jsoucno třetího druhu, protože je vyvázaná z Blundova schématu poznání. V prvním averroismu je paměť dána pouze jako *thesaurus intentionum* a ne augustiniánské nebo neoplatonské species třetího druhu. Tím došlo na latinském Západě k přeměně aristotelské *reminiscentia* jako porušitelné smyslové schopnosti duše, kterou mají i zvířata. Paměť dostala neoplatonský charakter a představuje zásobárnu species třetího druhu (*locus specierum*). Z této mytopoetické zásobárny se dnes stal cloudový oblak databází. Důvodem univerzální neporušitelnosti species je substanční charakter možného a činného intelektu, který je dán jako oddělená, věčná a neporušitelná substance (*manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). Tato charakteristika numericky jednotného *intellectus possibilis* pro všechny lidi ukazuje první formu moderního averroismu, který pěstovala škola škola kolem Filipa Kancléře navázaná na výklad Toledské školy. Duše poznává svět skrze akt vlastní sebereflexe, která má hypostatický charakter vybavený vlastní aktualitou (*idem intellectus secundum quod anima per ipsum tendit in rei cognitionem*). Poznání skrze první substance patří pouze do smyslové perfekce formálního intelektu završujícímu smyslové poznání ve smyslových species.

Anonym správně vystihl hlavní směr formalizace u Blunda jako primární poznávací činnost samotné duše. Ale akt poznání skrze *intellectus formalis* chápe avicennisticky podle darovaného intelektu, který ve spojení s odděleným aktivním intelektem formuje duši podle schématu nasvícení zezadu (*ad ipsam animam quam format et perficit*). Autor ví, že možný intelekt je ve škole prvního averroismu svou podstatou nemateriální stejně jako činný intelekt (*intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). S tím jako avicennista nemá problém, protože obě formy intelektu prohlásil za samostatné nemateriální substance a oddělil je od smyslového poznání. Augustinianismus (hypostázovaná *memoria*) je kombinovaný s avicennovským vztahem duše a těla (hypostázovaný *intellectus*). Tím vznikl moderní dualismus duše a těla, který napojený na iluminaci danou ze světa kosmických inteligencí a forem. Výsledkem traktátu *Summa Duacensis* je dvojí dualismus v pojetí tzv. „*triplex unitas*“ (Bazán 1969, 49). Duše představuje autonomní formu s plností subsistence na úrovni spirituálních substancí (*firmissima*).[[137]](#footnote-137) Následuje tělo jako další autonomní substance, tentokrát hylemorfická, kde forma se váže už na látku (*unitas minus firma*). Spojení obou substancí duše a těla patří do typu jednoty nejnižšího řádu (*unitas minima*). Tuto pluralitu substančních forem v trojím pojetí jednoty hájil Filip Kancléř a v nové podobě ji najdeme ve škole *Modernorum* na Oxfordu kolem roku 1240 (kap. 3.2). Spis *Summa Duacensis* ukazuje, jak z avicennistické Filipovy školy vznikla v Paříži během let 1230‒35 nová škola druhého averroismu. To se stalo po příchodu Rufuse z Cornwallu do Paříže, kdy se Filipova škola sloučila se školou prvních akademických františkánů sdružených při editaci *Summa Halensis*. Aristotelismus Blundovy školy a Alverna konstrastuje s avicennovským zaměřením dvou děl o duši, které v téže době (kolem 1235‒40) napsal františkán Jean z La Rochelle (Johannes de Rupella). Jeho dualistická koncepce člověka není aristotelská, ale avicennistická.[[138]](#footnote-138) Klíčový rozdíl se týká duše jako *perfectio*. Rupella drží dualismus v rámci dvojího aktu bytí daného substanciálně (*duplex actus essendi*). Duše je primární substance, která funguje vůči tělu z pozice vnějšího aktivátora (*secundum quod comparatur ut motor et ut actus*). Duše jako oddělený hybatel těla naplňuje primární možnosti člověka již dané habituálně (*completio*). Radikální větev mladých františkánů ovlivněných porretány odmítla kritiku Alverna a zástupců Sicilské školy. Rupellovo dílo *Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* (kolem 1233‒35) následuje rozdělení intelektu podle traktátu *De anima et de potenciis eius*, aniž by ovšem Rupella vzal k úvahu nové pojetí intencionality dané v Blundově prvním averroismu (kap. 2.1). Recepce nejde od smyslů, ale od iluminace aktivním intelektem, který jako slunce ozařuje měsíc, a ten pak svítí tímto odraženým světlem až na smyslová fantasmata (*agens intellectus recipit ab agente superiori et illuminat fantasmata et intellectum possibilem*).[[139]](#footnote-139) Nemateriálního poznání dáno v modu neoplatonského obtisku jako proces *informatio*, kdy *intellectus possibilis* slouží jako materie pro obtisk hypostázovaných kosmických forem. Model neoplatonského imprintingu se zásadně rozešel s individuální recepcí intelektu, který intenduje smyslová species. Scénář nasvícení jsoucna je postaven přesně obráceně než v prvním averroismu. Role formálního nebo receptivního intelektu aktivně vytvářejícího species *intelligibilis* se stává zbytečnou. Receptivní intelekt je nahrazen skrze *intellectus agens*.[[140]](#footnote-140) Tím vznikne klasický případ nasvícení smyslových forem zezadu od *intellectus agens* místo od smyslových fantasmat. Traktát definuje poznání z opačného směru, než má první averroismus. Rupellovo pozdější dílo *Summa de anima* (kolem 1236) je přímo inspirováno Avicennovým výkladem *De anima*.[[141]](#footnote-141) Činný intelekt svítí jako slunce na smyslové formy v představivosti (*lumen intelligencie diffundere super formas sensibiles existentes in ymaginacione*). Toto nasvícení zezadu determinuje proces abstrakce jako *denudatio* předem daných forem. Darovaný intelekt tuto formu nasvěcuje v aktu donace podané jako augustiniánská a avicennovská iluminace. Neoplatonský *intellectus materialis* tuto iluminaci pasivně zrcadlí a nese jako nemateriální *subiectum*. Rozlišení mezi intencionalitou a mezi procesem abstrakce neexistuje, protože pro intelektuální poznání není vůbec potřeba. Hypostázované formy existující jak samostatně tak i ve věcech. Pak není třeba poznání recipovat ze smyslové zkušenosti a aktivně syntetizovat v činné složce intelektu. Pasivně-aktivní činnost provádí činný intelekt modernistů tím, že se skrze imprinting vtiskuje vnější abstraktní obsahy do pasivního intelektu (*abstractas copulare siue ordinare in intellectu possibili*). Intelekt v duši zrcadlí autonomní porretánská species, která případně rektifikuje v externích věcech podle Anselmovy teorie pravdy jako *rectitudo*. Neoplatonské *copulatio* obou oddělených forem činného intelektu vytvořilo dualistický scénář poznání. Výklad CMDA skrze Avicennu musel dopadnout fatálně, což ukáže další historie tohoto sporu. Toledská škola *Modernorum* kolem Filipa Kancléře zažila první šok s příchodem Scota roku 1230. Modernisté po roce 1235 urputně bránili své zmatené dualistické pojetí poznání a člověka útokem na Averroese. Tomuto zmatení různých forem intelektu, filosofické a teologické paměti se vyhnula aristotelská linie komentátorů napojená na Blundovu školu prvního averroismu, která správně interpretovala Averroesovy spisy a převzala Scotovu linii Sicilské školy. Proto neexistuje univoční a objektivní pojem pro jednotlivé kategorie intelektu ve škole prvního a druhého averroismu v letech 1230‒50.

Druhým klíčovým spisem prvního averroismu se stal traktát *De potentiis animae et obiectis* (asi 1230). Apologetický spis vznikal ve stejné době jako *Summa Duacensis* a reaguje na spory dané v této škole v letech 1230‒35. Vzhledem k myšlenkové příbuznosti a k návaznosti témat je zřejmé, že traktát pochází z školy prvního averroismu navázané na Jana Blunda. K debatě o biskupovi Alvernovi jako autorovi traktátu se věnujeme dále (kap. 2.3.1). Spis tvořivým způsobem rozvíjí poznatky předešlého traktátu *De anima et de potenciis eius* o schopnostech duše, na který přímo navazuje. Protože intelekt má pasivní a aktivní schopnost poznání, pak duše provozuje různorodé činnosti. Klíčovým přínosem je přesné určení pasivních potencí duše, které se liší od statutu *intellectus agens* tvořícího součást individuální duše. Autor v návaznosti na CMDA jasně říká, že pasivní potence intelektu přijímají věc v jí vlastní danosti (*proportionaliter*). Navíc tyto různorodé poznávací schopnosti tvoří součást individuální duše a jednoho individuálního intelektu. Brilantní formulace zdůrazňuje odlišnost první substance (*quod sit aliud secundum substantiam*) od našeho poznání této reálné jinakovosti první substance v modu *ab alio* pomocí druhé substance (*vel ab alio secundum substantiam*).[[142]](#footnote-142) Jak dále uvidíme, tuto argumentaci použil Alvernus proti nominalistické škole Gramatiků (kap. 2.3.2). Schéma hájí nasvícení smyslu jsoucna zepředu, což zařazuje traktát do školy prvního averroismu. Poznání vychází od první substance a její danost přijímá v modu jinakovosti podle metafyzického dativu (*recipiendi ab altero secundum quod alterum*). Alterita singulárního poznatku daného smyslovou recepcí (species *sensibilis*) je dána v modu adekvace k věci, ale zároveň v modu nepodobnosti k inteligibilnímu species, které je nemateriální a univerzální. Toto zásadní rozlišení *Nominales* neměli, což ukázal zmatek ohledně formálního intelektu v *Summa Duacensis*. Moderní alexandrovci univočně spojili v modu různorodého *tertium ens* jak schopnosti duše, tak i různé formy substancí třetího druhu. Hylemorfická forma a abstrahované species dostaly univoční charakter, což Blundova škola kritizovala v předešlém anonymním traktátu jako fatální omyl Avicenny a Toledské školy. První averroismus hájí linii CMDA definující status poznání a pravdy v modu *proportionaliter*. Přijímat první substanci lze různým způsobem a pomocí různých schopností, ale pravdivé vědecké poznání musí hledat kauzálně danou adekvaci.

„Otázka ale je, zda duše přijímá mnohost ve své podstatě, nebo podle řádu bytí, nebo podle definice; zda se poznání děje skrze tělesný orgán, nebo skrze nástroj, nebo skrze syntetizovaný význam.“ [[143]](#footnote-143)

Díky jasnému rozlišení intencionality dostává anonym tuto triádu: smyslová nebo rozumová recepce na úrovni intencionality ‒ personální syntetická schopnost duše ‒ výsledný pojem poznání. Stále platí základní teze o proporčním přijímání první substance v její alteritě. Toto klíčové rozdělení mezi třemi rovinami poznání (smyslové, praktické, abstraktní) je doplněno o tři druhy racionality podle *Etiky Nikomachovy*, která poznání produkuje (smyslové poznání, praktický intelekt, teoretický intelekt). Toto schéma je zasazeno do definice duše podle CMDA, kterou charakterizují dvě intelektuální složky, receptivní a syntetizující. Spis vytvořil kompetní schéma poznání jako skutečné *proportio* mezi poznanou věcí, poznávajícími orgány a vytvořenými inteligibilními species a pojmy. Známá *potentia media* z předešlého anonymního traktátu je zde vyjádřena vzhledem k začátku a k cíli poznávacího aktu.[[144]](#footnote-144) Duše má různorodé poznávací potence a ty přirozeně směřují k předmětům poznání (*sumitur diversitas potentiarum secundum obiecta*). Poznávací potence přecházejí z potenciality do aktuality (*maxime cum potentie sint per suos actus ad obiecta*). Intelekt začíná recepcí singulární species, kterou abstrahuje ze smyslů (*a quo inchoatur actus*). Proces intencionality končí aktivní syntézou univerzálního významu, který představuje výsledný cíl procesu poznání (*in quod terminatur actus*). Tímto rozlišením pohybu poznání (*a quo* ‒ *in quod*) jsou dány obě složky intelektuální schopnosti duše. Poznání běží v řádu aktuální smyslové abstrakce směrem k duši (*unus dicitur motus ad animam*). Recepce skrze nemateriální intencionalitu naopak začíná od duše ve smyslu intencionální recepce smyslově daných species (*alter motus ab anima*). Duše stojí ve středu dvojího pohybu *ad* ‒ *ab*. Proto ze světa smyslově přijímá to, co v něm je dáno (*ad animam*). A svět po svém poznává v tom, co je lidské duši jako intelektuální síle bytostně vlastní (*ab anima*). Opět platí pro oddělené nemateriální poznání intelektu Averroesovo *proportio*, protože reálnou věc a smyslová species přijímáme v jejich alteritě. Jejich materialita se stane univerzálním nemateriálním poznáním téže věci.

Autor vyřešil základní filosofické otázky ohledně poznání a odkazuje na pokračování spisu o duši.[[145]](#footnote-145) Uvedeným spisem je nepochybně Alvernův traktát *De anima* rozebíraný v příští kapitole, který myšlenkově přímo navazuje na toto anonymní dílo a rozvíjí jeho důsledky pro křesťanskou teologii. Proces poznání v traktátu *De potentiis animae et obiectis* je inspirovaný Blundovým pojetím abstrakce a intencionality. Spis přejímá zmíněnou definici *potentia media* a Averroesův *intellectus possibilis* daný v předešlém traktátu *De anima et de potenciis eius*. Anonym používá přirovnání k diafanum stejně jako předešlý traktát. První averroismus musí oddělit aristotelskou intencionalitu od neoplatonského pojetí poznání, v němž aktivní intelekt-slunce stojící mimo duši přímo ozařuje receptivní intelekt. Autor nejprve zdůrazňuje rozdíl mezi smyslovým a rozumovým poznáním.[[146]](#footnote-146) Duše má vlastní schopnosti, které jsou jí dané přirozeně (*ex sua agilitate maxima*). Nepotřebuje žádné zvláštní osvícení k poznání světa, protože má vlastní poznávací medium v duši, stejně jako funguje diafanum pro vidění v Averroesově schématu CMDA. Diafanum je nutné, protože v duši běží dva procesy mediace. Na jedné straně existuje rozdíl mezi smyslovými a intelektuálními schopnostmi (*diversificetur apprehensio virtutis rationalis ab apprehensione virtutis sensibilis*); na druhé straně je složení nehmotné poznávací formy odděleno od procesu poznání v duši (*comprehensio forme ab anima rationali*). Skrze proces abstrakce od smyslových představ (*abstractionem a phantasmatibus*) vzniká ze smyslových poznatků daných jednotlivě i nový druh intencionálního předmětu, který už má nemateriální charakter. Intence daná od materiálního intelektu směrem ke smyslovému species je znovu vzata jako intencionální předmět (*species intelligibilis*) skrze recipující možný intelekt. Tím je dán celý postup poznání podle Aristotela i podle CMDA. Pak už nezbývá, než vcelku popsat všechny procesy poznání, jak jdou v řadě za sebou. Následující dvě citace, které jdou v traktátu hned po sobě, představují brilantní shrnutí první fáze prvního averroismu, kterou potvrdily Scotovy přednášky v Paříži.[[147]](#footnote-147) V návaznosti na oba předešlé spisy Blundovy školy vzniká první adekvační teorie latinského Západu, a to díky přesně rozebranému procesu mediace a adekvace. Následující citát představuje shrnutí celkové architektury poznání podle CMDA.

„První druh bytí jsoucna je v éteru nebo v jiném médiu podle toho, jak je třeba převést formu na její intencionální formu v duši (*esse spirituale*). Druhé bytí jsoucna je v tělesném orgánu; třetí v mysli; čtvrté ve smyslové duši; páté v racionální duši. Bytí barvy v éteru je dáno vzhledem k transparentní povaze diafanum (*ad naturam transparentis*). Pravdivé bytí barvy v oku je dáno vzhledem k univerzální povaze diafanum spojené s přenosem světla (*ad naturam transparentis lucidi coadunati*). Pravdivé bytí v mysli je dáno mediací univerzální povahy světla (*ad naturam luminis*). Pravdivé bytí dané ve smyslové části duše je nemateriální, ale ne ve smyslu, že by bylo od duše oddělitelné. Pravdivé bytí v racionální části duše je nemateriální a od duše oddělitelné. Tak je manifestován postupný růst spirituálních forem.“ [[148]](#footnote-148)

První věta říká, že smysl jsoucna nemůže být univoční, protože je přijímané na různý způsob v různých modech poznání (*secundum quod debet reduci forma in esse spirituale*). Univocita vzniká až na samém konci poznání, kdy je dosaženo plné adekvace intelektu a věci dané mimo smyslovou zkušenost. Autor zdůrazňuje, že bytí barvy je vázané na povahu fyzikálního diafanum (*quantum ad naturam transparentis*). Pak začíná mediace na úrovni oka jako smyslového orgánu. což je stále fyzikální proces mediace (*ad naturam transparentis lucidi coadunati*). Následuje recepce barvy mediací v duši vzhledem k univerzální povaze diafanum dané ve smyslové intencionalitě (*esse spirituale*). Mediace skrze diafanum dává pravdivou univerzální povahu světla v pojmu až na konci poznání jako pravdivé adekvace (*quantum ad naturam luminis*). Nasvícení skrze diafanum produkuje podobnost věci a intelektu skrze proporcionalitu intencionálních předmětů daných smyslově, ale již v duši jako nemateriální formě těla. Forma vytvořená smyslovým poznáním není identická s externí věcí (*est incorporale*), ale současně ji nelze oddělit od těla (*non tamen a corpore separabile*), protože je materiální a vázaná na oko. Smyslové species přechází v procesu abstrakce na nemateriální inteligibilní formu (*esse vero in anima rationali est incorporale a corpore separabile*). Manifestace jsoucna běží skrze abstrakci danou nasvícením intelektu zepředu, tedy od reálné věci nejprve uchopené smysly a pak intelektem.

Alvernovo schéma poznání v tomto traktátu se liší od Grossetesteho pojetí ve výše uvedeném traktátu *De anima et de potenciis eius.* Alvernus přesně sleduje podle Blundovy školy přenos aktuality z externí věci přes smysly do receptivního intelektu.[[149]](#footnote-149) Proto hraje při aktualizaci poznání klíčovou roli *intellectus formalis*. Tento Blundův intelekt vytváří v Alvernově systému poslední úroveň intelektuálního diafanum. Jeho mediace je už plně nemateriální a je oddělená od receptivního *intellectus possibilis*. Toto diafanum je orientované na smyslové species, které mění na jejich intelektuální podobu (species *intelligibilis*). Tím je v řádu recepce přesně daný přenos aktuality z jednoho druhu diafanum na druhé: *perspicuum –* species *sensibilis –* species *intelligibilis*. Instance, které toto trojí diafanum nesou v duši, jsou také jasně rozlišeny: *intellectus* *possibilis* *– formalis* ‒ *agens*. Tato série obhajuje postupný růst duchovních forem s ohledem na reálný svět a smyslové poznání. Je stěžejní pro datování tohoto Alvernova díla do let 1225–30 (kap. 3.1.1). Grosseteste interpretoval schéma poznání odlišně, a to jako dualistický proces. Tím *de facto* zrušil unitární pojetí osoby, protože zavedl intelektu jako další autonomní formu do duše. Tento zásadní rozdíl v pojetí duše a poznání mezi dvěma vůdčími osobnostmi, které byly zakladateli Pařížské univerzity, vedl ke Grossetestovu odchodu do Oxfordu asi roku 1230. Tento spis ukazuje, že druhá větev prvního averroismu, přesně podle Blundovy interpretace, zastává jednotu osoby jako jediné substance a duše jako jediné formy těla. Formální intelekt abstrahuje species a intence poznaných forem od reálných věcí. Neexistuje predikace těchto forem skrze avicennovskou intuici danou v *intellectus adeptus* nebo ve formálně hypostázovaném *intellectus agens*. Postupná gradace forem nemá nic společného s neoplatonskou dedukcí *modo geometrico* podle díla *Liber de causis*. První averroismus nemůže vzít výstavbu světa podle Avicennovy sebereflexivní graduality duše osvícené zezadu, která nazírá v modu konsubstanciality stejnou gradualitu kosmických forem. Poznávání je chápáno jako proces aktualizace intencionálních species. Ta vznikají v procesu intencionality a abstrakce, který zůstává genericky odlišný od reality. Forma daná jako reálně existující první substance determinuje poznání, nikoliv naopak. Zavedením mediace skrze diafanum Al‑Fárábího a Averroese je odmítnut avicennovský výklad *De anima*. Rozdíl je dán odlišným viděním formy buď v rámci *abstractio* (Averroes) nebo *denudatio* (Avicenna). Oba pohledy vytvářejí dva zcela odlišné významy vzhledem k poznané formě dané buď porretánsky nebo aristotelsky. Není-li v prvním a ve druhém averroismu stejné pojetí intendovaných a poznaných forem, pak totéž platí tím více pro definici intelektu, který to či ono species poznává. První substance je formálně uchopena v aristotelském intelektu, který je postupnou univerzální manifestací pravdy jako shody singulární věci a univerzálního intelektu. Anonymní traktát výslovně váže vznik species na Averroesův *intellectus possibilis*, který spojuje s Blundovým formálním intelektem.[[150]](#footnote-150) Opět je dán zásadní rozdíl mezi avicennistickým pojetím abstrakce a prvním averroismem. Spojení nemateriální receptivní a syntetické složky (*intellectus possibilis unitus intellectui formali*) zakládá tvorbu inteligibilních species danou jejich přechodem z potence do aktuality (*fuerint* species *in intellectu possibili ordinate ab agente*). Dvojí činnost daná v modu metafyzického dativu zakládá stejné schéma myšlení v modu *abstrahere* a *ordinare* jako v předešlém anonymním traktátu. Z tohoto procesu poznání a schopností duše vyplývá odmítnutí základní složky neoplatonského schématu poznání, tedy aktivního intelektu odděleného od duše. Oddělený intelekt-slunce uschopňuje duši skrze darovaný intelekt k výkonu avicennovské denudace, která zakládá přímé vidění porretánských species v reálných věcech. Druhý averroismus reprezentovaný dílem *Summa Duacensis* váže porušitelný *intellectus formalis* na přímé nazírání esenciální formy jako jsoucna třetího druhu. Blundova škola měla pojetí poznání před rokem 1230 už pevně dané podle CMDA, proto odmítla Avicennovo schéma iluminace hájené školou Filipa Kancléře. První avicennismus vidí reálné věci v modu intencionality a abstrakce, nikoliv jsoucna třetího druhu v modu denudace a iluminace. Statut formálního intelektu je navázaný v modu adekvace na intencionální species, z nichž v procesu abstrakce vzniknou výsledné univerzální pojmy. Argumentace shrnuje nauku prvního averroismu o jedné duši a dvou složkách nemateriálního intelektu, který je díky svému nemateriálním výkonu odlišný od poznání vázaného na materiální smysly v těle (*intellectus qui est separabilis a corpore*).[[151]](#footnote-151) Klíčová definice intelektu v aristotelském modu *separabilis* a ne neoplatonském *separatus* jasně ukazuje na perfektní znalost CMDA, kde tento druh intelektu vystupuje v modu *tertium genus*. Citát podle CMDA výslovně připomíná, že porovnání inteelktu a světla je jen v modu podobnosti, protože světlo je odděleno od aktu vidění, ale činný intelekt nelze oddělit od aktu tělesného bytí duše (*lux est separata a substantia visus, intellectus autem agens non est separatus a substantia anime*). Citace v poznámce shrnuje předešlé pojednání o recepci světla a poznání. Existují dvě schopnosti jednoho a téhož intelektu, jedna pasivní a jedna aktivní (*post hanc virtutem est intellectus*...*agens et possibilis*). Navíc máme dvě sféry poznání, materiální a nemateriální. Proto potřebujeme dva intencionální akty a dva druhy syntézy vedoucí k výslednému nemateriálnímu poznatku danému v duši reálné osoby. Nemá žádný smysl, aby se zaváděla vnější účinná příčina do přirozeného procesu poznání zdůvodněného filosofickými velikány jako Aristoteles a jeho Komentátor (*non est necessarium illuminatione substantie separate*). Opět jde o stejné použití Ockhamovy břitvy jako v předešlém anonymním spise o schopnostech duše. Dualismus poznání není vnější, ale vnitřní, mezi dvěma schopnostmi duše, a činný intelekt je v duši (*intellectus agens, qui est lumen interius*).[[152]](#footnote-152) Duše poznává pasivně a aktivně, smyslově a intelektuálně. Proto je výsledkem činnosti tohoto jednoho *actus essendi* vázaného na bytí duše osobní intelekt jako virtus této duše a nemateriální inteligibilní species dané v procesu osobního poznání. Výkon poznání má několik stupňů, ale jen jeden hylemorfický substrát (*subiectum*). Následující věta kritizuje skupinu neoplatonských filosofů (*quidam philosophorum*), kteří formují proces poznání podle metafory intelektu jako slunce.[[153]](#footnote-153) Neoplatonici pojali s odkazem na Averroese *intellectus possibilis* jako potenci, která přijímá autonomní formy dané v odděleném *intellectus agens*. Činný intelekt-slunce tyto formy aktivně vyzařuje do receptivního intelektu (*per irradiationem sui super possibilem fieri intellectum possibilem in effectu*). Jak dále uvidíme, stejnou skupinu avicennistů kritizuje biskup Alvernus jako filosofy následující Aristotela (*philosophi sequaces Aristotelis*). Z této skupiny je zcela pochopitelně vyňat Averroes jako eminentní aristotelik. Anonym je teolog, proto drží pojetí dvojího poznání a dvojí cesty: filosofické a mystické. Tím navázal na výše citovaného filosofa Blunda a jeho školu (kap. 2.1). Aktivní část intelektu je plně integrována do individuální duše jako jedna z jejich schopností a oddělený činný intelekt je pro poznání světa naprosto zbytečný. Proto existuje mimo sféru lidského poznání jako samostatná kosmická forma či inteligence. Spor o oddělený *intellectus agens* tvoří hlavní důvod, proč Daniel Callus vyřadil biskupa Alverna jako možného autora spisu, i když proto svědčí přímé poznámky v různých rukopisech.[[154]](#footnote-154) A klíčový rukopis z knihovny Balliol je obsažen v konvolutu spisů Alverna. Hermeneutika naopak jasně ukazuje, že Alvernovo pojetí *intellectus agens* u člověka a u kosmických inteligencí je zásadně odlišné, což je pozice daná v tomto spise. Rozdíl mezi oběma formami činného intelektu je naprosto zásadní: jeden *intellectus agens* je v těle jako nemateriální schopnost duše a druhý je čistá nemateriální substance. Hermeneutika řadí spis *De potenciis animae et obiectis* k datu vzniku po roce 1230 právě proto, že ukazuje jasnou teologickou polemiku s odděleným kosmickým *intellectus agens*. Toto pojetí hájila teologická škola okolo roku 1230 škola kolem Filipa Kancléře, viz status činného intelektu v díle *Summa Duacensis*. Biskup Alvernus považoval tuto nauku za heretickou, protože zrušila svobodnou vůli a jednotu osoby. Jako kancléř Pařížské univerzity oficiálně zakázal její šíření.

První anonymní spis *De anima et de potenciis eius* měl jasně filosofický charakter a bránil metafyzické dědictví *Logica Vetus* podle Abelarda. Ale debata se později zaměřila na teologické důsledky pojetí intelektu a identity osoby. Tyto otázky vyplývaly ze zmateného výkladu poznání a jednoty podané *ad mentem Averrois* podle Toledské školy. Druhý spis ze školy prvního averroismu již má jiné protivníky než porretány z pařížských škol *logica Modernorum* jako měl Grosseteste. Kanovník a teolog Alvernus musí bránit jednotu osoby a jejího poznání proti teologům ze škol augustiniánského avicennismu, kteří recipovali Komentátora na sofistický způsob děl jako byla *Summa Duacensis*. Tato avicenistická škola založila původní formu dualismu, kterou v postmoderní verzi sporu o substanci reprezentuje termín *surnaturel*, jehož základ položila další generaci pařížských modernistů vedených Bonaventurou (OBJ III, kap. 4.1.4). Alvernův teologický spis předkládá odlišnou recepci Sicilské školy, protože musí primárně bránit jednotu osoby podle CMDA. Grosseteste v prvním spisu bránil Abelardovu predikaci danou impozicí od hyparchické první substance. Tento výklad predikace je v souladu s výkladem Komentátora, který stejným způsobem vysvětluje spis *De anima*. Tato teologická a filosofická obhajoba osoby provedená *ad mentem Averrois* spolehlivě vysvětluje, proč byl zrušen v roce 1231 zákaz studia Aristotelových spisů na Pařížské univerzitě platný od roku 1215 (kap. 2.1.3). Magistr Alvernus z Blundovy školy sehrál klíčovou v roli v recepci Averroese jako filosofa bránícího křesťanskou jednotu osoby, protože přesně odlišil exegezi obou škol ohledně Aristotela podanou *ad mentem Averrois*. Alvernus odmítl teologické a antropologické *Weltanschauung* moderny přinesené na půdu Pařížské univerzity v podání Toledské školy a pak interpretované *ad mentem Averrois* v okruhu Filipa Kancléře. Zmatené pojetí intelektu v díle *Summa Duacensis* ukázalo, že kolem roku 1230 začínají vznikat první problematické interpretace Averroesovy metafyziky dané v tehdejším avicennismu podle Toledské školy. Škola kolem Filipa Kancléře a prvních františkánských magistrů jako byli Alexander Halský a Jan z La Rochelle udělala z činného a trpného intelektu porretánskou substanci třetího druhu danou v modu *semper*, která je nemateriální a oddělená od těla. Výklad této nepravdy CMDA podá následující matrice vykládající spory obou škol z let 1230‒45. Citované averroistické pasáže ze *Summa Duacensis* jasně naznačují, kam se bude obírat další vývoj školy druhého averroismu. Kosmický činný intelekt jako subsistentní forma nasvěcuje moderního ilumináta ze světa kosmických forem a inteligencí. To je teologicky nepřijatelné, protože zmizí jak jednota osoby, tak svoboda vůle. První averroismus učí, že lidský *intellectus agens* je individuální schopnost duše daná nasvícením receptivního lidského intelektu zepředu od reálných věcí. Proto byl Alvernus jmenován kancléřem nově vzniklé papežské univerzity a pak i pařížským arcibiskupem brzy dosažení magisterské hodnosti. Připomeňme, že Blundova škola provedla brilantní výklad Aristotela podle Abelarda a Komentátora, který potvrdil význam jeho metafyziky pro křesťanské určení osoby a boha. Hermeneutika ukázala, že šlo metafyzickou školu zakládající Pařížskou univerzitu jako baštu křesťanství. Tento dům moudrosti byl myslitelsky postavený stejně jako Komentátorova falsafa, protože bránil zdravý rozum filosofie proti smrti modernistického boha v Avicennově metafyzice. A stejně tak bránil jednotu reálně existující osoby, která se v moderně rozpadla na neexistující substance. Spory o triteismus v předešlé matrici ukázaly, jak těsně spolu souvisí definice osoby. Když smrt deistického boha za Francouzské revoluce nastala jako historické faktum a bůh *Modernorum* v osvícentví opravdu zemřel, tato univerzita pochopitelně zanikla a rozpadla se na nesourodé fakulty. Jakou humanitu a jednotu osoby Pařížská univerzita hájila, tak také dopadla. Paříž po smrti boha v moderní metafyzice už neměla v modu *auctoritas* žádný dějinně-archaický smysl existence, který by mohla předávat a na kterém by mohla stavět. Vědy o člověku přešly po zániku osoby a pak i subjektu z modu původní *universitas* do postmoderního *colligatio* substancí a diferenciálních rozdílů. Nihilistickou humanistickou tradici prozatím završil post-strukturalismus Foucaultovy archeologie vědění prezentovaný v *Collège de France*, která tvoří kvůli iracionálního pohybu diference pythický protipól archeologie moudrosti hájené v této práci sokratovským humanismem z Delf. Tragický pád akademické *auctoritas* Paříže tvoří zásadní rozdíl od akademické *potestas* moderního Oxfordu, jehož metafyzické *Gründung* dává objektivní věda a sofistické poznání člověka-mrtvoly dané v paradigmatu *Oxfordian Fallacy*. Tyto dějinné okolnosti vysvětlují zaměření Alvernova prvního komentáře *De anima* psaného v době archaického počátku Pařížské univerzity. Papežská *universitas* vznikla nikoliv objektivním a pragmatickým sloučením různých katedrálních škol do jednoho kolegia, ale zápasem o křesťanské pojetí osoby podle Aristotela a Komentátora. Hermeneutika tvrdí, že tuto univerzitu vybudovalo konfliktualistické paradigma dané gigantomachií o substanci. Akademické klání o povahu pravdy vyhrála *École de Paris* přeměněná na papežskou univerzitu proti porretánským, avicennistickým, nominalistickým a moderním logickým školám. Jakmile zanikl zakladatelský smysl tohoto původního konfliktu, pak nutně zanikla i tato instituce, protože neměla žádnou *arché* ve smyslu původní moci myšlení dané vazbou na počátek. Magistr Alvernus jako faktický zakladatel papežského kolegia magistrů a žáků (*universitas*) zásadně odmítá ve svém prvním spise moderní dualistické pojetí dané neoplatonským výkladem *De anima* podle Toledské školy, která sofisticky spojila Avicennu a Averroese. Kosmický oddělený intelekt nepotřebuje ke své činnosti ani species *sensibilis*, ani *intellectus possibilis*, ale jen akt čisté iluminace. Avicennisté berou *intellectus agens* v člověku a v kosmických inteligencích zcela univočně a stejnou chybu opakují současní objektivisté.

Alvernus se odlišil od Grossetesteho traktátu tím, že spojil teologickou a filosofickou stránku duše. Možnost přímé iluminace zůstává pro akty víry a mystické iluminace dané přímo od boha.[[155]](#footnote-155) Na tento náhled navázal výklad *synderesis* podle mystického vidění Ezechiela o bytostech s dvěma tvářemi býka a orla (*facies bovis*... *facies aquilae;* Ez 1:10). Orlí synderesis z tohoto zásadního mystického důvodu učinil neomylnou, ale nikoliv její nižší složku danou přirozeně.[[156]](#footnote-156) Toto pojetí *synderesis* vychází z výkladu poznání podle Blundovy školy *De anima*, kde je intelekt pouze v modu *tabula rasa* a proto nemůže mít žádnou vrozenou morální *synderesis* danou přímo od boha. Proto Alvernus oddělil dvojí náhled od neoplatonského pojetí *synderesis* jako jsoucna třetího druhu, kterou měli teologičtí avicennisté jako všeobecnou vlastnost neomylného svědomí. Otázku omylného hlasu svědomí daného na úrovni racionálního morálního soudu osoby pak Alvenus znovu rozebírá a obhajuje v následujícím traktátu o duši (kap. 2.3.3). Vliv Avicennovy iluminace na mystické poznání vysvětluje, proč Alvernus vyhlašuje tezi o přímém náhledu boží esence (kap. 3.4.3). Lidé jsou schopni přijmout akt mystické iluminace i na způsob avicennistů. Ale normálně poznávají svět bez mystického osvícení zcela přirozeným způsobem a proto je jejich přirozené svědomí vystavené omylu. Výsledkem je hraniční pojetí lidského intelektu a étosu, který má zásadně odlišnou strukturu než definice člověka skrze kosmický *intellectus agens*. Traktát odmítne neoplatonský intelekt-slunce a zavádí přesné schéma obou složek duše podle CMDA. A navíc přijme pro zcela oddělené mystické poznání boha také augustiniánsko-avicennistický model osvícení daný v Avicennově komentáři k *De anima* skrze pojem *intellectus sanctus* (OBJ I, kap. 2.3.2). A toto poznání zásadně oddělí od přirozeného poznání světa a étosu daného všem lidem. Rozdělení obou forem osvícení a intelektu, teologie a filosofie, ukazuje první autonomní poznání světa skrze aristotelsky daný smysl jsoucna. A teologické přijetí avicennismu zakládá *Lichtung* sporu o dvojí pravdu, jehož moderní nepravdu ukáže pařížský dekret jeho biskupského nástupce z března 1277.

První recepce Averroese na Západě v letech 1225‒30 zahájila nové kolo gigantomachie, tentokrát ohledně statutu species a intelektu. Výklad Averroese podle Toledské nebo podle Sicilské školy založil dvě linie výkladu *ad mentem Averrois* na Pařížské univerzitě, které se dostaly do teologických a filosofických sporů hned po roce 1230. Kolem Blunda vznikla škola prvního averroismu, kolem Filipa Kancléře škola druhého averroismu. Spis *De anima et de potenciis eius* brání filosofický výklad jednoty osoby proti porretánským modernistům, spis *De potenciis animae et obiectis* zase hájí teologickou jednotu proti modernistickým avicennistům. Oba spisy brilantně rozlišily pochybení Toledské školy a našly správnou interpretaci *De anima* podle Komentátora. Alvernus a Grosseteste spoluzaložili Pařížskou univerzitu *ad mentem Averrois* v polemice proti smrti boha a proti rozpadu osoby dané v Avicennově modernistické filosofii. Oba vrcholní žáci Blunda důstojně navázali na vznik této univerzity v zápase proti Dinantovu panteistickému aristotelismu. Tento vrcholný výkon vskutku křesťanské filosofie bohužel odešel do dějinně dané *léthé* a s ní i jednota osoby. Vítězná moderna uvalila původ Pařížské univerzity objektivně platné *damnatio memoriae*. Po příchodu Sicilské školy do Paříže roku 1230 lze mluvit o vzniku autonomního latinského aristotelismu, který vyrostl ve falsafě na sporu mezi Avicennou a Averroesem o dvojí pojetí metafyziky. Aristotelská falsafa postupovala proti modernismu podobným způsobem (OBJ I, kap. 2.5). Celek jsoucího dostává nový smysl v epochálně novém pojetí *intellectus possibilis*, který se rozešel s augustiniánským avicennismem. Receptivní složka duše přijímá smyslová species syntetizovaná v představivosti a zároveň tvoří první patro syntézy prováděné skrze *intellectus agens* jako aktivní složky duše. Ambivalence pojmu „species“ je daná skrze jeho nepravdu u *Nominales* a skrze pravdu podle Averroése. Jeho formální *similitudo* indikuje místo epochálního *Lichtung* zakládajícího pojetí pravdy jako adekvace intelektu a věci. Tím se v nové podobě poznání daném skrze *intellectus possibilis* nastolil starý spor ohledně pravdy jako *rectitudo* nebo *adaequatio* daný mezi Anselmem a Abelardem v předešlé matrici objektivity. Výklad Aristotela podle Komentátora vytvořil první verzi autonomního filosofického poznání světa v dějinách západní scholastiky. Oba spisy pochopily skutečný význam Averroese jak pro adekvační pojetí pravdy, tak pro individuální poznání osoby jako aktuální první substance. Po zániku myslitelského *Anfang* a *Ereignis* daných v modu akademického *religio*, neboli dějinného spojení se smyslem a původním počátkem autority Pařížské univerzity, zanikla v modu nepravdy i tato instituce. Když padly základní principy formující *auctoritas* Pařížské univerzity při jejím zakládání, pak zdejší nihilističtí modernisté neměli už vůbec nic (*nihil*), co by mohli předávat (*traditio*) z modu této původní aristotelské jednoty osoby a metafyziky, která přešla do epochální *léthé* potvrzené Kartéziem a Husserlem. Hermeneutika tím potvrdila pro modernu základní významy latinského *augere* v trojúhelníku vazeb mezi náboženstvím, autoritou a tradicí (*religio*, *auctoritas*, *traditio*) popsaných ve známém eseji o vzniku autority v republikánském Římě (Arendt 1961, 91‒142). Oba traktáty zakládající akademickou autoritu Pařížské univerzity pocházejí z myšlenkové dílny prvního averroismu inspirované Blundovým mistrovským výkladem *De anima* kolem roku 1200, které bylo v letech 1225‒30 rozšířeno o kongeniální recepci Komentátora. První averroismus, filosofický i teologický, jasně rozlišil obě složky individuálního intelektu a odmítl neoplatonskou teorii iluminace pro přirozený průběh poznání. Předešlé části ukázaly, že toto rozlišení v CMDA představuje jádro Averroesovy kritiky Alexandra, Avicenny a všech alexandrovců jeho doby (OBJ I, kap. 2.4.2). Oba spisy založily pojetí pravdy jako formální adekvace věci, smyslů a intelektu na základě nového pojetí *intellectus possibilis* daného *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Klíčová vlastnost receptivity individuálního intelektu upadne u moderních toletánů do úplného zapomenutí, a to vinou metafyzické *epoché* dané zatměním první substance. Kolem roku 1235 je z monopsychismu inspirovaného Avicennovým pojetím intelektu obviněn Averroes a jeho latinští interpretátoři (kap. 3.3.3). Druhý spis má jasně daný teologický a polemický charakter, protože vznikl až po roce 1230. Jeho zaměření se liší tím, že má jiné protivníky než Grossetesteho první spis, který polemizoval se zanikajícími školami *Nominales* a *logica Modernorum*. Křesťanské myslitele inspirované Averroesem zajímá, jak intelekt vytváří pravdivý obraz reality ve smyslu formálního *proportio* daného v CMDA. Důraz na toto „jak“ spojuje tuto školu s projektem předložené hermeneutiky podle Heideggerova fenomenologického *Wie* poprvé určeného rozborem křesťanské existence podle protestantských autorit jako byl Kierkegaard, Paul von Yorck a nakonec Pavlovy novozákonní listy. Dějinně daná fenomenalita metafyzické události shrnuté v termínu *intellectus possibilis* tvoří základní *Lichtung*, v němž se dává pravda a nepravda moderny v modu epochální po‑odhalenosti (*a/létheia*). Myslitelé a biskupové z Blundovy školy se svým filosofickým a teologickým rozhledem zásadně lišili od následujících církevních představitelů, kteří zničili školu prvního averroismu biskupským dekretem z března 1277.

## 2.3 Křesťanští aristotelikové a moderní sofisté (William z Auvergne)

William z Auvergne (Guilielmus Alvernus, †1249) magistr teologie od roku 1223 a pařížský arcibiskup v letech 1228‒49 se stal historicky nejdůležitějším obhájcem Averroesovy metafyziky na latinském Západě. Tento moudrý filosof a biskup podržel první averroismus v klíčovém období prvních sporů se vznikajícím modernismem. Jeho myšlení ukazuje způsob, jak a proč Averroesova filosofie pronikla do latinské scholastiky v letech 1225‒50. Oba předešlé traktáty ukázaly, že první averroismus dělá zásadní rozdíl mezi metafyzikou Averroese a Avicenny. Neoplatonici z Toleda vyložili Aristotela podle Avicenny a dali jej do neoplatonského scénáře, k němuž postupně přidávali Averroesovy spisy. Blundova škola hájila autentického Aristotela podle Abelarda a její výklad potvrdila Sicilská škola podle Averroese. Alvernus stejně jako Grosseteste píše v letech 1230‒40 dva komentáře *De anima* a to menší úvodní spis (*De potenciis animae et obiectis*) a velký magistrální spis (*Guilielmi De anima*). Pařížský biskup ve druhém spise definuje první modernisty jako filosofy následující Aristotela (*philosophi sequaces Aristotelis*). Tito arabští následovníci Aristotela jsou v traktátu *De anima* výslovně jmenováni v souvislosti s naukou o odděleném kosmickém *intellectus agens*. Ten způsobuje přímé poznání v lidské duši, protože na ni působí jako oddělená účinná příčina. Teorie odděleného *intellectus agens* jako poslední hvězdné sféry v neoplatonské emanační teorii by znamenala, že bůh není jediná stvořitelská příčina pro celek stvoření. A boží intelekt navíc splývá s kosmickým stvořitelským intelektem, což tvrdil aristotelský panteismus Davida s Dinantu. Lidská *anima intellectiva* by byla soupodstatná s oddělenými kosmickými inteligencemi, které podle neoplatoniků existují skrze emanační scénář a nikoliv božím stvořením. Neoplatonské pojetí světa formálního řádu účinných příčin sestupujících shora dolů podle *Liber de causis* degraduje suverénní roli Stvořitele, a proto není podle Alverna v souladu s křesťanskou naukou.[[157]](#footnote-157) Tento scénář *Liber de causis* přebrali avicennisté skrze pojetí komitační predikace, kterou naroubovali skrze kategoriální predikaci na diakosmos porretánských hypostází. Biskup a kancléř křesťanské univerzity nemohl připustit vpád moderního neoplatonismu do teologie, protože by způsobil smrt boha v emanačním scénáři. Stejný spor vedli Algazel a Averroes ve falsafě proti Avicennovi (OBJ I, kap. 2.5). Alvernova kritika Avicenny se proto zásadně liší od pozitivní akceptace Averroese, který není uveden v seznamu neoplatonských následovníků Aristotela.

„Poté začnu ničit omyly těch, kteří mimo našeho požehnaného stvořitele postulovali jiné účinné příčiny než našeho požehnaného stvořitele, mezi něž patří Aristoteles a jeho následovníci, jako byl Al-Fárábí, Algazel, Avicenna a mnozí další (*ex quibus fuit Aristoteles, et sequaces eius videlicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenna*), kteří po něm zbloudili z cesty pravdy kvůli omylu, který udělal v této věci. Postulovali totiž oddělený činný intelekt jako účinnou příčinu lidských duší (*posuerunt enim intelligentiam agentem effectricem animarum humanarum*).“ [[158]](#footnote-158)

Alvernus přičítá heretickou teorii jednotného a kosmického *intellectus agens* jednak samotnému Aristotelovi a dále neoplatonským stoupencům Al‑Fárábího. Citát odmítá argumentaci Toledské školy, která vytvořila jednotnou linii neoplatonského výkladu Korpusu od Abunasera, přes Avicennu až po Averroese. Citát ukazuje přesnou znalost CMDA ohledně dvou forem *intellectus agens*. Komentátor nezastává teorii separovaného kosmického intelektu tvořícího lidskou duši a má jiný koncept poznání než Avicenna. Oddělený *intellectus agens* patří do kosmické sféry jako automní intelektuální forma. Ale v lidské duši existuje individuální forma rodově zcela odlišného činného intelektu daná v těle a poznávající skrze abstrakci od smyslů. Ibn Rušd je citován proti neoplatonikům a proti jiným arabským filosofům v souvislosti s aristotelskou jednotou formy a materie v konkrétním aktuálním tělese.[[159]](#footnote-159) Tato citace je klíčová, protože poctívá Averroese titulem *philosophus nobilissimus*. Důraz na oddělení jednotlivin od univerzálií harmonizuje se dvěma přímými zmínkami Averroese v celku Alvernova díla (Roland de Vaux 1934, 21–22). Odkaz na Averroesovo schéma poznání a na individuální působení *intellectus agens* jako schopnosti lidské duše vysvětluje Alvernovo odmítnutí platonských idejí a nezávislého *mundus intelligibilis* antických neoplatoniků a jeho současníků. Alvernus rezolutně odmítá jakékoliv formy jsoucna třetího druhu, což ukázal ve svém prvním komentáři k *De anima*. Smyslově založené poznání dané v těle se ontologicky liší od separované kosmické substance a mezi těmito dvěma světy není prostor pro žádné *tertium ens*. Obě formy činného intelektu jsou zásadně rozdílné a není mezi nimi žádná univocita, protože člověk není duchová bytost typu andělů a kosmických inteligencí. Alvernus je první latinský myslitel, který díky podání Sicilské školy dokázal rozlišit dvě rozdílné aristotelské tradice, které připisoval přímo Aristotelovi.[[160]](#footnote-160) To je zásadní rozdíl proti linii Grossetesteho, který je autorem traktátu *De anima et de potenciis eius*. Oxfordský učenec integrálně bránil z Komentátora proti druhému averroismu pouze spis CMDA zaručující substanční jednotu osoby a poznání. Ale aristotelskou kosmologii a metafyziku měl podle Toledské školy (kap. 3.1.2). Tito avicennisté nebyli schopni rozlišit autentického Aristotela od jeho neoplatonské interpretace dané skrze *sequaces Aristotelis*. Následující citát ukazuje, že Roger Bacon v době svých pařížských studií toto rozdělení považoval za samozřejmé, protože stejně jako Alvernus a Albert četl skutečného Averroese bez neoplatonských předsudků. Spis *Metafyzika* předpokládá, že pravdivě poznáváme celek jsoucna, což určil spis *De anima*. Bacon přesně ví, že spis *De anima* je možné vyložit jak podle neoplatonismu, tak podle CMDA.

„Činný intelekt je aktivní pouze tak, že vyžaduje ke své činnosti spekulativní intelekt, který tvoří podle Komentátora část duše (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*). Ale podle Al‑Fárábího, Aristotela a Avicenny je dán jako oddělená substance (*est aliquid aliud*).“ [[161]](#footnote-161)

Zásadní dělicí čára mezi prvním a druhým averroismem byla dána vzhledem k postavení *intellectus agens*. Výše citované komentáře *De anima* kolem 1235 ze školy druhého averroismu (Filip Kancléř, Jean La Rochelle) vázaly lidské poznání na oddělený *intellectus agens*. Ten určuje poznání zezadu, od aktuálních kosmických forem. A tyto formy jsou archetypicky dané v Avicennově podobě odděleného kosmického *intellectus agens* fungujícího v objektivním diakosmu jako dárce forem (OBJ I, kap. 2.3.1). Navíc je tento intelekt viděn jako samostatná nemateriální substance (*hoc aliquid*). Proti této teorii zásadně bojoval biskup Alvernus v Paříži. Roger Bacon ze školy prvního averroismu připomíná, že Alvernus jako biskup a rektor Pařížské univerzity veřejně přede všemi magistry hlásal, že oddělený kosmický intelekt jako samostatná substance nemůže tvořit součást lidského intelektu (*intellectus agens non potest esse pars animae*).[[162]](#footnote-162) Činný intelekt v duši je jasně oddělený od neoplatonského *intellectus agens* jako samostatné substance nemateriálního charakteru. Přímé kauzální působení tohoto kosmického intelektu na člověka není možné, protože naše poznání pochází od smyslů. Bacon citující Alverna připomíná, že toto rozdělení *intellectus agens* na schopnost v lidské duši a na samostatnou kosmickou substanci obsahuje už Aristotelova *De anima*, protože v ní není činný intelekt dán z hlediska substance(*non secundum essentiam*).[[163]](#footnote-163) Bůh jako svrchovaný aktivní intelekt nemusí v duši působit přímo svou substancí, protože duši stačí jeho nepřímé působení prostřednictvím sekundárních účinků (slunce‒světlo). Světlo odděleného aktivního intelektu tvoří v procesu neoplatonského poznání součást lidské duše skrze její vlastní individuální schopnost vidění.[[164]](#footnote-164) Bacon o pár řádek dál dodává, že teorii přímého působení odděleného kosmického *intellectus agens* v lidské duši odsoudil už Averroes.[[165]](#footnote-165) Alvernovým prohlášením byla zásadně diskreditována Toledská škola moderních averroistů na Pařížské univerzitě. Výklad modernistů nebyl v souladu s křesťanskou naukou o jednotě osoby a nepřímo obhajoval univoční emanační teorii boha jako avicennovského *Dator formarum*. Křesťanství ohrožovala tato nauka tím, že zrušila jedinečnost osoby jako *imago Dei* a vytvořila antropomorfní obraz boha. Duše by nebyla stvořena bohem, ale nižšími kosmickými inteligencemi v procesu nutné emanace. Biskup Alvenus argumentoval z pozice učitelského úřadu před pařížskými magistry, proto jej Bacon cituje na svou podporu v boji proti podobné skupině avicennistů působící na Oxfordu. Alvernus má stejně jako Grosseteste a Bacon zásadní rozdělení obou činných intelektů jak na lidskou schopnost vázanou hylemorficky na tělo, tak na rodově zcela odlišný kosmický činný intelekt. Alvernus toto rozdělení vyvozuje ze samotného Aristotela, protože interpretuje spis *De anima* podle Blundovy školy a podle CMDA. Následující citát přesně rozlišuje výklad poznání nasvícením zepředu nebo zezadu v modu *evidenter*.

„Ze slov samotného Aristotela jasně vyplývá (*evidenter apparet*), že on sám vnímal inteligibilní schopnost člověka zespodu (*ab inferiori*), to znamená od smyslů skrze abstrakci (*per spoliationem*), což také vyložil. Zhůry (*a parte superiori*), to znamená od odděleného činného intelektu, může být duše osvícena (*esse illuminabilem*).“ [[166]](#footnote-166)

Citace z díla *De universo* rozlišuje obě formy aktivního intelektu s odvoláním na *De anima*, což hájila Blundova škola proti Avicennovi. Citát zavrhuje iluminaci jako nutnou složku poznání v modu *sine qua non*, ale nechává vliv kosmického *intellectus agens* v platnosti pro teologické nazírání a pro mystiku. Přesně tento postoj hájil anonymní spis *De potenciis animae et obiectis*, proto je Alvernus jeho autorem. První forma aktivního intelektu tvoří část individuální lidské duše a pracuje v modelu nasvícení zepředu (*ab inferiori*), tj. skrze smysly a skrze proces abstrakce (*a parte sensibilium per spoliationem*). Hermeneutika objektivity proto nesouhlasí s Gilsonovým závěrem ohledně univočního postavení *intellectus agens* u Alverna (Gilson 1926, 71‒72). Intelekt neoplatonských *sequaces Aristotelis* je trvale a nutně osvícený substančně odděleným nemateriálním *intellectus agens*. To je podle prvních modernistů jediný způsob, jak lze pravdivě vysvětlit lidské poznání. Poznání *Modernorum* tvoří vnitřní kino dané v duši ilumináta. Na promítacím plátně Avicennova *intellectus adeptus* nebo Kartéziova *cogito* se reflexivně zrcadlí vnější kosmické formy promítané skrze kosmický *intellectus agens* nebo karteziánského postmoderního boha daného jako *causa sui* a vrozená idea. Poznání těchto *sequaces Aristotelis* je dané nasvícením zezadu a denudací, proto je oddělené jak od vnější reality, tak od smyslů. Úřední dekret o zrušení odděleného kosmického intelektu iluminátů potvrdil krátkou epochu akademické dominance Blundovy školy na Pařížské univerzitě. Toto kritické myšlení na chvíli zhaslo mytopoetické světlo odděleného činného intelektu-slunce a nechalo zářit aktuální hylemorfickou první substanci pro přirozené poznání. Tím se Alvernus oddělil od Toledské školy, jejíž světlo odděleného činného intelektu ozařuje gnoseologický zmatek moderny a postmoderny. Za biskupa Alverna vypukl první spor mezi školou prvního a druhého averroismu, kdy byly ve hře všechny základní otázky, které určovaly budoucí vývoj k objektivitě.

### 2.3.1 Kritika neoplatonského Aristotela

Alvernovo rané dílo *De universo* kriticky hodnotí skupinu myslitelů, které tituluje obecným názvem *sophistae Italici, vel Latini*. Vzhledem k předložené analýze školy *Nominales* v předešlé matrici nemá hermeneutika žádný velký problém s určením identity první skupiny sofistů nazvané *Italici*.[[167]](#footnote-167) Alvernus tuto skupinu porretánů angažovanou v určitých sporech označuje také termínem *Grammatici*, což ukáže další kapitola. Jsou to oba Kapuánští, tj. Petrus Capuanus Maior (†1214) a jeho synovec, Petrus Capuanus Minor (†1245). Z předešlé generace porretánů to může být i Petr z Vídně (Petrus Wiensis). Tento žák Gilberta z Poitires byl teologicky činný v dogmatických sporech v letech 1150–60 a je pravděpodobným autorem nejdůležitějšího porretánského teologického díla *Summa Zwettlensis* (Nielsen 1989, 284–85). Přízvisko *Italici* si citovaní myslitelé zasloužili právem. Petr z Vídně a Petrus Capuanus starší strávili dlouhá léta v Itálii a měli kontakty s Byzancí, protože pracovali mnoho let v papežských diplomatických službách na Východě (Courtenay 1992; 2008, 50–80). Petrus Capuanus mladší byl Alvernovým současníkem. Papež Honorius III. tomuto pařížskému magistrovi a vlivnému představiteli školy *logica Modernorum* odňal funkci *magistra regens* v roce 1218. Jeho jméno se cituje v souvislosti s dalšími dvěma významnými představiteli moderních logických škol v Paříži (William de Pont d'Arche, Richard the Englishman). Petr Kapuánský přestal dělat akademickou kariéru a stal se papežským patriarchou Antiochie. Zmínění představitelé školy *Nominales* jsou charakterističtí tím, že spojili avicennismus a logickou nominaci do univočního projektu pseudo-substance dané jako *tertium ens*.[[168]](#footnote-168) Rozboru těchto logických škol jsme se věnovali v matrici objektivity určené podle Gilberta de La Porrée (kap. 1.4). Klasický příklad podává citovaná teze „*semel est verum, semper est verum*“ připsaná porretánům a předaná v podání Petra Kapuánského. Ten s ní ale nesouhlasí v této extrémní podobě .[[169]](#footnote-169) Výrok spojuje dva druhy nominace. Význam na úrovni pojmu se týká první substance, která nyní dostala nominální a ontologický význam (*unitas nominis*). Tento význam je spojen s trvalou signifikací v rámci Porfyriova dělení univerzálií. Pravda je zajištěna v rámci univočního pojetí Avicenny skrze komitaci specifických významů neměnného charakteru (*unitas enuntiabilis*). Pravdivostní hodnota výroků ve škole *Nominales* je dána v rámci logicky definovaného individua. Tato škola zrušila impozici významu od hyparchické první substance. Mrtvola kdysi byla člověkem, proto v řádu kategoriální predikace *Nominales* vždy zůstává člověkem. Pro esencialismus *Nominales* přičítajících k individuu hypostázované predikáty je jedno, zda jde o děj minulý, současný nebo budoucí. Citát z Kapuánského představuje inferenci hypostázovaných kvalit danou od bohem ustavené esence. Tato věčná esence je napodobována v reálném světě, kde je nahrazena omezenou, nejistou a kontingentní substancí. Citovaní autoři ještě drželi nauku *De interpretatione* o logické neurčitelnosti budoucí námořní bitvy, protože jednotu významů garantuje pouze boží mysl, ale nikoliv námi poznaná realita. Tuto logickou neurčitelnost budoucích kontingentních událostí změnil Grosseteste kvůli eschatologicky a logicky nutnému příchodu Antikrista (kap. 3.1.2). Jeho příchod je nutně daný zde na zemi, proto musí být tato budoucí kontingentní událost logicky určitelná v lidském rozumu. Pojetí *semel*‒*semper* zásadně odmítl Abélard v debatě s porretány, což převzala *logica Vetus* v pojetí Anagninců (kap. 1.6) a po nich i Blundova škola (kap. 2.1). Ohledně sofismatu člověka jako mrtvoly hájí Blundova škola pravý opak toho, co logické školy moderních porretánů. Mrtvola není člověk z hlediska kategoriální predikace (*enuntiatio*) dané impozicí hyparchického významu směrem od první substance (kap. 2.2.1). Tím je jasné, proč spor o sofisma mrtvého člověka měl tak důležitý význam po roce 1200. Sofisma oddělilo poznání Toledské školy dané nasvícením zezadu a absolutizací supozice v modu *semel*‒*semper*. Pak mrtvola je člověk, protože byla člověk. Na druhé straně stál výklad Blundovy školy podle Abelarda, podle anti-toletánského Averroese a později podle Sicilské školy, který trval na impozici významu od reálné první substance (kap. 2.2.1). Realita zakládá kategoriální predikaci tím, že aktualizuje skrze smysly lidské poznání nasvícením zepředu. Pak mrtvola není člověk, protože impozice od reálné první substance neexistuje.

O něco složitější problém představuje určení latinských sofistů (*sophistae Latini*), které Alvernus disjuntivní spojkou *vel* definuje jako samostatnou skupinu. Identitu těchto latinských současníků Alverna řeší podrobněji až následující matrice pojednávající druhý averroismus v podání jeho zakladatele Rufuse z Cornwallu (kap. 3.3). První kandidáty skupiny *sophistae Latini* představují Alvernovi současníci z logických škol. Mnozí z nich byli inspirováni školou *Nominales* a známe je jako autory logických traktátů a příruček, například typu *Sophistaria* od Matouše z Orleansu (Matthaeus Aurelianensis). Spojení Matouše z Orleansu s porretánskou školou *logica Modernorum* je známé.[[170]](#footnote-170) Působení těchto logiků sahá až do první poloviny 13. století a jejich učení kritizoval reformovaný aristotelismus Johna Blunda. Tito *sophistae Latini* vytvořili objektivní sféru univerzálií jako jsoucen třetího druhu tím, že jim dali singulární a univerzální význam v rámci neoplatonského výkladu *Kategorií* (kap. 3.1.2). Alvernus odmítá pro species singulární status, což hlásali stoupenci druhého averroismu pojednávaní v následující matrici ohledně sporů kolem 1230‒40. Spor Alverna s touto skupinou se týkal především výkladu Aristotelovy *De anima*, kterou *sophistae Latini* vykládali podle nauky o odděleném činném intelektu v duchu Toledské školy. Kritizovaní latinští sofisté mají zásadní problém se smyslovým poznáním. Připouštějí iluminaci intelektu mimo smysly a nahrazují skutečný akt poznání predikací čistých hypostází. Tyto čisté poznávací formy se neoplatonsky generují v aktu pseudo-stvořitelské emanace forem (*processio*). Biskup Alvernus zásadně odmítl všechny emanační nauky spojené s funkcí kosmického *intellectus agens* jako původ přirozeného poznání člověka.

Tito sofisté navíc definovali receptivní a syntetickou složku intelektu jako dvě oddělené substance. Sofističtí Latiníci se dostali blízko k panteistické herezi Davida z Dinantu, protože obě tyto intelektuální substance jsou nemateriání a mají charakter aktuálních kosmických forem. Dualistický výklad těchto avicennistů je odvozen od neoplatonského rozdílu mezi vyšší a nižší formou intelektu, který najdeme v avicennistickém výkladu *Etiky Nikomachovy* (OBJ III, kap. 6.1). Zmínění dualisté berou za bernou minci Avicennovu nauku o dvou tvářích duše, která vznikla v Proklově interpretaci dialogu *Timaios* (OBJ I, kap. 2.3.1). Alvernova kompilace *De anima* tvrdí, že neoplatonští vykladači Aristotela typu Avicenny hlásají po vzoru Alexandra Afrodisia působení odděleného činného intelektu jako účinné příčiny na lidskou duši. Jejich nauka o způsobu lidského poznání stojí v rozporu s fundamentálním pojetím spisu *De anima*. V této klíčové otázce jsou v rozporu se samotným učením Aristotela, za jehož nástupce se považují. Alvernovi sofističní současníci jsou dualisté a jejich pojetí je přímém rozporu s křesťanskou naukou o spáse. V pojetí neosobního a rozdvojeného intelektu je anulován teologický význam křtu, svobodné vůle a spásy. Vinou chybějícího individuálního poznání vázaného na volní akt poznávajícího jednotlivce chybí přičitatelnost dobrých a zlých skutků. Rozdvojení intelektu na oddělenou a na individuální složku neumožňuje plnou individualizaci poznání a vůle v rámci osoby jako hylemorfické substance. Alvernus celoživotně hájí Aristotelův a Averroesův výklad jednoho intelektu o dvou schopnostech (receptivní, syntetická) proti neoplatonskému aristotelismu danému v rámci dualismu materiálního a nemateriálního poznání. Toto rozlišení obou forem aristotelského výkladu podle Avicenny a podle Averroese má zásadní vliv na vývoj objektivity, jak uvidíme dále. Averroesova nauka daná jako výklad Aristotela podle osobní receptivně-činné složce intelektu (*tertium genus*) je zásadně potřebná pro křesťanskou teologii. Potvrzuje primát vůle vázané na personalizovaný intelekt činný v duši jako nemateriální formě matariálního těla. Škola prvního averroismu tvrdila skrze Alverna, že výklad *De anima* v rámci Avicennovy metafyziky nemá plné spojení osobní vůle a rozumu v jedinečném těle daném *simpliciter* jako aktuální první substance. Ale pojetí nemateriální a intelektuální duše jako plně autonomní formy těla je zásadně správné v tom, že vysvětluje existenci duše po smrti. Alvernův spis o duši argumentuje proti modernistům tím, že oddělený činný intelekt by znemožnil individuální poznání.[[171]](#footnote-171) Z tohoto důvodu odmítá učení Alexandra a pařížských alexandrovců, stejně jako Averroes v CMDA. Autentický výklad Komentátora jako nejvznešenějšího filosofa se zásadně liší od neoplatonské interpretace Aristotela podle zmíněných *sequaces Aristotelis* z Toledské školy avicennistického averroismu.

Obrana osobního činného intelektu proti prvním modernistům musela vyjasnit roli činného intelektu v lidském poznání. Klíčová pasáž odmítá neoplatonské pojetí činného intelektu jako slunce, které působí v lidské duši na způsob Avicennova *intellectus adeptus*. Tento typ lidského intelektu přímo přijímá aktuální inteligibilní formy od odděleného činného intelektu (OBJ I, kap. 2.3.1). Avicennova forma odděleného činného intelektu determinujícího smyslovou zkušenost je vyloučena proto, že pasivní intelekt je principiálně nepopsaný list, a nic v něm není dáno před smyslovou zkušeností. Alvernus výslovně hájí centrální část Aristotelovy nauky o duši jako *tabula rasa*.[[172]](#footnote-172) Činný intelekt je integrální složka individuální lidské duše a pracuje jen skrze smyslovou zkušenost. K poznání nesouměřitelných forem ve věcech a v mysli je třeba *medium*, stejně jako k ozáření a k vytvoření barvy musí existovat diafanum. Odvolání na Aristotela zdůrazňuje, že ani slunce nedává barvy věcí přímo, protože nasvícené plochy vidíme jako barevné až skrze práci smyslového orgánu. Resumé průběhu poznání odpovídá Blundovu traktátu o duši a také oběma výše uvedeným anonymním spisům z Blundovy školy.

„A tak jsou smysly osvíceny pro smyslové poznání skrze pouhou podobnost se smyslovými formami, které se vtiskují do smyslového orgánu; tím spíše rozumové poznání bude osvíceno pouze skrze inteligibilní formy zajišťující poznání intelektu. A to, co je vtištěno do naší schopnosti činného poznávajícího intelektu, není nic jiného, než inteligibilní forma podobná tomu, co je chápáno, tedy samotné věci, kterou poznáváme.“ [[173]](#footnote-173)

Existuje zásadní rozdíl mezi světlem slunce mezi jeho recepcí v našem oku, protože duše má vlastní receptivní a syntetizující schopnost, kterou nemá ani slunce ani sluneční paprsek. Stejně tak musí v našem intelektu recipovaná poznaná forma vykazovat podobnost se samotnou externí věcí (*forma intelligibilis et similitudo intellecti*). Individuální lidský intelekt přijímá formy *per similitudinem* a tím se zásadně liší od činného intelektu jako oddělené kosmické substance. Italští a latinští sofisté naopak hájí oddělený a univoční *intellectus agens* chápaný skrze neoplatonskou metaforu intelektu-slunce. Tato mytopoetická forma moderního intelektu způsobuje přímo každé poznání, protože kosmický *intellectus agens* v nás působí jako oddělená účinná příčina. Příchod CMDA v podání Sicilské školy zásadně potvrdil správnost kritiky neoplatoniků danou v Blundově škole. Pro Alverna byl příchod Averroesových spisů v podání Scota roku 1230 zásadně důležitý ve dvou bodech. Za prvé, byl potvrzen aristotelský výklad *De anima* v Blundově škole. Za druhé došlo k začlenění Aristotelových přírodovědných spisů a jeho vědecké metodologie do křesťanské filosofie. Alvernus jako eminentní zástupce sicilské školy v Paříži viděl jednotu nově objeveného *Corpus Aristotelicum* se spisem *De Anima*. Tento vlivný biskup a učenec jistě patřil k hlavním aktérům požadujícím zrušení zákazu studia Aristotela na Univerzitě v Paříži. A tento zákaz byl skutečně zrušen v roce 1231. Tento krok zásadně potvrdil autonomní postavení vědy v rámci přirozeného rozumu. Škola prvního averroismu nepotřebovala mystické osvícení, aby poznala svět. Moderna zrušila toto nezávislé postavení vědy tím, že v roce 1227 odsoudila první averroismus a začlenila přirozené znalosti do schématu jedné ontoteologické pravdy. Až Galileo Galilei v paduánské tradici moderního averroismu, zrušil toto babylónské zajetí skutečné vědy, která se ztratila v moderním psedo-mysticismu a sofistice.

Po uvedení CMDA vznikl zásadní rozdíl mezi *intellectus agens* jako kosmickou formou a individuální schopností lidské duše. Oddělený *intellectus agens* v lidské duši nemá jak přirozeně působit, protože chybí mediace skrze *intellectus possibilis*. Blundův *intellectus formalis* je nepopsaný list, protože poznávací formy bere ze smyslové představivosti skrze dvojí typ intencionality (kap. 2.1.1). Pak je jasné, že *intellectus adeptus* Avicenny nemůže být spojen s kosmickým intelektem, protože by musel mít vlastní substanci a tím i vlastní aktualitu. Viz klíčovou polemiku CMDA s pojetím odděleného *intellectus possibilis* u Alexandra a Themistia (OBJ I, kap. 2.4.2). Alvernus se drží schématu prvního averroismu podle vlastního spisu *De potenciis animae et obiectis*. Tento spis odmítá univoční pojetí činného intelektu jako omyl Avicenny (kap. 2.2.2). Oko vnímá barvy skrze diafanum a intelekt syntetizuje inteligibilní species skrze *intellectus possibilis* jako osobní schopnosti duše. Odvolání na Averroesův výklad *De anima* zrušilo základní poznávací schéma avicennismu, tedy přímé působení oddělených forem na lidský intelekt.

„Vrátím se k tomu, abych pokračoval v již řečeném ohledně Aristotelova názoru na činný intelekt. Platí, že schopnost vidět není v samotném viditelném slunci, a stejně barevné sklo ve vitráži, či jiná hmota působením světla nezáří sama od sebe. Děje se tak dopadem vyzářeného slunečního světla na smyslově danou formu. Ani činný intelekt v nás nemůže způsobit porozumění jako jediná kauza, která by v zrcadle našich poznávacích schopností nechala zářit nějakou inteligibilní formu.“ [[174]](#footnote-174)

Jakékoliv poznané formy musí být přijaty na způsob našeho intelektu, tedy skrze mediaci receptivní nemateriální složky intelektu, která je plně osobní. Slunce ozáří plochu následně vnímanou smysly (*hoc est sola superfusione lucis suae, aliquam formam sensibilem*). Diafanum nejprve zprostředkuje přenos světla na plochu a pak přenáší barevné světlo do oka, což Blund tvrdil před příchodem CMDA na Západ (kap. 2.1). Inteligibilní forma na úrovni odděleného *intellectus agens* nemá sama ze sebe žádnou účinnou kauzalitu, která by založila lidské poznání (*non erit igitur in intelligentia agente ex sola causa hujusmodi*). Alvernus ale připouští stejně jako avicennisté i mystické působení činného intelektu ve scénáři iluminace. Avicennova *virtus sancta* osvěcuje duši zvnějšku, což dokazuje prorocká zkušenost a mystické osvícení (OBJ I, kap. 2.3.1). Stejnou pozitivní recepci avicennovské teologie a mystické iluminace má traktát *De potenciis animae et obiectis*, proto hermeneutika považuje Alverna za autora tohoto spisu (kap. 2.2.2). To dokazuje i zařazení jeho spisů do jednoho konvolutu s tímto traktátem. Autorství Alverna je doloženo v manuscriptu z Lincolnu a také společným umístěním obou komentářů k *De anima* v konvolutu Alverniových spisů dochovaných v Balliolské knihovně. Proto je i podle Calluse pařížský biskup nejvhodnější kandidát na autorství podle formálních kritérií.[[175]](#footnote-175) Pařížský biskup hájí Aristotela z *De anima* a přírodovědných spisů proti neoplatonskému Aristotelovi z pseudoaristotelských spisů typu *De mundo* a *Liber de causis*. Bez individuálního činného intelektu by intelekt v člověku byl pouze pasivním příjemcem forem vtisklých do duše skrze oddělený kosmický činný intelekt. Přesná kritika tehdejších avicennistů ukazuje vynikající interpretační výkon tohoto filosofa, který patřil k nejlepším žákům Johna Blunda. Toto substanční pojetí našeho intelektu jako pasivního zrcadla hájili Alvernem odmítnutí *sophistae Latini*. Typickým představitelem této školy byl Rufus z Cornwallu s jeho spekulativním pojetím intelektu jako zrcadla.[[176]](#footnote-176) Alvernův komentář k *De anima* načrtává dvojí výklad Aristotela. Nový statut receptivního intelektu v duši tvoří mezník mezi Averroesovým CMDA na jedné straně, a mezi neoplatonskými výklady opřenými o aristotelskou kosmologii danou emanačně. Po roce 1230 se rozběhl první spor o správný výklad Averroese, který biskup Alvernus filosoficky a institucionálně rozhodl proti modernistům z Toledské školy. Nejspíš tím zachránil Západu zbytek kritického rozumu a zcela jistě také aristotelské pojetí vědy. Alvernovy filosofické postoje hájili od roku 1240 v Paříži za jeho pontifikátu Roger Bacon a Albert Veliký. Oba jeho akademičtí chráněnci absolvující v této době magisterská studia v Paříži byli již tehdy známí jako brilantní mladí učenci.

Pro hermeneutiku je klíčová Alvernova obrana nasvícení zepředu skrze aktuálně danou věc zprostředkovanou smysly. Nasvícení intelektu směrem od věci dokládají už Alvernovy první spisy psané po roce 1220, tedy před importem sicilského Averroese na latinský Západ. Věc je navícená pouze od reálné věci, protože mysl nemá jak přijmout původní aktuální, nedělitelné a jednoduché bytí věci (*in nullius ratione accipitur esse*).[[177]](#footnote-177) Alvernus vychází z pojetí Blunda, jehož škola založila první averroismus. Hraniční linii mezi Avicennou a Averroesem tvoří teze o spojení smyslového a intelektuálního poznání daného adekvační teorií pravdy (Averroesovo *proportio*). Proto Averroes nepatří do stejné skupiny následovníků Stagirity jako Avicenna, jak tvrdí někteří současní autoři. Podle nich má Alvernus pojetí duše podle Avicenny a je předchůdcem Descarta (Bazán 1969, 43‒48). Alvernův komentář *De anima* ale výslovně tvrdí v sicilské linii CMDA, že intelektuální poznání bez smyslových vněmů není možné (*non est possibile animam intelligere sine phantasmate*).[[178]](#footnote-178) Definice poznání v prvním averroismu odmítla učení *sequaces Aristotelis* o odděleném *intellectus agens*, který se nahodile a vnějšně spojuje s materiálním intelektem v člověku. Alvernus hájí lidský intelekt jako schopnost duše, která je centrem různorodých aktivit, a mezi nimi i aktivity receptivního a činného intelektu. Pozdější komentář *De anima* potvrzuje, že nasvícení duše směřuje od smyslově vnímaného objektu jak směrem k receptivnímu, tak i k aktivnímu intelektu.[[179]](#footnote-179) Prvním modernistům v převleku *sophistae Latini* chybí pojetí *intellectus possibilis* navázané na pojetí intencionality v prvním averroismu. Alvernus používá pro *intellectus possibilis* klasické označení *intellectus materialis*, ale chápe jej ve spojení s činným intelektem jako individuální schopnost duše. Ale díky odlišným funkcím jsou obě schopnosti duše jak *vere correlativa*, tak i *vere contrarii*. Jejich souběžnost je dána determinací poznání od první substance. Rozdíl mezi oběma schopnostmi duše vznikne tím, jedna schopnost je pasivní a druhá aktivní, ale obě tvoří nemateriální výkon jedné intelektuální duše. Redukovat intelekt jako nejvyšší složku duše na receptivní orgán vzhledem k vnějšímu činnému intelektu považuje Alvernus za naprosto perverní řešení (*perversissimus*).[[180]](#footnote-180) Rozpor v pojetí člověka by byl dokonce dvojnásobný. Absolutně oddělený intelekt by v duši zrcadlil jen univerzália, a nikoliv singulária. Pak by poznání reálného světa bylo nemožné. Následovníci Aristotela přiznávají nižším složkám duše aktivní roli, a přitom ji upírají individualizovanému intelektu, což je druhý rozpor. Klíčovou aktivitu lidského intelektu absurdně přenášejí na externí kosmický intelekt a tím ničí jednotu osoby. Alvernus odmítá pojetí formálního intelektu definovaného nasvícením zezadu, v němž oddělený *intellectus agens* vtiskuje hypostázované formy do pasivní lidské duše jako do materiálního intelektu.[[181]](#footnote-181) Alvernus odmítne po vzoru Blunda navázat *intellectus adeptus* na oddělený činný intelekt a udělá z něj formální schopnost duše, která syntetizuje abstrahované formy. Další zdroj odmítnutí Avicennova pojetí darovaného intelektu našel Alvernus v Averroesově kritice Themistia i Alexandra (OBJ I, kap. 2.4.3). Klasická studie navazuje Alvernovo odmítnutí *intellectus adeptus* na Themistiovu definici formálního intelektu, čímž se našel další zdroj pro zavedení *intellectus formalis* do scholastiky na začátku 13. století (Baumgartner 1893, 37). Alvernus stejným způsobem jako Blund navázal *intellectus adeptus* na donaci smyslu od aktuální první substance a proto jej ztotožnil s *intellectus formalis* (kap. 2.1). Předešlé analýzy ukázaly, že zavedením dvojí schopnosti duše podle *De anima* 430a21‒23 odpadne avicennovské pojetí darovaného intelektu, který ve scénáři prvního averroismu ztratil význam v novém schématu poznání. Činný intelekt zakládající lidské poznání nemůže být kosmická substance, ale individuální schopnost lidské duše. Tuto roli nemateriálního média vzhledem k individuálně činnému intelektu splňuje pouze Averroesův *intellectus possibilis*. Tato schopnost musí být osobní, nemateriální, receptivní a tvoří jednotu s individuálním *intellectus agens* operujícím jako nemateriální složka lidské duše. Pařížský biskup argumentuje podle aristotelského pojetí abstrakce daného v prvním averroismu a brání výklad Averroese podle Sicilské školy. Intelekt poznává jednotliviny skrze univerzální species vázaná na *intellectus possibilis*.

„Lidský intelekt nepoznává přímo jednotliviny jako takové, ale pouze univerzália, tedy rody, druhy a další obecnosti, které Platon nazývá formy, jež by se měly nazývat 'abstrahovaná species*'* (species *abstractas*). (...) Poznání není totiž možné jinak než přes akt onoho možného neboli receptivního intelektu (*actionem ipsius intellectus passibilis, seu receptibilis*), který tímto způsobem přijímá podněty a smyslové vjemy, a to skrze podobnost, která se v nich nalézá. A toto jasně viděl Aristoteles když tvrdil, že myšlení není možné bez smyslového poznání.“ [[182]](#footnote-182)

Jádrem argumentace proti oddělenému aktivnímu intelektu v duši je statut species *intelligibilis*. Shrnutí podstaty receptivního intelektu (*intellectus passibilis, seu receptibilis*) a jeho intencionálního předmětu (species *abstractas*) je postaveno proti neoplatonskému pojetí odděleného činného intelektu, který zrcadlí species jako univerzální substance-formy. Role *intellectus possibilis* je definována podle prvního averroismu daného ve spisu *De anima et de potenciis eius* (kap. 2.2.1). Aktivní činnost možného intelektu existuje pouze v naší duši, kde navazuje na činnost receptivního intelektu. Alvernovým vzorem je výklad dvou schopností intelektu v jedné duši, který podává CMDA. Averroes vzal hylický intelekt Themistia (in hoc convenit nobiscum Themistius; OBJ I, kap. 2.4.3) a transformoval jej na nový *intellectus possibilis* podle Alexandra. Intelekt nemůže poznávat skrze vlastní sebereflexi a bez receptivity, protože jeho poznání je univerzální tím, že je primárně potenciální vzhledem ke smyslům. Platonské ideje dané jako jsoucno třetího druhu reálně neexistují, tak je nelze ani poznat (*imprimere, non potest, quod non est*).[[183]](#footnote-183) Lidský intelekt má primárně receptivní charakter determinovaný smyslovou zkušeností. Podobnost formy ve věci a v intelektu zakládá poznání skrze vytvořené univerzálie (*intelligibilia esse, quae hujusmodi similitudines, seu passiones imprimunt in intellectui nostro*). Klíčový rozdíl mezi Avicennou a Averroesem a tím i mezi Toledskou a Sicilskou školou je dán mezi dvěma složkami individuálního poznání duše. Aktivní intelekt zpracovává inteligibilní species směrem od (*ab*) personálního činného intelektu (*similitudines intelligibilium impressae ab eidem intelectu nostro*). Tím se aktivní část intelektuální duše liší od receptivní složky, která pasivně přijímá vněmy do (*in*) receptivního intelektu směrem od smyslů (*passiones imprimunt in intellectu nostro*). Znovu se dostává do hry spojení známé z Alvernova traktátu *De potentiis animae et obiectis*, které opakuje Alvernův pozdější výklad *De anima*. Duše stojí ve středu dvojího pohybu (*in*‒*ab*). Poznání přichází ze světa a je dáno intencionálně skrze smysly; takto aktualizované poznání pak duše přijímá v našem intelektu (*in intellectui nostro*). Duše poznává svět v řádu syntetizované podobnosti, která je univerzálním rozvrhem významů daných od našeho intelektu (*ab eidem intelectu nostro*). Připomeňme rozdíl mezi *abstrahere* a *ordinare* daný v anonymním spise *De anima et de potenciis eius* (kap. 2.2.1). Intencionalita v modu *intentio prima* jde směrem k recipovaným smyslovým fantasmatům a v modu *intentio secunda* recipuje inteligibilní species. Pasivní intelekt je nezbytný pro následný proces abstrakce ve formálním intelektu, protože poznání je možné jen skrze smyslový obraz. Alvernus se přihlásil k základní tezi prvního averroismu o nasvícení smyslu jsoucna zepředu. Proto ve funkci kancléře univerzity a biskupa staví tehdejší modernisty ze škol *Nominales* ovlivněné Toledskou školou před jasnou volbu. Buď existuje jedna duše a mnohost jednání jako schopností jedné duše. Nebo se připustí mnohost substancí v člověku a pak chybí mnohost schopností, protože v tomto pomýleném modelu musí každé fakultě odpovídat jedna substance. Vyhlášení války tehdejším latinským sofistům a dnešní karteziánské postmoderně vypadá následovně.

„Tomuto člověku odpovím následovně. Buď uzná, že duše má mnohost schopností a potencí a je jednotná jako první substance (*unam essentialiter*); nebo prohlásí, že duše není substančně jednotná a má mnohost substancí, protože pluralitu substancí v duši musí multiplikovat podle plurality daných schopností a potencí.“ [[184]](#footnote-184)

Jednota osoby opět staví na pojetí duše v CMDA a v prvním averroismu, kde jedna duše vykonává různé činnosti (*multiplicem viribus*) dané jako aktualizace různorodých potencí. Duše není autonomní substancí v těle, které je na ni více či méně volně napojeno, ale stala se formou vztaženou k reálné tělesné osobě. V hylemorfické složenině nemůže mít forma žádný primát. Ten patří stejnou měrou i tělu v rámci výkonu jedné existence (*perfectio inquam essentialis ipsius, quae et pars illius est, et cum materia prima componit et constituit illus*; ibid, p. 66). Alvernus staví Aristotelovu definici duše jako entelechické formy těla proti avicennovskému pojetí duše jako autonomní substance.[[185]](#footnote-185) Tím padla klasická Avicennova definice hypostázované duše jako *perfectio prima* navázaná na samostatnou existenci duše jako substanční formy. Toto hypostázované pojetí duše podle Gundissalina odmítl i Grosseteste v prvním výkladu *De anima* podle Averroese. Aktivní intelekt přidaný k duši zvnějšku zajišťoval křesťanským avicennistům nematerialitu a oddělenost lidské duše jako hypostáze, který v modu habituality dané *semel*‒*semper* držela i potenci hylemorfické existence (*potentia vitam habentis*, kap. 2.2.1). Podle neoplatonského a avicennistického modelu toletánů tvoří primární dokonalost lidské duše hypostázované intelektuální poznání dané aktuálně a habituálně. Alvernus považuje toto pojetí za heretické. Duše přestala být entelechickou formou těla, což je její primární dokonalost dané jako *actus essendi*. Člověk jako osoba existuje vždy, i když myslí málo nebo špatně. Intelekt je pouhá potence, která je přidaná k základní dokonalosti dané jako existence osoby. Nezávislá existence individuální duše před narozením proto patří podle tohoto biskupa do heretických nauk Platona, za které byl odsouzen panteista David z Dinantu. Hyleformická teorie člověka jako tělesného individua jasně dokazuje, že duše musí být stvořena přímo od boha, musí být jen jedna a existuje v těle, protože jinak by člověk nebyl aktuální osoba. Rané dílo *De Universo* odmítá ideu světové duše (*anima mundi*) a zdůrazňuje, že jde o výmysl oněch *sequaces Aristotelis*, konkrétně Avicenny.[[186]](#footnote-186) Jak víme, tuto tezi výslovně odmítl Johannes Blund proti Davidovi z Dinantu (kap. 2.1.3). V konečném důsledku by teorie separovaného aktivního intelektu vedla ke stěhování duší do různých těl. Jedinečná duše oživující jedinečnou tělesnou substanci obsahuje dvě schopnosti, což je závěr CMDA a také Alverna. A navíc jsou toto složky (smyslová/intelektuální) vzhledem k sobě v modu formální adekvace (pasivní/aktivní), což zakládá adekvační pojetí pravdy jako Averroesovo *proportio*. Alvernus tuto klíčovou část Averroesova pojetí pravdy podává jako samozřejmou řečnickou otázku.[[187]](#footnote-187) Hned další věty obviňují *sequaces Aristotelis*, že tuto klíčovou část nauky o receptivní intelektuální složce duše podali zkresleně. Z receptivní složky intelektu udělali pouhé materiální receptákulum a tím zamezili v duši vznik skutečného vědění podle Platona a Aristotela.[[188]](#footnote-188) Tato část argumentace je klíčová, protože Alvernus ukazuje dvojí interpretaci aristotelismu podle Toledské a podle Sicilské školy. Alvernus odmítá jak nauku o odděleném *intellectus agens*, tak nauku o pouze smyslovém *intellectus materialis*. Obě teze stojí v protikladu s autentickým pojetím poznání podle Platona a Aristotela. Oba antičtí filosofové obhajují jak receptivní, tak i aktivní stránku poznání. Alvernovo pojetí činného intelektu proto nemá substanční charakter, protože činný intelekt tvoří výkon duše, která aktivně syntetizuje inteligibilní species. První a druhý averroismus nemá stejné pojetí intelektu, stejně jako nemá stejné pojetí species (kap. 2.1). Činný intelekt jako završení individuálního procesu intencionality a abstrakce spadá do palety různých schopností jedné duše oživující hylemorfickou první substanci.

Odlišením dvou forem *intellectus agens* v Alvernově díle padá základní argument Calluse proti autorství Alverna jako autora *De potentiis animae et obiectis* (kap. 2.2.2). Tento klíčový rozdíl v pojetí *intellectus agens* mezi Avicennou a Averroesem opominul Callus při posuzování autorství traktátu. Vyloučil Alverna jako autora spisu na základě anonymova velmi dobře dosvědčeného odporu k oddělenému *intellectus agens* jako poznávající složky duše (Callus 1952, 138‒40). Callus chybně usoudil, že Alvernus obhajoval teorii separovaného činného intelektu, který působí na lidskou duši. Tuto tezi hermeneutika zásadně popírá a předkládá interpretaci Alvernova díla s ohledem na Blundovu školu a na spor mezi Toledským a Sicilským výkladem Averroesova korpusu. Dvojí pojetí *intellectus agens* najdeme v obou anonymních traktátech a v rámci stejné argumentace. Oddělený činný intelekt je definován jako neoplatonská příčina pohybu a poznání kosmických inteligencí. Tím se kosmický *intellectus agens* liší kategoriálně, genericky a metafyzicky od Averroesovy aktivní, syntetické a individuální schopnosti poznání integrované do nemateriální části duše podle výkladu *De anima*. Pojetí intelektu schopného separace od těla (*intellectus qui est separabilis a corpore*) nepatří k člověku jako tělesné substanci. První averroismus tím označuje schopnost nemateriálního intelektu separovaného touto schopností od smyslové poznávací složky, ale dané v rámci jedné duše vybavené různými poznávacími schopnostmi. Jak dále uvidíme tento zásadní rozdíl mezi aktivním intelektem jako „*separabilis*“ a kosmickým intelektem Toledské školy v modu „*separatus*“ bude hrát klíčovou roli v polemice Sigera z Brabantu proti Akvinskému. Největší znalec Komentátora odmítl výkladem tohoto Alvernova termínu semiaverroismus Akvinského v modu Toledského výkladu Aristotela (OBJ III, kap. 4.4.2). Oddělený a tedy nemateriální *intellectus agens* jako schopnost lidské duše je shodně definovaný v obou spisech podle CMDA. Tím je dána základní shoda díla *De potentiis animae et obiectis* s Alvernovým spisem *De anima*, a to v rámci školy prvního averroismu. Oba spisy vznikly v okruhu Blundovy školy, která zakládala Pařížskou univerzitu. Spis *De potentiis animae et obiectis* navíc jasně říká, že další argumenty jsou obsaženy v následujícím výkladu *De anima* (*de alia vero loquamur in tractatu de anima rationali*, kap. 2.2.2). Proto lze připsat autorství traktátu *De potentiis animae et obiectis* přímo Alvernovi, a nikoliv jiným žákům z Blundovy školy. Stejný postoj k pojetí separovaného intelektu zaujímá v další dekádě Alvernův nástupce Albert Veliký ve spisu *De homine*, kde byla provedena syntéza prvního averroismu (kap. 2.4.2). A závěrečnou tečku za celým sporem udělá Siger z Brabantu brilantním rozlišením intelektu na odmítnutou formu *separatus* a přijatou formu *separabilis*. Předchozí kapitoly podaly věcné důvody, proč mezi prvním a druhým averroismem neexistuje univoční pojetí species. Tím pádem ani nemůže být shoda vzhledem k žádné základní formě individualizovaného intelektu (*intellectus possibilis*, *agens*, *speculativus*, *formalis*), která tyto poznávací formy produkuje. Tyto termíny nemají univoční význam hájený objektivní komparatistikou, protože vyjadřují rozdílné vidění smyslu jsoucna v prvním a ve druhém averroismu. Objektivní a kritičtí badatelé se dopustili stejné chyby jako alexandrovci v době Averroese nebo Alverna. Udělali z termínu *intellectus agens* nebo z termínu species *intelligibilis* objektivní substanci, která se univočně zrcadlí v různých myslích na způsob Avicennova činného intelektu. Hermeneutika primárně nesleduje, co je objektivně dáno v učení současných alexandrovků. Společně s Komentátorem a školou prvního averroismu sledujeme, jak je smysl jsoucna zjevován v dějinně odhaleném bytí jsoucna. Na Calluse a jeho současné následovníky od časů Descarta platí následující Alvernova fenomenologická kritika spekulativních modernistů.

„Když postulují činný intelekt kvůli výše uvedené nutnosti a potřebnosti, tím spíše je třeba postulovat tento intelekt jako potenci duše nebo její mohutnost (*virtutem agentem, sive vim agentem*), která v aktu subsistentně dané existence produkuje tyto schopnosti (*in actum essendi educentem ipsas virtutes*). Je úplně jasné, že oni se o této schopnosti duše vůbec nezmiňují.“ [[189]](#footnote-189)

Ve škole prvního averroismu tvoří činný intelekt potenci duše dané v hyleformickému substrátu jako živého těla. Proto je rodově odlišný od kosmického činného intelektu, což dokazuje reálný náhled na akt bytí osoby oživené skrze *anima intellectiva*. Lidský činný intelekt je individualizovaný aktem bytí reálné osoby (*hoc est in actum essendi*), která dané schopnosti produkuje (*educentem ipsas virtutes*). Činnost intelektu je vázána existenci člověka aktualizovanou v rámci jeho hylemorfické substance. Hermeneutice a současníkům Alverna ze školy prvního averroismu je úplně jasné (*manifestum est autem tibi*), že tehdejší modernisté neuvádí žádnou zmínku o dvojí povaze činného intelektu (*quod de virtute hujusmodi nec etiam mentionem fecerunt*). Stejným neduhem jsou postiženi i současní postmodernisté. Činný intelekt je nutno vzít jako schopnost (*ponere virtutem agentem, sive vim agentem*). Existence osoby je primární dokonalost, a ne mytopoetický kosmický intelekt, který osvěcuje neexistujícího člověka-mrtvolu. Reálná osoba nese poznávací potence duše jako *subiectum* a jako *tabula rasa* a ty aktualizují činný intelekt osoby dokonce skrze dvě nezávislé roviny (*imaginatio, intellectus possibilis*). Takto inkarnovaný aktuální výkon pasivně-aktivního intelektu valorizuje jedinečnou existenci člověka. Člověk jako první substance je dán pouze jako živá osoba, a ne jako specifická mrtvola *Nominales*. Stejně realisticky je chápán i aktivní intelekt díle v *De potentiis animae et obiectis*, kde je definován v živé osobě, a ne jako oddělená substance.

Proto tvoří obrana osoby celoživotní Alvernovo krédo. Nejen v díle *De anima*, ale i v předešlých pracích komponovaných před importem sicilského Averroese na latinský Západ. Proto Alvernus napsal skvělou obranu jednoty osoby a poznání podle Averroese někdy po roce 1230, jakmile se seznámil skrze Scota s autentickými Aristotelovy a Averroesovy spisy. Tuto fenomenologickou pozici Alverna magistrálně obhájí Siger z Brabantu na základě brilantního výkladu CMDA podle Sicilské školy. Proto se stal magistr Siger rektorem pařížských artistů na Rue du Fouarre, než jej modernisté akademicky zničili roku 1277. Hermeneutika ze zásadních metodologických důvodů odmítá objektivní přístup anachronicky uplatňovaný na četbu dokumentů, které výslovně bojují proti první formě sofistické objektivity. První averroismus bojuje protoi první formě sofistické objektivity, která až dodneška představuje jediné správné kritérium pro posouzení tehdejších debat. Objektivní předporozumění vytváří falešnou dráhu náhledu na jsoucno (*Vor‑blickbahn*) v duchu Heideggerova pochybení (*Irrtum*) daného objektivním viděním světa. Pak jsou omyly v interpretaci textů před rokem 1300 objektivním pravidlem, a ne pouhou náhodou. Falešná univocita pojmu „*intellectus agens*“ vedla dnešní postmoderní avicennisty k tomu, že se stali modernistickou stranou sporu ve stylu Alvernem kritizovaných *sophistae Latini*. Je třeba si vybrat mezi pravdou a objektivitou. Tyto avicennisty kritizoval Alvernus právě kvůli univočnímu pojetí činného intelektu. Striktní odmítnutí odděleného *intellectus agens* a správná vize receptivního poznání daného přímo v nemateriálním intelektu postavila Alverna proti škole neoplatoniků v proudu „*augustinisme avicennisant*“ (Gilson 1929; 1930). Dualismus mezi tělem a duší a jako dvěma oddělenými substancemi je v Toledské škole doložený od roku 1230 a má zásadní význam pro další vývoj objektivity.

Léta 1230‒35 představují zásadní mezník ve vývoji pařížské školy avicennistických toletánů soustředěné kolem Filipa Kancléře a kolem prvních františkánů jako byl Alexander Halský a Johannes Rupella. Oxfordský františkán Rufus z Cornwallu byl nejznámější představitel školy modernistů shromážděné kolem Alexandra Halského. Rufus sofisticky podstrčil Averroesovi vnější spojení obou intelektů formou avicennovského *copulatio* v roce 1236 (kap. 3.3.3). Ale předtím už měla stejné externí napojení substančního intelektu na poznávající osobu také *Summa Duacensis* kolem roku 1230 a ještě předtím ho měl v panteistické podobě i David z Dinantu. Kritičtí mediavelisté přesvědčivě zdůvodnili, proč myšlení Alexandra Halese a Jana Rupelly patří k proudu avicennismu, kvůli jejich dualistickému pojetí *intellectus possibilis* a pojetí abstrakce v podobě *denudatio* (Rohmer 1928). Proto se modernistická škola inspirovaná Toledským výkladem averroistického Averroese dostala po roce 1240 do zásadního sporu s biskupem Alvernem a se školou mladých aristoteliků jako byl Albert Veliký a Roger Bacon. Latinští sofisté mají poznání dané disparátně skrze materiální a nemateriální složku intelektu. Jejich pojetí pasivního intelektu nemá nic společného s CMDA a je vzato podle Avicennova *intellectus materialis* daného smyslově a *intellectus possibilis* daného jako hypostáze prvních principů poznání. Novou figuru receptivního intelektu vytvořili oxfordští modernisté okolo roku 1240. Sofistické simulákrum *intellectus possibilis* vzniklo tím, že první oxfordští modernisté zavedli do *intellectus materialis* podle univerzálního hylemorfismu také *materia spiritualis*. Materializací intelektu dostali novou figuru individualizovaného receptivního intelektu jako substance. Pak do ní zavedli další hypostázi v podobě avicennovského *intellectus possibilis* aktuálně nesoucí první principy poznání v modu *potentia substantialis*. Tak vznikl u Rufuse moderní intelekt jako nová substance třetího druhu (kap. 3.2). Příklad františkána Rupelly a Rufuse ukazuje, že skupina interpretátorů Aristotela ovlivněných Avicennou nepochopila učení Averroese v základních bodech, protože jej interpretovala skrze metafyziku Avicenny. Alvernus znal tyto myslitele ve funkci kancléře Pařížské univerzity a tituloval je pejorativním názvem *sophistae Latini*. Za jeho působení ve funkci biskupa a kancléře univerzity tito myslitelé již tvořili ucelenou školu. Tato skupina františkánských *Modernorum* redigovala pod egidou magistra Alexandra Halese (†1245) jeho myslitelskou závěť, známou jako *Summa Halensis*. V této františkánské škole moderních toletánů vznikl první koncept objektivity poté, co ji doplnil oxfordský bakalář Rufus z Cornwallu během svých studií v Paříži po roce 1235. Tvrdé jádro školy druhého averroismu podporovala skupina avicennovských dominikánů, kterou vedl mladý bakalář a později i magistr Robert Kilwardby studující v Paříži v jedné scholastické koleji s Albertem Velikým. Albert byl v otázce výkladu *De anima* Alvernovým žákem a představoval s Rogerem Baconem hlavního představitele školy prvního averroismu po roce 1240. Toto rozložení filosofických směrů vzešlých z recepce Komentátora podle Sicilské a podle Toledské školy představuje základ sporu averroismus, v němž vznikla západní objektivita.

### 2.3.2 Odmítnutí nominalistické predikace

Předešlá matrice ukázala, že hypostázované pojetí signifikace podle Avicenny charakterizuje podstatu školy *Nominales* a na ně navázaných logických škol. Další kritický krok Alverna ve dvojí roli pařížského biskupa a kancléře univerzity směřoval proti nominalistické nauce školy Gramatiků (*Grammatici*). Tuto školu z pozice prvního averroismu kritizoval spis *De anima et de potenciis eius* v polemice proti sofismatu o člověku jako mrtvole. Identifikaci školy Gramatiků nepřímo potvrzuje spor pařížských logiků se školou gramatiků v Orléansu popsaný ve studentské písni z let 1230‒50.[[190]](#footnote-190) Satira dosvědčuje, že v této době existovaly spory mezi logickými školami v Paříži a gramatickými školami v Orléansu. Následující matrice ukáže, že modernisté Jan Pagus (Johannes Pagus) a Mikuláš z Paříže (Nicolaus Parisiensis) patří do zmíněné skupiny zvané *Grammatici* (kap. 3.1.2). Oba modernisté pachází z logických škol *Nominales* a vytvořili novou interpretaci *Kategorií* jako univočních porretánských hypostází. Z existence Sokrata v minulosti vyjádřené synkategorematickým slovesem se stává ve škole latinských Gramatiků nominální a později objektivní „sokratovost“ přičítaná substanci třetího druhu. Rozbor díla *Dialogus Ratii et Everardi* ukázal, jak predikace hypostázovaných species probíhá směrem k poslednímu individuálnímu substrátu nesoucímu kolektu těchto určení (*socratitas* *est humanitas est animalitas est corporalitas*, kap. 1.5). Alvernův druhý komentář k *De anima* odmítá pojetí jsoucna třetího druhu podle porretánů. Latinští sofisté (*Sophistae Latini*) vytvořili apozicí hypostázované „běloby“ do reálné bílé věci kategoriální signifikaci typu „bělost ve věci“ (*albedinem ponit in subjecto de quo dicitur*).[[191]](#footnote-191) Alvernus odmítá univoční supozici sofistů danou sofismatem *album albet*. Stoupenec Abelardovy školy v linii Blunda sleduje vývody CMDA a nemůže připustit jiný vznik signifikace než skrze smyslovou a intelektuální abstrakci. Ta vzniká skrze působení první substance, ať už materiální nebo nemateriální. Pravdivá signifikace vzniká impozicí od reálné první substance, protože ta působí na smysly (*signa illa intelligibilia... ipsa dant animae humanae intelligere in effectu*; *Guilielmi De anima*, p. 205). Kritiku latinských gramatiků shrnuje následující citát.

„Viz předcházející Gramatiky, kteří působili přede mnou a mnozí, kteří byli za mého života (...). Jejich záměr byl ten, že vzali impozici významu pouze ze slov (*de verbis significabant et praedicabant dispositiones*). Tyto hypostázované vlastnosti dali do substancí, o nichž vypovídali (*ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur*). Takto nejasně pravdivý význam (*quaedam vero*), který neměl impozici z reálných substancí (*non significantes ex semetipsis*), pak dali do nominálně určených subjektů (*ponebant in subiectis*). Vlastnosti těchto subjektů pak signifikovali (*dicebantur dispositiones*) skrze jména daná na základě apozice (*per conjuncta sibi nomina*).“ [[192]](#footnote-192)

Latinští sofisté nerespektují rozdíl mezi první a druhou substancí a zavedli univoční pojetí logické výpovědi. Zrušili impozici od reálné substance a vzali pouze porretánské hypostáze dané nominálně (*praedicabant dispositiones*). Skupina Gramatiků vytvořila kategoriální významy mimo druhou substanci určenbou impozicí. Supozice logigue nabyla absolutní hodnoty. Hypostázované vlastnosti byly považovány za reálné substance jako jejich inherentní vlastnosti (*ponebantque eas in substantiis*). Predikace je dána na základě pouhé nominální shody jednoho významu s druhým. Pak je možné predikovat „sokratovost“ vzhledem k nominálně určenému Sokratovi. V tomto univočním scénáři moderny nebyl problém predikovat vůči individuu jakoukoliv jinou hypostázovanou supozici danou čistě nominálně. Hypostázovaná vlastnost nebo kategoriální akcident je predikován v modu porretánské apozice k substanci třetího druhu dané jako individuum (*socratitas est humanitas*, kap. 1.5). Nominalisté založili novou atomární substanci třetího druhu danou současně v modu impozice (*in substantiis de quibus dicebatur*) a supozice (*in subiectis de quibus dicebatur*). Vydávat ekvivoční nominaci danou v modu mentální supozice za univoční predikaci danou v modu kategoriální impozice je nepřijatelné z hlediska Aristotela, Abelarda, Averroese, Blunda a Alverna. Tito myslitelé respektují hyparchickou pozici první substance. Příklad inherence běloby na kategoriálně dané druhé substanci jasně ukazuje rozdíl Alvernovy aristotelské predikace od hypostázovaného pojetí porretánských *Nominales*.[[193]](#footnote-193) Alvernus první modernisty upozorňuje na klasický výklad *Kategorií* (*Cat*. 2a11–16), který vidí jinou impozici významu od první substance a jinou od univerzálií (OBJ I, kap. 1.3). Na rozdíl od kritického Alverna nerozlišují moderní sofisté mezi reálnou a nominální inherencí akcidentu v substanci. Tohoto omylu danému vinou zanedbání Prisciánovy gramatiky (kap. 1.1) se dopustili proto, že nemají impozici významu od reálné první substance. Porretáni zrušili rozdíl mezi různými způsoby supozice univerzální druhé substance v logických a metafyzických výrocích (*de dicto*, *de re*, *oratio*, *enuntiatio, demonstratio*). Alvernova kritika dosvědčuje pokrok moderny skrze transformaci hyparchické predikace směrem od první substance na diskrétní vidění světa (*discrete videamus*). To je dané skrze individuum jako substanci třetího druhu. Toto diskrétní vidění funkcí místo substancí zavedli do myšlení latinského Západu avicennistické porretánské školy na konci 12. století. Modernističtí neoplatonikové smísili komitaci porretánských hypostází s neoplatonskou matematickou analogií (*Dialogus Ratii et Everardi*). V Oxfordu proběhl stejný spor o dekádu později, kdy Bacon kritizoval podobným zůsobem nominalisty vzešlé z Kilwardbyho moderní metafyziky a ze Sherwoodovy logické školy (kap. 3.4.3). Sofisté zapomněli, že jazyk mluví o realitě a skončili v čistých *language games*. Zrcadlení významu v jazyku (*speculatio*) vede podle Alverna jen k nekonečnému regresu významu. Latinští sofisté a analytičtí gramatikové kupí jedno hypostázované určení na druhé a toto skládání a dělení pouhých pojmenování považují za Aristotelovu kategoriální predikaci. Nominalisté propadlí univerzálnímu mytopoetickému kouzlu *Arbor Porphyriana* nemají skutečnou kategoriální predikaci vzhledem existující první substanci, jen vzhledem k nominálně definované esenci. Zaměnili impozici významu od první substance za supozici akcidentů v esenci predikované jako druhá substance.

Tuto zásadní kritiku modernistů mají oba Alvernovy traktáty uvedené výše jako dvojí pohyb intencionality a poznání (*in*‒*ab*). Intence jsou v našem intelektu (*in intellectui nostro*) a poznáváme reálný stav světa díky kategoriálně myslícímu intelektu (*ab eidem intelectu nostro*). Gramatikové kritizovaní Alvernem nerozlišují mezi reálným bytím věci („toto bílé auto“) od jeho hyparchické predikace skrze druhou substanci a akcident („toto auto je bílé“). Nominálně daná kategorie bez hyparchické vazby na první substanci je dána pouze v modu logické ekvivocity. A pokud se na tuto logickou druhou substanci začnou navěšovat komitačně či apozičně dané akcidenty jako Avicennovy či porretánské hypostáze, pak vznikne simulákrum reality podle dialogu *Sofistes*. Mysl iluminátů zrcadlí jejich vlastní výtvory (*speculatio*). Následující citát ukazuje epochální *Irrtum* tehdejší spekulativní gramatiky pěstované na Oxfordu a v Erfurtu v nominalistických tvrzeních typu *album albet*. Alvernus tvrdí jako Jan ze Salisbury (*substantialia denuo colligunt*, kap. 1.4), že škola *Nominales* nechala zmizet impozici od první substance a místo druhé substance dosadila sbírku hypostázovaných akcidentů.

„Kdyby sloveso v modu inherence (*verbum inhaerendi*) vyjadřovalo impozici tak jak tvrdí, pak by bylo pouze v modu akcidentu a nutně by muselo mít kategoriální supozici v subjektu jako druhé substanci. Ale protože bytí první substance (*esse in subjecto*) není součástí výpovědi jako subjekt predikace (*non est inhaerere subjecto*), pak by tato nominálně daná kategorie nutně vyžadovala další kategoriální subjekt jako nositele tohoto významu (*inhaereret ex necessitate inhaerentia subjecto proprio*). Buď by byla druhá substance obsažena v tomto subjektu přímo, nebo by v něm byla skrze jiné určení. Pokud by byla v nominálním subjektu skrze jiné určení, vznikl by nekonečný regres.“ [[194]](#footnote-194)

Alvenus odmítl jménem zdravého rozumu hypostázovat nominalistické významy jako to dělají postmodernisté skrze jazykové hry (*meaning is use*). Latinští sofisté a analytičtí gramatikové vrší jedno hypostatické určení na druhé a toto hromadění a dělení pouhých určení považují za Aristotelovu kategoriální predikaci. Argument nekonečného regresu a zrcadlení završila v epoše metafyzického nihilismu jak škola pařížského post‑strukturalismu navázaná na Husselův avicennismus (J. Derrida), tak oxfordská škola přebírající neopozitivismus Vídeňské školy skrze *Oxfordian Fallacy* obohacenou o post-strukturální filosofii jazyka (L. Wittgenstein, R. Rorty). Jazyk je příliš důležitý na to, aby se stal nezávaznou hrou v podání moderních nominalistů. Aristotelskou predikaci řídí metafyzický dativ a hyparchické postavení první substance. Toto je základní cesta slunce, které jde na obloze pouze jedním směrem a predikace se musí držet bytí reálné první substance. Moderní porretáni zhasli hyparchický charakter první substance a chodí po vlastní cestách osvícených paranoickým intelektem-sluncem. Realitu nelze nahradit moderními hypostázemi a matematickými funkcemi, protože pak o ní nelze pravdivě vypovídat v modu metafyzické adekvace, která je založena na impozici z reality. Logická esence je predikovaná jako univerzálie a logická substance jako „toto zde“ (τόδε τι, *hoc aliquid*) může sloužit jako druhá substance v modu ekvivocity (porretánská *socratitas*). Pouhá apozice predikátu daného akcidentálně k jinému akcidentu je metafyzický nesmysl. Taková predikace nemá subjekt kategoriálně dané výpovědi určené skrze univoční impozici jako druhou substanci podle *Kategorií*. A už vůbec nejde o univoční subjekt vědeckého důkazu. Takto určený deduktivní syllogismus má navíc jednoznačnou impozici určenou na základě kauzality hyparchických prvních substancí. Gramatikové nemají ani základní strukturu smysluplné kategoriální výpovědi. Kategoriální význam predikovaných akcidentů a nominálních určení je v řádu logické supozice, ale ta má pouze formální shodu s realitou. Logická supozice je abstrakce na druhou. Logikovi je jedno, zda chiméra existuje reálně nebo neexistuje. Logická abstrakce nemůže prohlásit racionální substanci za pravdivou ve vztahu k hyparchické substanci, protože jí chybí impozice reálného významu. Metafyzická impozice je určena podle metafyzického dativu, který diktuje kauzálně dané pořadí přenosu významu, od první hyparchické substance na druhou substanci jako *species*, přesně podle výkladu *Kategorií* (*destructio primis*; OBJ I, kap. 1.3). Nominalistická predikace neumožňuje smysluplnou řeč v momentu, kdy *Grammatici* začnou ke své chimérické druhé substanci dané jako hypostázovaný akcident predikovat v modu apozice další akcidenty. V dnešní době postmoderní analytické či dekonstruktivní nevědomosti jeden slovní nesmysl nastavuje zrcadlo druhému, dokud není matrixový svět virtuálních simulaker dokončen (*iret res in infinitum*). A přesně to bylo filosofickou podstatou sporů o triteismus v předešlém století mezi Abelardem a porretány. Apozice dané jako acidenty typu *deitas* a *paternitas* dostaly nominální význam daný mimo impozici od boží hyparchické a reálné esence (kap 1.3). Z pohledu klasické metafyziky je to čirá paranoia. K chimérické druhé substanci lze apozičně predikovat hypostázované akcidenty typu „*albedo*“ v logickém modu ekvivokálních univerzálií. Predikace hypostázované „běloby“ ke stejně hypostázované „chiméře“ zakládá podle Abelarda a prvního averroismu výpověď o významu v řádu pouhého *opinabile*. Pak se sofisticky vypovídá *ad infinitum* o chiméře, a ne v aristotelském *ad finitum* o reálné první substanci. Chiméra v logice může mít predikovanou apozici běloby. Ale v řádu metafyzické abstrakce jde o nesmysl, protože chiméra neexistuje, stejně jako pravdivě poznaný člověk není mrtvola. Gramatikové pojali bělobu jako inherenci univerzálně daného akcidentu v subjektu výpovědi (*inhaerere subjecto*). Modernisté univočně dělají ýroky vzhledem k hypostázovanému subjektu (*esse in subjecto*). V řádu logické abstrakce je úplně jedno, zda je to substance nebo akcident. Hypostázované entity mají formálně identický význam daný ve stejném univočním logickém modu („K esenci tohoto auta patří tato běloba.“). Taková inherence je sice dána *simpliciter*, ale patří k logické supozici. Kniha *Druhé analytiky* dává jako příklad definici trojúhelníka. Ta je daná v rámci univerzální esence. K ní patří universální významy dané v modu logické apozice a formální komitace. Reálné bytí první substance v její aktuální simplicitě nemůže být přeneseno skrze sofistickou supozici (*non est inhaerere subjecto*). Obecný řád signifikace a predikace existuje pouze jako univerzální význam v mysli. Každá predikace je dána vzhledem ke kategorálně dané druhé substanci jako subjektu. Ale druhá substance nese původní hyparchický význam první substance díky impozici. Sofisté dostali metaforickým přenosem pouze ekvivoční predikaci v rámci formální „esence–hypostáze“ porretánců („sokratovost“). Pak skrze tuto „*socratitas*“ nahradili jednoznačnou predikaci vytvořenou v rámci kategoricky dané druhé substance dané ve vztahu k hyparchické osobě Sokrata. Porretánské *individuum* se skládá z nekonečné řady hypostází, viz termín *collectio* u porretánských avicennistů (kap. 1.4). Alvernus upozorňuje sofistické tvůrce simuláker, že kdo lehkomyslně převezme nekonečnou apozici ve stylu moderních logiků a *Nominales*, ten se dostane do neřešitelného problému ohledně poznání reálné věci (*iret res in infinitum*). Skutečnost mizí v moderním *colligatio* a *resolutio*, které dělí a syntetizuje významy v rámci v Porfýriova stromu. Nebo dochází k postmoderní metaforizaci provedené prostřednictvím „*différance*“, která produkuje nekonečné přenosy významů přicházejících odnikud a směřujících nikam. Poznávací proces skupiny zvané *Grammatici* a současného postmodernismu se odehrává v zrcadlovém bludišti mytologického intelektu-slunce. Takový druh akademiků řídí sofistikovaně vzdělané Fúrie jako správně určené bohyně filosofické pomsty. Alvernus proti paranoickým modernistům argumentuje, že „auto“ porretánských gramatiků by nikdy nemohlo být „bílé“, protože jejich sofistické individuum nemá nic společného s existencí první substance. Běloba existuje v modu *per prius* pouze jako součást reálné věci a není predikovatelná. Jen reálná věc hyparchicky zakládá všechny významy dané skrze druhou substanci, včetně predikované běloby jako akcidentu. Vzhledem k této první substanci dané absolutně *simpliciter* v sobě samé musí probíhat kategoriální predikace tohoto akcidentu vzhledem ke druhé substanci („toto auto je bílé“). Myšlené a predikované „věci“ jako významy existují pouze v mysli. Mají-li být metafyzicky pravdivé v modu adekvace, pak musí tyto univerzálie obsahovat impozici danou vzhledem k hyparchické realitě. Supozice Gramatiků nemá kategoriální univocitu, protože ta je podle Aristotela predikována pouze skrze druhou substanci. Znovu platí zásadní danost metafyzického dativu. Bez akcidentálních vlastností intelektuálně abstrahovaných skrze smyslové poznání nejsme schopni poznat, co věc je sama o sobě jako první substance. Její vlastní danost stojí v minulostním modu mimo naše poznání. Do naší duše vstupuje pouze akt donace jejího smyslu daný skrze univerzální signifikaci. Proto znalost *Kategorií* a *De interpretatione* předpokládá znalost pravdivého průběhu poznání podle *De anima*. Latinští sofisté zrušili hyparchickou signifikaci danou v řádu kategoriální výpovědi. Pro Aristotela platí že absolutní danost jednoduché a aktuální první substance determinuje určení druhé substance v modu impozice dané *per prius*. První averroismus v návaznosti na Abelarda ví, že reálná substance určuje myšlení, a ne naopak.[[195]](#footnote-195) Kritika prvního averroismu se týká predikace prováděné moderními ilumináty. Alvernus dosvědčuje moderní paranoiu iluminátů danou skrze jejich zvrácenou formu parusie. Smysl slova existuje jen v jejich mysli a je produkován skrze jejich mytopoetiku. To byl případ Avicenny jako první západního modernisty (*quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5).

Alvernus dává inherenci akcidentu v substanci aristotelský význam podle kanonického textu *De Interpretatione* 16a3–8,

který jsme komentovali (kap. 1.1). Kritika nových sofistů je doplněna odmítnutím logických škol *Nominales*. Tehdejší „Gramatikové“ tvoří další skupinu mimo školu *sophistae Italici*, která má chybný pojem poznání daný nasvícením zezadu. Co je pravdivé v matematice a logice, to není nutně pravdivé i v metafyzice. Logická nutnost má základ v mysli a metafyzická nutnost je daná hyparchickým vztahem k realitě, protože sleduje metafyzický dativ. Kritiku Gramatiků již před Alvernem provedl Grosseteste v prvním traktátu k *De anima* (kap. 2.2.1). Tehdejší Gramatikové a dnešní nominalističtí analytikové jazyka ozářeni mytopoetickou parousií slova jako porretánského jsoucna třetího druhu nerozlišují mezi esenciální logickou predikací v modu hypostázované supozice (Avicenna, porretáni, *logica Modernorum*, Toledská škola, druhý averroismus) a mezi metafyzickou hyparchickou predikací, kdy je predikát akcidentem impozičně predikované druhé substance (Boethius, Abélard, *logica Vetus*, Blundova škola, první averroismus). Alvernus po vzoru Abelarda upozorňuje sofistické porretány z oxfordských a pařížských škol *logica Modernorum*, že kategoriální predikace typu „toto auto je bílé“ je odvozená od reálného bílého auta. V žádném případě to není složenina substanční „autovosti“ a hypostázované „bělosti“, které se dají dohromady formou porretánské kolekce založené na mytopoetické kopulaci nominálně určených hypostází. Supozice gramatiků je daná pouze v řádu ekvivočního *significatio*. Proto Alvernus tyto latinské sofisty upozorňuje, že podle Aristotela je kategoriálně daná až impozice v řádu univočního *enuntiatio*. Mrtvola není Sokrates z hlediska kategoriální predikace dané impozicí od první substance. Výrok „tato mrtvola je Sokrates“ je pouhá supozice v rámci homonymie a nominální predikace. Pouze impozice „bytí Sokrata“ jako druhé substance směrem od reálné osoby zakládá význam v rámci akcidentálních synkategoremat daných přítomnými nebo minulými tvary slovesa „být“ ve smyslu „existovat jako bytí první substance“. Znovu je vidět základní rozdíl mezi metafyzickou a logickou abstrakcí, kterou nekritická moderna zcela pominula už od Abelarda. Grossetesteho výklad v rámci první verze *Oxfordian Fallacy* zavedl tento základní *Irrtum* moderny roku 1230 do analytického výkladu *Druhých analytik* a vytvořil první analytické (tj. podle Alverna gramatické) pojetí moderní vědy (kap. 3.1.1). Alvernus demaskoval sofistiku školy zvané *Grammatici* a ukázal na původní *Lichtung* pravdy nepravdy analytické filosofie jazyka. Pravdivé výroky o budoucích událostech nejsou vůbec možné, protože podle *De interpretatione* nelze o budoucí námořní bitvě nic kategoricky říci, protože neexistuje žádná impozice významu přišlého z reality. Reálná vlastnost je *simpliciter* daná ve věci a nikde jinde, protože jen v první substanci je dána aktuálně. Pak může být akcident kategoriálně predikován v různých slovesných modech. Sofisté ve školách první filosofie jazyka se vyžívali v jazykových hrách a zapomněli stejně jako dnes, že mluva má být pravdivá vzhledem k realitě v kauzálně daném modu *proportio*.

Alvernus dosvědčil pokračující zatmění první substance, kterou poprvé konstatoval Averroes u Avicenny (OBJ I, kap. 2.4.1). Impozice významu v první moderně vychází od pouhého pojmenování v mysli, které je odděleno od reálné věci. Jde o zrcadlení nekonečných simuláker podle sofismatu „třetího muže“ z dialogu *Parmenides* (132a–b). Pokud je smysl konstruovaný pouze v mysli, pak vznikne nekonečná řada významů. Ty jsou vázány na centrální subjekt výpovědí, ale nikoliv na realitu jako princip. Ve škole Gramatiků zanikla referenční funkce poznání a tím i mluvy, mimo jiné i vinou špatně pochopeného proběhu poznání podle spisu *De anima*. Škola prvního averroismu kolem roku 1240 přesně viděla, jak a proč došlo v první generaci modernistů k fatálnímu zatmění první substance. Alvernova kritika ukazuje, že porretáni napojení na Toledský výklad neoplatonského Avicenny a averroistického Averroese se soustředili kolem roku 1235 do jedné myslitelské školy *Modernorum*, kterou nazval *sophistae Latini*, *Italici* nebo *Grammatici*. Celá debata ohledně ztracené první substance u prvních modernistů má zásadní humanistický význam. Alvernus zdůrazňuje proti skupině moderních *Nominales*, že jejich určení osoby skrze kolektu hypostázovaných určení nestačí na vymezení aktuální existence osoby.

„Jestli někdo tvrdí jako pravdivé, že animalita je součástí lidství (*animalitas pars humanitatis est*), pak člověk jako člověk by neexistoval jako živá bytost, ale byl by složenina z něčeho abstraktně animálního a z nějakého přidaného zbytku (*compositum ex animali et quodam residuo*). (...) Proto platí, že tento člověk je tento žijící tvor a pak platí, že toto jeho lidství je dáno jako tato jeho animalita.“ [[196]](#footnote-196)

Alvernus odmítá ve výše uvedeném citátu moderní apozici hypostází syntetizující individuum (*compositum ex animali et quodam residuo*). Toto pochybné residuum vznikne na poslední úrovni dělení Porfýriova stromu jako individuum, které vytvořilo poslední atomární jednotku při dělení generického významu „animality“. Pak to ale znamená, že existence se stává pouhým akcidentem hypostázované esence. Kompozice generických a specifických určení není totožná s predikací druhé substance zvané „Sokrates“. V tomto případě platí, že tato určení mají díky impozici kategoriálně-metafyzický, a ne pouze univerzálně-logický charakter. Moderní existence je pouze akcidentální predikát esence. V prvním averroismu platí primát první substance (*hoc homo*) a jí založených kvalit. To znamená, že abstraktní dělení probíhá až na sekundární úrovni univerzálního významu. Vyjadřuje pouze generická určení daná analogicky a logicky. Jejich univoční a tudíž metafyzický význam musí být vztažený k reálné osobě (*haec humanitas est haec animalitas*). Pařížský biskup sleduje stejnou linii jako spis *De anima et de potenciis eius*, který poprvé na latinském Západě citoval Averroese při obraně existující osoby proti modernímu člověku-mrtvole definované ve škole *Nominales* (kap. 2.2.1). Pařížský aristotelik a sociálně smýšlející biskup otevřel cestu k západnímu anti-modernímu humanismu, který vytvořil Dante v návaznosti na aristotelské pojetí osoby podle Sigera z Brabantu (OBJ III, kap. 4.4.3). Alvernova kritika latinských sofistů a gramatiků je pro hermeneutiku objektivity zcela zásadní, protože ukazuje počátek moderny v jejím původním *Lichtung*. Nová událost metafyziky byla dána tím, že zanikající školy *Nominales* (*sophistae Italici*) přecházejí na novou formu avicennistického myšlení daného *ad mentem Averrois*. Podle metafyziky a modelu poznání určeném Avicennou vytvářejí tyto školy averroistickou figuru Averroese inspirovanou překlady Toledské školy. Vinou tohoto epochálního *Irrtum* vznikla v Paříži během let 1230‒40 škola prvních modernistů, kterou Alvernus nazval *sophistae Latini*. Škola prvního averroismu existovala od roku 1225 a byla formálně ustavená kolem roku 1240, kdy došlo k předání filosofické katedry čerstvému magistrovi Albertovi Velikému. Tito mladší současníci biskupa Alverna přesně viděli, jak a proč došlo v první generaci modernistů k fatálnímu zatmění první substance. Alvernova kritika ukazuje, že porretáni napojení na Toledský výklad neoplatonského Avicenny a averroistického Averroese se soustředili kolem roku 1235 do jedné myslitelské školy. Obě školy měly stejné pojetí substance dané nasvícením smyslu jsoucna zezadu. Místo první substance pak viděli v modu epochálního *Irrtum* pouhé individuum. Jeho kritika této školy mapuje místo vzniku druhého averroismu, a tím i konceptu objektivity. Nová epochální událost metafyziky (*Ereignis*) byla dána tím, že porretánské školy *Nominales* (*sophistae Italici*) a nominalistické školy *Logica Modernornum* (*Grammatici*) byly na ústupu. Jejich avicenismus vycházející z neoplatnismu se nedokázal vyrovnat s novou podobou aristotelismu, kterou od roku 1225 společně prezentovaly Blundova a Sicilská škola. Modernisté museli přejít k nové podobě avicenismu dané *ad mentem Averrois*, což bylo z podstaty takto rozporné nauky provázeno zásadními zmatky a omyly. Podle Avicennou určené metafyziky a modelu poznání vytvořily tyto školy averroistické simulákrum Averroése inspirované překlady Toledské školy. Na základě tohoto epochálního omylu vznikla v Paříži v letech 1230–40 škola prvních modernistů, kterou Alvernus a další nazvali *sophistae Latini*. Škola prvních averroistů se formálně konstituovala někdy v letech 1240–45 udělením filozofické stolice novopečenému magistru Albertu Velikému. Tito mladší Alvernovi současníci přesně věděli, jak a proč došlo k osudovému zatmění první látky u první generace modernistů.

Díky kritice esencialismu postaveného mimo hylemorficku substanci se Alvernus oddělil od vykladačů umírněného avicennismu, k nimž patřil jeho univerzitní kolega Filip Kancléř (Philippus Cancellarius). Jeho traktát *Summa de bono* (asi 1232) přebírá Blundovo rozdělení na pasivní a aktivní intelekt. Filip dokonce zavádí i termín *intellectus formalis*. Alvernův současník a kancléř kapituly Notre Dame v Paříži (†1236) však není tak radikální, aby kritizoval Avicennu a přihlásil se bezvýhradně k Averroesovi jako to udělal první averroismus. Filip Kancléř zásadně zůstal pod vlivem Toledské školy. Alvernus musel zcela jistě odmítnout nedostatečné pojetí jednoty osoby v pojetí mnohosti substančních forem spojených v rámci *triplex unitas*, kterou razil Filip po vzoru *Summa Duacensis* (kap. 2.2.2). Duše je podle Filipa Kancléře s tělem spojena pouze v modu *secundum quid*, který charakterizuje vnější spojení dvou substancí (*coexistentia*), a nikoliv skrze spojení *per se*, které charakterizuje aristotelskou existenci osoby (Bazán 1969, 54). V modelu prvního averroismu není možná dichotomie osoby v rámci tak volného spojení duše a těla, jak to předpokládá *coexistentia* obou substancí u Filipa Kancléře. Ale tímto duálním pojetím v rámci dvou substancí (*incompleta, completa*) byla zachována alespoň minimální jednota osoby nutná pro křesťanskou teologii. Hermeneutika brání s editorem *Summa de bono* zásadní rozdíl mezi pojetím poznání u Filipa Kancléře a spisem *De anima et de potenciis eius*.[[197]](#footnote-197) Klíčový rozdíl mezi Filipem Kancléřem a Alvernem vzhledem k abstrakci najdeme v pojmu *resolutio*, které u Filipa dostává avicennovský, a tím i transcendentální charakter napojený na myšlení *Nominales*. Filip poprvé označuje transcendentálie *ens*, *unum*, *bonum* jako *primae intentiones* nebo také termínem *in primis*.[[198]](#footnote-198) První koncepty jsoucna jsou dány univočně a *simpliciter* právě proto, že je nelze rozložit (*resolvere*) na jednodušší principy. Proto jsou transcendentálie na této základní rovině již vzájemně konvertibilní a dále nedělitelné. Filip ještě nepoužívá termín *transcendentia*, ale „první významy“ (*prima*) nebo „první koncepty“ (*primae intentiones*). Smysl těchto amfibolních prvních konceptů je dán plně *communiter*, takže patří k celku jsoucího, nikoliv k té či oné substanci (Aertsen 2012, 113). Filip je ovlivněn Averroesovým komentářem k *Metafyzice* a bere jednotu a dobro ve výslovném odstupu od Avicenny nejprve vzhledem ke kauzálně působící první substanci. Ale jeho výklad *ad mentem Averrois* je dán podle Toledské školy v paradigmatu nasvícení jsoucna zezadu podle Avicenny. Klasická studie mapující vznik transcentálií u Filipa Kancléře váže vznik první a nejdůležitější transcendentálie (*bonum*) na specifickou interpretaci Augustinova díla *De natura boni*, kde jsou dány tři základní konstitutivní elementy jsoucna (*modus*, species, *ordo*). Komitace jednoty dané u Averroese vzhledem k bytí první substance (*unitas est quidam comitans substantiam*), je rozšířena v univočním modu na Avicennův typ komitace hypostázovaných vlastností typu animality (*unitas addita est ei super animalitatem suam*; Pouillon 1939, 53). Klíčová pasáž této studie ukazuje celý postup *resolutio* v modu predikace původní jednoty jsoucna dané kauzálně přímo od boha.[[199]](#footnote-199) V řádu hypostázovaného *resolutio* směrem k bohu jako první příčině pak platí, že *unum* jako transcendentálie působí kauzálně ve smyslu substance třetího druhu. Predikace dobra v modu *bonitas est bona* ukazuje na hypostázovaní dobra jako neoplatonské substance třetího druhu. Tím se znovu zavedla do západní scholastiky amfibolická predikace z falsafy (OBJ I, kap. 2.1.2). Filip navázal tuto amfibolickou predikaci na hypostatický nominální význam školy *sophistae Italici* daný přímo u boha v modu *semel*‒*semper* (kap. 2.3.1). Transcendentália jako nově predikovaná amfibolia signifikují druh analogické jednoty jsoucna dané mimo druhou substanci. Na druhou stranu platí, že transcendentália díky analogii stojí mimo ekvivoční predikaci danou pouze nominálně. Analogická a amfibolická predikace hypostázovaných určení jsoucna v modu *per prius* založila novou jednotu základních určení jsoucna (*passio entis*). Jejím základem je určení jsoucna v modu Avicennovy formální jednoduchosti bytí jsoucna (*hoc esse tantum;* OBJ I, kap. 2.3.2). Citovaná studie Aertsena o vzniku transcendentálií u Filipa Kancléře upozornila na význam termínu *indivisio*, které tvoří hlavní jmenovatel pro definici *ens*, *unum* a *bonum* (ibid, p. 119‒123). Termín *resolutio* nebo *indivisio* ukazuje náhled jsoucna v modu predikace *per prius* vztažené k posledním určením v rámci neoplatonských nejvyšších rodů.[[200]](#footnote-200) Tento model ambivalentní predikace převezme škola druhého averroismu, včetně naznačené diferenciace jsoucna skrze logické vyloučení jiné možnosti (*par une négation*). Negace negace ve smyslu nemožnosti dalšího dělení zakládá v *Isagoge* poslední atomární význam individua (OBJ I, kap. 1.3). Tuto nedělitelnost vzatou již čistě pozitivně jako druhou substanci najdeme od Bonaventury a Oliviho v modu *non repugnat esse* (OBJ III, kap. 5.1.1). Filipova *Summa* *de bono* definuje dobro po vzoru porretánů. Rodová určení porretánů v rámci Porfyriova stromu dostala v pojetí *resolutio* nejobecnější charakter určení jsoucna jako zvláštní formy individuality, kterou lze predikovat směrem dolů, v modu hypostázované vlastnosti či jsoucna třetího druhu. Nový náhled na jsoucno je dán z hlediska toho, co je všem rodům nejobecnější (*communissimum*). To tvoří jejich poslední specifickou vlastnost v rámci dělení univerzálií podle Porfyriova stromu. Úplně na konci nebo začátku dělení stojí jako poslední individuum platonské Dobro dané za bytím a za esencí. Po vzoru neoplatonské negativní teologie vzhledem k *Bonum* je první transcendentální jednota vyjádřena pouze negativně (*per differentiam in negatione consistentem*; *De bono*, q. 1, ed. Wicki, p. 8). Transcendentální dobro dostalo v modu amfibolní predikace dvě protikladné vlastnosti. Stalo se mírou dělení a současně poslední nedělitelnou atomární substancí (*individuum*). Tyto poslední specifické vlastnosti celku jsoucna jsou v latinském avicennismu dány jako poslední určení *ens inquantum ens*. Dobro a jsoucno funguje jako individuum ve smyslu nedělitelné substance třetího druhu, která je dána za konečným dělením univerzálií v rámci species *specialissima*. Systém určení jsoucna kopíruje známý porretánský scénář infinitezimálního dělení reality podle matematické abstrakce (*discrete videamus*, kap. 1.4). Filip používá pro nejvyšší rody termín *concomitantes esse*, který determinuje první hypostáze *unitas*, *veritas*, *bonitas* jako nejvyšší a nejobecnější predikáty. Celý systém dělení a predikace běží v modu komitace a apozice vzhledem k Avicennovu metafyzickému určení jsoucna v modu *ens inquantum ens*.

„Jsou tři základní vlastnosti, které doprovázejí bytí jsoucna (*concomitantes esse*): jednota, pravdivost, dobrota. Jednota je z nich na prvním místě, druhá je pravdivost, třetí dobrota. V nich může být esence uchopena v řádu účinné, formální a finální příčiny, ale nikoliv materiální.“ [[201]](#footnote-201)

Citace ukazuje první formu budoucí metafyzické struktury *Modernorum*, kterou Filip konstruuje podle Toledské školy. Komitační hypostáze vyjadřující základní vlastnosti Avicennova *ens inquantum ens* jsou predikovány v modu *per prius* a *per posterius*. Na prvním místě je účinná příčina, pak formální a nakonec finální. Pořadí jasně říká, že pro Filipa jde o kauzalitu danou na úrovni tvoření prvních automních forem podle *Liber de causis*. Proto je z této formy porretánské „eksistence“ a predikace vyloučena aristotelská hylemorfická substance. Rufus a Kilwardby k tomuto spojení trojí kauzality přidali oxfordskou nauku o univerzálním hylemorfismu a založili novou formu *resolutio* podle *Oxfordian Fallacy*. Po vzoru Avicennova jsoucna třetího druhu jako *hoc esse tantum* je vytvořena na úrovni transcendentálií jako jsoucen třetího druhu nová rovina univoční predikace podobná tabulce kategorií. Z kategorií si nová určení jsoucna daná *in primis* berou základní hyparchická určení bytí, tedy predikaci *per prius* vzhledem k Avicennově hypostázovanému jsoucnu jako jsoucnu (*ens inquantum ens*) danému *per se* v pozici jsoucna třetího druhu, tedy mimo jakéhokoliv nositele. Modernisté inspirovaní výkladem Toledské školy přebrali Avicennovu definici bytí jsoucna bez subjektu (*ens non in subiectum*).[[202]](#footnote-202) Kancléř Filip obhájil Avicennovo pojetí metafyzické abstrakce na úrovni *ens inquantum ens*, kterou je možné přímo nazírat v posledních dále nedělitelných určeních jsoucna. Přímé nazírání hypostatických esencí (*plena resolutio*) je dané mimo receptivní intelekt. Moderní intelekt vidí tyto neexistující esence jako reálnou věc, díky denudaci individuální materie na čisté univoční formy. Tím vznikla nová varianta moderního vidění světa v modu *discrete videamus* předtím daná u porretánů. Toto pojetí *resolutio* poznamenalo i Filipovu esencialistickou definici pravdy (*omne enim in eo quod est verum est*), kterou pozdější představitelé prvního averroismu odmítli. Stačí se podívat na odstup Alberta v *De homine* a později Akvinského od definice pravdy podávané Filipem Kancléřem „*veritas est indivisio esse et ejus quod est*“, kterou má údajně od filosofů (*sumitur a Philosophis*). Albert kolem 1240 jasně říká, že ji neobsahuje Aristotelova *Metafyzika*. Akvinský ji bez komentáře cituje v *De veritate*, ale už ne v *Teologické sumě* (Poullion 1939, 60). Rozkol v otázce pravdy je pro hermeneutiku zásadní událost. Tento metafyzický *Ereignis* ukazuje definitivní rozchod Toledské a Sicilské školy ohledně intepretace Averroese kolem roku 1240.

Predikace *Nominales* ve Filipově škole napojená na novou formu kvazi-substance byla přidána do kategoriálních určení jsoucna daných ve schématu Aristotelových kategorií. Filipův termín *reflexa predicatio* abstraktně vypovídá o subjektu v rámci hypostázované supozice dané univočně: *Bonitas est bona*. Predikace odpovídá výše uvedené Alvernově kritice Gramatiků. Logičtí nominalisté konvertovali vlastnosti první substance do substantiv, a ty predikovali ve formě hypostází jako esenciální subjekt (*album albet*). Alvernus proti těmto sofistům rozlišil mezi inherentní predikací akcidentů (*inhaerere subjecto*) a mezi reálnou existencí vlastností subsistujících v bytí věci (*esse in subjecto*). Hypostázovanou formu existence jako jsoucna třetího druhu potvrzuje další termín *De bono*, q. 9, který bude mít velkou budoucnost: „*praedicatio concreti de abstracto*“. Filip zakládá termín „konkrétno“ v moderním významu atomární substance třetího druhu. Nové jsoucno dostalo porretánskou hypostázovanou existenci, má statut substance a založilo kategoriální predikaci. Termín „*concretum*“ dostane někdy roku 1235 první objektivní určení jsoucna u Rufuse v modu univerzálního hylemorfismu (kap. 3.3.2). Rufus rozšířil apozici kauzality podle primátu eficientní kauzy daná u Filipa Kancléře. Vzal toto predikované „eficientní“ individuum jako abstraktně pojatý střední člen deduktivního vědeckého sylogismu. Tím splynulo transcendentální určení jsoucna jako *res* a moderní *concretum* do nové podoby jsoucna třetího druhu daného jako moderní „individuum–substance–esence“. Predikace podle Filipových transcendentálií a podle hypostází porretánů vytvořila sofistický mix mezi první a druhou substancí, k níž v modu amfibolní predikace *in primis* přišla i kauzalita první substance. Alvernus naopak váže celý proces *resolutio* pouze na aktuální kompozitum první substance, kterou intelekt univočně nahlíží v kategoriálně predikované druhé substanci. Alvernův první spis ve výše uvedené pasáži ohledně *synderesis* popírá, že pro přirozené lidské poznání je možný druhý stupeň *resolutio* daný jako illuminace aktivním a odděleným intelektem působícím ve světě čistých forem (kap. 2.2.2). Tento náhled je dán pouze ve stavu mystického vytržení, ale ne normálního a přirozeného poznání. Protože univerzália v mysli jsou daná pouze skrze *intellectus possibilis*, pak mají pouze potenciální (ale zato univerzální) status vzhledem k reálně existující (a tím jedinečné) první substanci. Stejné stanovisko měl i jeho spis *De Trinitate* (*in nullius ratione accipitur esse*, kap. 2.3.1). Jiná věc je přímé poznání boha; v tomto případě všichni scholastikové berou iluminaci jako nejvyšší stupeň osvícení. Ale to neznamená pro školu prvního averroismu, že *intellectus materialis* je pasivní substance-zrcadlo daná v lidské duši k zrcadlení inteligibilních forem, které k nám vysílá oddělený *intellectus agens*. V Alvernově komentáři *De anima* existuje paralelně k novému pojetí prvního averroismu i celá avicennovská struktura lidského intelektu založeného na aktu avicennovské sebereflexe. Ale reflexe je zapojena do hylemorfického pojetí osoby podle Averroese.[[203]](#footnote-203) Citát ukazuje, že sebereflexe je definována skrze volitivní akt chtění a myšlení intelektu (*tertium genus* v CMDA), což uniklo většině moderních a postmoderních komentátorů. Rozchod Alverna se školou Filipa Kancléře otevřel dveře zásadním sporu o pojetí tzv. „dvojí pravdy“. Skrze tento ideologický zápas modernisté prosadí v následující generaci jejich metafyzický *Irrtum* do myšlení latinského Západu. K tomu pochopitelně dojde až po smrti tohoto klíčového představitele školy prvního averroismu.

### 2.3.3 Polemika s univerzálním hylemorfismem

Dalším důležitým bodem pro hledaný vznik objektivity je Alvernovo svědectví o příchodu materie jako *tertium ens* na latinský Západ skrze tehdejší neoplatoniky jako byl židovský myslitel Avicebron (†1057) a arabský filosof Avempace (†1138). Zhruba od roku 1150 přišlo na latinský Západ Avicebronovo dílo *Fons vitae*, jehož první kniha podává neoplatonské pojetí látky jako *tertium ens*. Zavedení materie třetího druhu tvoří podmínku *sine qua non* pro vznik objektivního jsoucna (kap. 3.2). Látka jako čistá potence dostala vlastnosti substance třetího druhu a začala fungovat v systému dělení jsoucna podle *Nominales*. Původně univerzální individuum dostalo novou materii třetího druhu a stalo se objektivní substancí. Spirituální materie se začala predikovat někdy od roku 1230 univočně s hyleformickými substancemi (Lottin 1932). Alvernus uznává stejně jako Averroes nemateriální substance, ale nemá spirituální materii pro duši a pro intelekt. Zásadní odmítnutí spirituální materie hájí Bacon proti škole univerzálního hylemorfismu na Oxfordu a Albert proti škole druhého averroismu v Paříži. Alvernus v *De anima* kritizuje univoční pojetí *materia spiritualis*, které podle něj zavedl perský astronom a matematik Abu Maʿshar, latinsky Albumasar (†886). Kancléř univerzity správně viděl, že zavedením materie třetího druhu do systému predikace latinských sofistů je ohrožena definice člověka jako jedinečné osoby. Zdvojení světa přes simulákra reality považuje za naprostý nesmysl, který stojí mimo tradici filosofie.

„Z této argumentace může někdo vyvodit, že ten či onen živočišný species dostane tělo mimo svou vlastní přirozenost. Toto pojetí asi měl Albumasar. Kdyby to tak bylo, pak lidský druh by si udělal své vlastní tělo podle sebe. Z toho je jasně vidět, že jim chybí pojetí species jako univerzálie. Žádní filosofové se nedomnívají ani neříkají, že by univerzálie mohly působit nebo přijímat reálné účinky.“ [[204]](#footnote-204)

Citát zásadně odmítá tezi, že by species ze své přirozenosti jako univerzálie měla schopnost formovat látku tak, aby vzniklo těleso (species *animalis formet sibi corpus*). Následující věta připomíná důsledky tohoto absurdního tvrzení. Univerzální druh „člověk“ by si zformoval tělo ke svému obrazu (species *humana formaret sibi corpus secundum ipsum*). Alvernus v linii Aristotela a Averroese tvrdí, že univerzália jsou pouze v mysli. Proto je vyloučeno, aby měly základní vlastnosti první substance dané materiálně (*universali enim agere vel pati*). Tuto tezi považuje pařížský biskup za úplně nesmyslnou, protože stojí v rozporu s učením všech známých filosofů (*non est opinio vel sermo philosophorum*). Asi by se dost divil, že hned v následující dekádě po jeho smrti se tento nesmysl stal základním stavebním kamenem nauky o objektivitě nejprve na Oxfordu a později i v Paříži. Citát kritizuje nauku, kterou najdeme v díle *Speculum animae* (kolem 1245) od Rufuse z Cornwallu, který v této době působil v Paříži. Existuje několik důvodů, proč tento výřečný františkán, který za pontifikátu Alverna studoval a přednášel na Pařížské univerzitě, se stal hlavním terčem Alvernovy kritiky. Modernistický bakalář musel za kancléřování biskupa Alverna opustit Pařížskou univerzitu a vrátil se kolem 1250 do Oxfordu. Jeho útěk z Paříže s povděkem konstatuje jiný vynikající znalec prvního averroismu, Roger Bacon. Tento brilantní aristotelik kritizuje svého františkánského kolegu na Oxfordu zcela explicitně a uvádí přesné časové údaje ohledně jeho působení v Paříži (kap. 3.2). Rufus byl hlavní protagonista univerzálního hylemorfismu, který byl rozšířen nejprve v Oxfordu a je doložen v textech okolo roku 1240. Nauku těchto moderních sofistů považuje Alvernus a po něm i Albert Veliký za zásadně mylnou.

Toto učení vážně ohrozilo důstojnost lidské osoby. Striktně hylemorfické určení osoby dané v prvním averroismu mělo praktické důsledky i pro definici lidské důstojnosti. Obrana svobodné vůle a vlastního poznání daného v individuálním těle a duši jde ruku v ruce s přijetím hlavních závěrů aristotelského výkladu v CMDA. První averroismus daný již v Blundově výkladu *De anima* bránil ve shodě s katedrální *École de Paris* aristotelskou formu humanismu, která se zásadně lišila od sofistických nauk tehdejších modernistů. Analyzovali jsme zásadní spor ohledně sofismatu člověka-mrtvoly, který odmítla Blundova škola v návaznosti na aristotelské logické školy v linii Boethia a Abelarda (*Tractatus Anagnini*, *Logica „Cum sit nostra“*). Alvernus odmítá porretánský přechod z animality do humanity skrze přijatá *genera* nebo species v animální nebo v lidské duši. Člověk není abstraktní koncept moderních sofistů, protože je primárně dán skrze impozici významu od osoby jako existující první substance. Alvernova obrana jednoty osoby proti avicennistům poprvé posunula jednotu osoby až do embryonálního stádia. Hyleformická substance vzniká podle pařížského biskupa již v tomto stádiu, a nikoliv až pozdějším vlitím intelektuální duše. Hypostázovaná určení intelektu a duše v rámci plurality substancí v člověku jsou odmítnuta hlavně z teologického důvodu. Nominalistické vymezení osoby, navíc navázané na oddělený intelekt hvězdných sfér, by zcela zrušilo osobní odpovědnost člověka za morální jednání a zrušilo by možnost nebeských odměn a pekelných trestů. Averroesova filosofie naopak zaručuje díky individuálnímu poznání a chtění možnost věčné spásy. Proto je tento následovník Aristotela označen za nejvznešenějšího filosofa a je oddělen od kritizovaných neoplatonských aristoteliků jako byl Avicenna. Aristotelskou linii poznání podle prvního averroismu potvrzuje také Alvernovo odmítnutí nároku na neomylné svědomí, které v podobě *synderesis* propagovali tehdejší avicennisté. Tato linie je už dána v jeho prvním spise o duši (kap. 2.2.2). Vlité poznání skrze hypostázovanou *synderesis* v pojetí tehdejších neoplatoniků a *Nominales* (Petr Kapuánský, Roland z Cremony, Guillaume z Auxerre) vychází z činnosti Avicennova odděleného *intellectus agens,* a nikoliv z Aristotelova *lumen naturale* (Lottin 1926; 1939). Aristotelské pojetí intelektu vázaného na hylemorfickou substanci osoby neumožňuje oddělení hypostázovaných intelektuálně-morálních schopností od personálního úsudku jako to měli tehdejší avicennisté a neoplatonikové.[[205]](#footnote-205) Pravdivé poznání podle Alverna je vždy vázané na receptivně-syntetickou činnost *intellectus possibilis*. Tento intelekt je ze své podstaty individuální a tím i porušitelný (*corruptibilis*), protože patří do sféry poznání v modu *tertium genus* podle CMDA. Akt úsudku svědomí je z tohoto zásadního důvodu vystaven omylu. Opět je ve hře pojetí diafanum a intencionality ve formě existenciálního výkonu poznání podle *tertium genus* v CMDA v modu intelektu jako *corruptibilis*. Formální adekvace mezi realitou a intelektem je daná v prvním averroismu skrze dvojí intencionální status species, proto nemůže být nahrazena nějakou formou vyššího a neomylného osvícení duše. Moderna a postmoderna naopak postavila svědomí jako jsoucno třetího druhu nad reálnou existenci osoby a vybavila jej abstraktní ideou lidských práv. Toto pochybné pojetí *synderesis* přešlo do ideologií liberální postmoderny, kterou zásadně kritizovala aristotelička Hana Arendtová.[[206]](#footnote-206) Po první světové válce a úpadku postmoderny došlo ke vzniku nihilistického individua. Humanismus jako ideologická abstrakce připravovala příchod nacismu prostřednictvím internačních táborů pro uprchlíky bez vlasti a bez státní příslušnosti. Stejná celková vláda nihilistického jedince byla vybudována v afrických koloniích 19. století. Humanismus "lidské mrtvoly" připravil vpád totalitní ideologie. Dehumanizovaná osoba se vyhlazovacích táborech stala pouhým číslem v nihilistickém totalistním modu „*discrete videamus*“.

Averroes má striktně hylemorfické pojetí člověka napojené na činnost personalizovaného intelektu. Ten zakládá akty osobní vůle na základě rozumné přirozenosti. Létající člověk Avicenny a rozštěpený kartezián postmoderny potřebují tělo jen akcidentálně, jako dodatečný důkaz pro rozumnou existenci duše, vědomí, či inteligibilně daného světa. Latinští sofisté a jejich postmoderní následovníci smyslům zásadně nedůvěřují, protože první substance determinuje poznání pouze nepřímo. Alvernova kritika modernistů probíhá na základě aristotelismu *De anima* chápané podle Blunda a podle Averroese. Reálnou jednotlivinu poznáváme skrze smysly přímo afikované aktualitou věci, který již v poznání není aktuálně přítomná. Následně vzniká konformita sensibilních a inteligibilních forem, a to skrze rozumovou recepci smyslových species a jejich abstrakci danou primárně skrze *intellectus possibilis*. Protože tato receptivní část duše je nemateriální a přijímá species v procesu inteligibilní abstrakce, pak musí činná složka duše provádět odpovídající syntézu poznávající formy, která završuje poznání reálné věci. Iluminační schéma a neoplatonské definice boha, člověka a poznání jsou z tohoto schématu zásadně vyloučeny. Zásadní změna se týkala procesu abstrakce, u Alverna již striktně aristotelské, zatímco jeho současníci stále drží Avicennovo *denudatio* napojené na mnohost substancí v člověku. Alvernus proti těmto prvním modernistům definuje duši jako formu těla, a nikoliv jako kvazi-substanci třetího druhu, což tehdy hájili jeho františkánští kolegové v Paříži. Bere od františkánů a od Filipa Kancléře primát vůle nad poznáním (*melior est perfectio voluntatis perfectione virtutis intellectivae*; *Guilielmi De anima* III.8, p. 95), ale nikoliv jejich aristotelismus daný v neoplatonské linii Toledské školy. Primát vůle daný teologicky skrze jeho františkánské přátele vedl Alverna k uznání Averroesovy jedinečnosti intelektu vázaného na osobní výkon myšlení. Ve hře byl odlišný výklad *Etiky Nikomachovy* v prostředí prvního a druhého averroismu okolo roku 1240. Hlavní spor se týkal určení teoretického intelektu, který jedná skrze vůli v realitě zde a nyní jako kauzálně působící praktický intelekt osoby (*extensione fit practicus*; OBJ III, kap. 6.1). Alvernova kritika v tomto bodě postihuje neoplatonské vykladače Aristotela jako byl např. Arnoul z Provence (Gauthier 1963) a některé pařížské františkánské a dominikánské magistry.

William z Auvergne je první západní myslitel, který vytvořil jednotnou stavbu prvního averroismu i vzhledem k teologii, která přestala být avicennovskou ontoteologií. Nástupce Blunda drží pojetí dvojí metody a jedné pravdy. Filosofické pravdy v rámci aristotelského poznání světa předcházejí teologické pravdy. Řád lidské přirozenosti nemůže být v rozporu s pravdou Zjevení. Alvernus odmítá zúžit definici teoretického intelektu definovaného podle platonsky pojatého Aristotela pouze na nazírání v rámci mystické teologie.[[207]](#footnote-207) Teoretický intelekt není mystická schopnost, ale přirozená vlastnost daná všem lidem. Pařížský biskup je důležitým svědkem obrany autonomie filosofie a teologie, což začal Blundův traktát vymezující odlišnou roli filosofie a teologie (kap. 2.1.3). Teologie a filosofie představují dva komplementární způsoby poznání světa a boha. Jeho následovník na biskupském stolci udělá v březnu 1277 z této aristotelsky založené kohabitace rozumu a víry zásadní problém. Modernistický biskup Etienne vyhlásil jménem jedné ontoteologické pravdy dogmatickou válku prvnímu averroismu, který teologii a filosofii definoval jako dva rodově odlišné druhy vědeckého poznání. Alvernus je realistou a ne dogmatikem řízeným akademickými Fúriemi v křesťanském hávu. Tento moudrý biskup hájil reálnou spásu pro reálnou osobu, proto potřeboval primát rozumné vůle a individuálního poznání v reálně existující osobě. Status autonomní první substance a na ní založené metafyziky vedl Alverna k oddělení první a druhé substance. To jej postavilo proti všem druhům *tertium ens* ve školách tehdejších *Nominales*. Tyto základní atributy zajišťující důstojnost osoby ve smyslu její nedělitelnosti a plné přičitatelnosti vlastního myšlení a skutků přinesl na latinský Západ Averroesův velký komentář k *De anima*. První matrice objektivity ukázala, že Averroes radikálně bránil integritu první substance proti Avicennovi v rámci „meta‑fyzického“ projektu první filosofie (OBJ I, kap. 2.4.1). Alvernus je prvním filosofickým a teologickým obhájcem Averroese na latinském Západě, což dokazuje jeho spis *De potentiis animae et obiectis*. Věcně správně integroval nauku Averroese jak do filosofie, tak do teologie. Odmítl filosofii *Nominales* a upravil aristotelismus Averroese do výkladu dvojí metody filosofie a teologie podle Johna Blunda. Nyní je zcela zřejmé, proč čestný titul nejvznešejšího filosofa dostal z arabských aristoteliků pouze Averroes. Jeho filosofie byla napojená na první evropský humanismus Al-Fárábího a proto představuje *Lichtung* pravdy a nepravdy západního humanismu. Zdrojem tohoto humanismu byla Sicílie za vlády osvíceného panovníka Fridricha II. a navazoval na Sicilskou školu, kterou založil. Je zcela jasné, proč Alvernus jako pařížský biskup, který se ve sporu o Itálii postavil na stranu papeže, nikdy necituje tohoto „kacíře“. Negativní politická konotace spojená s historií účinků týkajících se sicilského aristotelismu vysvětluje mlčení o vlivu sicilské školy v Paříži. Tento biskup a spojenec papeže Řehoře IX. jen minimálně cituje spisy Komentátora, který byl přivezen ze Sicílie ovládané tehdy vítězným Fridrichem II. sicilským.[[208]](#footnote-208) Ale filosofické spisy ze Sicílie, přinesené a uvedené na půdě Pařížské univerzity od učenců jako byl Michael Scotus angažovaný v papežských službách, ty byly přijaty bez připomínek. Gigantomachie o substanci dostala díky biskupu Alvernovi charakter zásadního filosofického a teologického sporu, v němž se začala formovat nová metafyzika Západu. Skupina avicennovských myslitelů z okruhu *Modernorum* se vyrovnala s učením Averroese předaného Toledskou školou v rámci univoční predikace hypostází převzaté od zaniklých škol *Nominales*. Tento proud inspirovaný spisy Toledské školy vyprodukoval averroistickou interpretaci Averroese a v této škole druhého averroismu je nutno hledat i původ objektivní metafyziky. Alvernův název *sophistae Latini* daný této škole převzal Albert v ironické podobě *doctores Latini*. Kritikou modernistů a sofistů všeho druhu se magistr Alvernus dostal do okruhu filosofů prvního averroismu. Tito filosofové byli umlčeni moderním *damnatio memoriae*, které jim vnutili poražení myslitelé modernismu. Tito filosofičtí diletanti však tvořili vítěznou stranu mocenského boje o ideologicky utvářený „averroismus“.

Na příkladu negativní *Wirkungsgeschichte* Alvernovy filosofie můžeme pozorovat postup Léthé, kterou nesla stále více produkovaná a šířená nepravda Averroesovy filosofie. Jeho chybné přijetí souvisí s nástupem moderní formy *Seinvergessenheit* v západní metafyzice. Současné hrubé podcenění filosofického významu Williama z Auvergne vyplývá z jednostranné interpretace jeho díla. Zcela chybí pravdivá reflexe vlivu skutečného Averroese na jeho spisy, zejména na druhou část díla *De universo* a na spis *De anima*. Spor toledské a sicilské interpretace Komentátora je pro objektivisty *terra incognita*. Souvisí totiž s hermeneutickou problematizací objektivního vidění světa. Archaická hermeneutika sleduje působení Múz v božské tragikomedii zvané „objektivita“. Tento archaický pohled na gigantomachii o substanci stojí mimo objektivní vidění, které jde cestou Heideggerova epochálního *Irrtum*. Jeho metoda daná jako fenomenologický způsob, „jak“ (*phänomenologisches* *Wie*) se pravdivě manifestuje svět, substance a species, umožňuje určit rozdíly mezi impozicí a supozicí. Tento základní rozdíl tvořil jádro filosofických sporů v letech 1230‒40. Totéž platí pro dvojí recepci *intellectus possibilis* a *formalis*, kterou objektivisté nemohou vidět v dějinných souvislostech.

Na recepci Alverna je vidět dějinné působení *damnatio memoriae* a také Freudův obranný vytěsňovací mechanismus Verkehrung ins Gegenteil. Moderna má paranoické myšlení dané intelektem-sluncem, proto vidí jen to, co chce vidět. Mytopoetické osvícení řízené Fúriemi se aktivně brání přijetí múzické a tragické pravdy. Reálná intelektuální tragédie Alverna jako jednoho z nejdůležitějších zakladatelů Pařížské univerzity zmizela a byla vytěsněna objektivně tragikomickou historií. Jeho skutečné dějinné působení dostalo „averroistický“ charakter. Tento obránce jednoty osoby podané ad mentem Averrois přestal pravdivě existovat v dějinách objektivně vítězné filosofie. Alvernovo dílo obsahuje brilantní interpretaci Aristotela podle prvního averroismu v modu Sicilské školy. Pařížský biskup byl faktický zakladatel Pařížské univerzity jako *universitas* pod papežským právem vyňaté z biskupské pravomoci. Kvalifikovaně odmítl neoplatonskou interpretaci Toledské školy jako dualistickou a nekřesťanskou. A porretánskou pozici všech tří sofistických škol modernistů (italské, latinské a gramatiků) tento kritický filosof a teolog odsoudil jako zásadně mylnou. Alvernovu pozici nelze v plném rozsahu přijmout a pochopit v karteziánském dualismu současné avicennistické postmoderny, filosofické i teologické. Zavádějící výklad Alverna jako odpůrce Averroese zahájila Renanova poznámka k dílu *De Universo* (Renan 1866, 225). Alvernus prý „odmítá averroismus na každé stránce“ (*l’averroïsme y est réfuté à chaque page*). To je z hlediska hermeneutiky správně, ale ne tak, jak to myslela moderna a postmoderna, která udělala z Averroese averroistu. Renan otočil význam Alverna vzhledem k averroismu dokonce dvakrát, a ne jen jednou. Renan nevidí rozdíl mezi Avicennou a Averroesem a navíc mu splývá aristotelismus všech škol do jednoho celku. Archeologický výklad Alvernových spisů kritizující první reprezentanty školy druhého averroismu v Paříži se také zásadně liší od Gilsonovy pozice, která přidává tohoto biskupa na stranu *augustinisme avicennisant* (Gilson 1926, 56‒80). Gilsonova interpretace zásadně ovlivnila současné vykladače. Proto Callus neviděl shodu prvního a druhého Alvernova komentáře k *De anima*. Objektivistické předsudky jsou silnější než důkazy formální analýzy, která i podle Calluse dokázala, že oba spisy psal jeden autor. To dosvědčila scholastická tradice spojením obou spisů do jednoho celku. Současní autoři opakují *damnatio memoriae* vydané roku 1277 nad celou školou prvního averroismu. Zmatek současníků ukazuje následující poznámka ohledně aristotelismu Alverna, jež má chybný předpoklad daný avicennovským objektivismem, ale správně vystihuje mnohé rysy vyloženého sporu.[[209]](#footnote-209) Příklad nedotažené interpretace odděleného činného intelektu ukazuje Teske, který ji správně vidí jako Avicennovu nauku. Ale mylně ji ztotožňuje s celkovým pojetím Alverna, protože jej má za kritického avicennistu.[[210]](#footnote-210) Mediavelisté ve věku metafyzického nihilismu jsou objektivně slepí k dějinnosti *a/létheia*, která smrtelníkům současně posílá pravdu a nepravdu. Dráha náhledu na smysl jsoucna je v moderně daná skrze neoplatonský intelekt-slunce. Takto zaslepení akademičtí ilumináti nevidí specifickou interpretaci Aristotela skrze dvojí přijetí jeho korpusu. Proto také nevidí dvojí výklad Averroese v paradigmatu Sicilské a Toledské školy. Současným vykladačům tak unikl rozhodující zápas o adekvační teorii pravdy v letech 1230‒40 danou v rámci Averroesova pojetí *intellectus possibilis*. Objektivní akademický předsudek daný Avicennou nevidí původní *Lichtung*, v němž se utvářela metafyzika *Modernorum*. Tato slepota je dána objektivně. Fúrie mají za úkol šířit chtónický chaos a nekritické myšlení mezi ilumináty posedlými objektivní *hýbris*. Současní objektivisté jsou soustředění na komparaci pojmů v porretánském modu „co“ je intelekt jako objektivní hypostáze. Pak ale nevidí fenomenologický charakter intelektuálního poznání v Alvernově díle, který je zásadně vázaný na způsob, „jak“ poznává existující osoba. Tutéž chybu udělali avicennističní objektivisté v případě Sigera z Brabantu jako nejlepšího znalce Komentátora. Mytopoetika nemůže sloužit jako metoda výkladu pro geniální myslitele falsafy a scholastiky. Tito velikáni četli Filosofa do hloubky a proto našli celkový a integrální smysl Aristotelovy metafyziky, na rozdíl od rozpolcené a nekritické postmoderny. Rozlišení tehdejších škol a sporů musí začít povahou poznání, jinak se jde špatným směrem. Dnešní vykladači nevidí dvojí fenomén odděleného kosmického a striktně individuálního *intellectus agens*, který zásadně souvisí s recepcí Averroese danou v rámci Blundovy školy. Obě formy činného intelektu jsou rodově odlišné. Z hlediska vědeckého poznání podle *Druhých analytik* proto platí, že o nich nemůže existovat stejný druh poznání. Hlavní *crux interpretatorum* dneška představuje statut činného intelektu a species braných univočně napříč prvním a druhým averroismem. Tento rozdíl jsme analyzovali v Blundově *Tractatus de anima* a v obou předešlých anonymních traktátech z let 1225‒30. Interpretace postmoderních avicennistů (Renan, Hasse, Teske) a scholastických objektivistických tomistů (Gilson) je založena na vítězném semiaverroismu Akvinského a Aegidia Romana hájícího pluralitu forem v *anima intellectiva*. Jejich pojetí *anima intellectiva* by ale Alvernus nepřijal, což ukázala linie jeho pokračovatelů na Rue du Fouarre, jako byl magistr Siger z Brabantu. Pluralitu hypostázovaných forem v duši hájil Grosseteste, který šel někdy po roce 1225 zakládat univerzitu na Oxford a stal se prvním zdejším modernistou podle Toledské školy. Současní vykladači Alverna správně vidí Alvernovu kritiku Avicenny, ale jejich objektivní *veritas* nejde k jádru dějinné a proto tragické *alétheia* Alvernovy filosofie. Postmoderní rozbory jsou věcně správné ohledně jeho kritiky Avicenny, ale obsahují jen polovinu pravdy. Komentátoři deformovaní objektivismem nevidí rozhodující vliv Averroese na Alvernovo filosofické a teologické myšlení, zejména v jeho rozvláčném komentáři *De anima* určeném pro vzdělaný klérus latinského Západu. Hermeneutika vyložila v modu *alétheia* učení tohoto představitele prvního averroismu tím, že vysvětlila jak jeho kritiku *sophistae Italici, vel Latini*, tak i jeho kritiku neoplatonských arabských *sequaces Aristotelis*.

Tento výkon byl možný až po příchodu Averroesových spisů na latinský Západ a to ve dvou vlnách. Znalci Aristotela v Blundově linii dané Abelardem odmítli Averroesův výklad Toledské školy. Nástupci Blunda přesně pochopili, v čem je výklad toletánů chybný. Grosseteste brilantním výkladem v díle *De anima et de potenciis eius* ukázal, čím se Komentátor liší od Avicenny a proč Abelardovi a Blundovi žáci musí přijat výklad Averroesovy metafyziky. Gauthier jako první současný znalec pochopil epochální význam tohoto díla, protože založilo novou školu metafyziky. Od roku 1220‒25 existuje v Paříži vlastní výklad Komentátora daný na katedrální *École de Paris* tehdy transformané na Pařížskou univerzitu. Pařížská univerzita vzniká v době pontifikátu Honoria III. (1216‒27). Tento vzdělaný právník a ekonom byl jedním z vychovatelů sicilského Friedricha II. a udělil papežská privilegia univerzitám v Bologni a v Paříži. Argumentace Blundovy školy před příchodem CMDA spočívala na Abelardově teorii signifikace vytvořené podle *Kategorií* a na Boethiově výkladu *Isagoge*, což ukázala předešlá matrice objektivity. Tato tradice aristotelismu stála v nové gigantomachii o substanci proti škole porretánů, proti škole *Nominales* a proti sofistice škol sdružených v rámci *logica Modernorum*. Scotův výklad Sicilské školy podané *ad mentem Averrois* potvrdil jejich předešlé závěry dané v linii Boethia a Abelarda. Michael Scotus odešel z Toleda na Sicílii ze stejných důvodů jako Porfyrius, tedy kvůli pravdivě vykládanému Aristotelovi. Proto přesně objasnil a potvrdil zdejším aristotelikům chybný výklad a chybné překlady Komentátora dané v prostředí Toledské školy ovlivněné mystikou neoplatonismu a Avicennou. Grosseteste z Paříže pravděpodobně odešel brzy po roce 1225 a už nestihl recepci Sicilské školy dané příchodem Scota v roce 1230. První aristotelští magistři v modu Sicilské školy (Blund, Alvernus) institucionálně zakládali Pařížskou univerzitu a přijali autentický výklad Averroese z prostředí Sicilské školy. Tuto školu formovala fenomenologie poznání podle přírodovědných spisů Aristotela. Proto se z Komentátora stal *philosophus nobilissimus* a v dějinném modu *léthé* dané zánikem falsafy. Ale jeho myšlení opatrované pod vlivem nesmrtelných Můz působících v modu *a/létheia* založilo křesťanskou a akademickou slávu Pařížské univerzity v její původní *alétheia* dané do roku 1277.

Zásadním místem sporu mezi Toledskou a Sicilskou školou se stal status činného intelektu. Blundova škola vyložila lidský *intellectus agens* v souladu s importovaným dílem Averroese, které nejprve získala skrze Toledskou školu. Ale magistři Blundovy školy jako Alvernus a Grosseteste uměli číst skutečného Averroese a ne jeho neoplatonské simulákrum. Zakladatelé Pařížské univerzity proto odmítli avicennovskou argumentaci Toledské školy založenou na chybné modernistické četbě Komentátora. Hlavním důvodem bylo neexistující pojetí diafanum a neoplatonský výklad přirozného poznání skrze mystickou iluminaci, což byly v rozporu se spisem *De anima*. V letech 1220–30 filozofové a logikové z Blundovy školy odmítli následovat neoplatonské pojetí *Corpus Aristotelicum* importované toletány. Škola prvního averroismu vložila Korpus do nové interpretace provedené podle Averroese a podle Sicilské školy. Tento brilantní myslitelský výkon pod vedením biskupa Alverna je srovnatelný s výkonem předešlé generace sdružené v *École de Paris*. Blundova škola obhájila okolo roku 1215 křesťanskou vizi člověka podle Aristotela proti neoplatonskému aristotelikovi Davidovi z Dinantu. Tato aristotelská škola založila Pařížskou univerzitu skrze obranu racionality a skrze přirozenou a teologickou hodnotu osoby. Zánikem původní kritické racionality pochopitelně zanikla i tato instituce, protože v postmoderním osvícenství neměla pravdivý a tudíž aristotelsko-metafyzický *raison d'être*. Alvernus systematicky provedl separaci obou aristotelských interpretací jako první filosof a teolog na Západě. Po průkopnickém Blundovi magistrálně obhájil autentický smysl *De anima* podle CMDA. Alvernus a jeho škola udržovaná Albertem a Baconem zachránila latinskému Západu jednotu osoby a také původní smysl humanismu ve falsafě podle Druhého mistra a Komentátora. Proto lze tohoto pařížského biskupa, filosofa, humanistu a kancléře Pařížské univerzity považovat za zakladatele školy prvního averroismu, což jednoznačně potvrdil Roger Bacon. Dnes je nutné přehodnotit klíčové svědectví filosofa Alverna o rozdílu mezi prvním a druhým averroismem ohledně dvojího výkladu Aristotela. Znalost CMDA podle Scotem hájené Sicilské školy pomohla prvním znalcům Averroesova korpusu kvalifikovaně odmítnout teorii poznání založenou na odděleném *intellectus agens*, což hájili příslušníci avicennovského výkladu Aristotela. Averroes a Blund dobře věděli, že moderní ilumináti nečtou Aristotelovy spisy (*moderni* *dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, kap. 2.5). Spor obou škol kolem 1230‒40 daných podle paradigmatu Toledské nebo Sicilské školy věrohodně ukazuje, proč a jak se Averroes stal averroistou. Gigantomachie obou škol vysvětluje, proč geniální Komentátor a *philosophus nobilissimus* za doby osvícených myslitelů jako byl Alvernus a mladí představitelé prvního averroismu v Paříži (Bacon, Albert) nebyl a nemohl být averroistou. A tento spor obou škol o čestný titul Komentátora pro Avicennu nebo pro Averrose vysvětluje, proč sofistický akademický útok na „pohana“ a na „averroistického“ Averroese nastal v modernistické škole kompilátorů *Summa Halensis* téměř okamžitě po smrti biskupa a kancléře Alverna.

## 2.4 Syntéza prvního averroismu (Albert Veliký)

Gigantomachie o substanci dostala po roce 1230 nový rozměr a v rámci nových otázek. Vidění světa v jedné nebo druhé škole určovala příslušnost k Platonově nebo Aristotelově metafyzice. Generace mladých filosofů jako Roger Bacon a Albert Veliký, kteří začali studovat v Paříži v letech 1235‒40, musela volit mezi mladými akademickými současníky z řad druhého averroismu (*Moderni*) jako byl oblíbený Rufus z Cornwallu a mezi klasiky prvního averroismu, jako byl úřadující pařížský biskup a univerzitní kancléř Alvernus. Nebo studenti filosofie kolísali někde ve středním proudu avicennovského aristotelismu reprezentovaného Filipem Kancléřem a autory *Summa Duacensis*, nebo františkánskými kompilátory *Summa Halensis* jako byl Johannes de Rupella. Kvůli neoplatonskému výkladu aristotelského Korpusu a sofistickému pochopení Averroese spadají tito modernisté do Alvernovy kritiky současníků nazvaných *sequaces Aristotelis* a *sophistae Latini*. Tito avicennisté představují první vlnu druhého averroismu částečně definovanou v Gilsonově termínu *augustinisme avicennisant*. Mnozí z nich navíc patřili k porretánským školám v rámci zanikajícího myšlení *logica Modernorum* a škol *Nominales*. Pak patří také do skupiny *Grammatici* kritizované Alvernem ve stylu Abelardovy a Blundovy školy. Ta tvrdila, že mrtvola není člověkem z hlediska impozice, protože jde o pouhou nominální ekvivokaci významu. Definitivní sloučení a přeměna škol Gramatiků a moderních sofistů všech odstínů proběhne po roce 1250, kdy po smrti kancléře Alverna začal jejich boj o akademické posty na Pařížské univerzitě. Škola modistů (*Modistae*) z prvního averroismu zahájila polemiku proti prvním modernistům, kteří převzali všechna sofismata vycházející z *Oxfordian Fallacy*. Škola prvního averroismu sídlila na artistické fakultě světských kněží a magistrů na Rue du Fouarre. Akademickou baštou moderny se stala Bonaventurova škola soustředěná na katedře mendikantských řádů, která vznikla na Pařížské univerzitě papežskou bulou *Quasi lignum vitae* (1255). Představitelé prvního averroismu ze druhé vlny vzniklé po roce 1240 ukázali na omyly druhého averroismu ohledně poznání a intelektuálních schopností duše novým výkladem *De anima*. Dále obhájili aristotelský koncept vědy tím, že spojili logiku a signifikaci s pravdivým poznáním první substance skrze klasický výklad *Druhých Analytik*. Škola prvního averroismu díky interpretacím *De anima* a *Druhých analytik* obhájila realistický status jsoucna v modu nasvícení zepředu od první substance. Předmět nebo cíl metafyziky (σκωπός, *ġaraḍ*) hledaný falsafou podle aristotelsky či neoplatonsky vyložené *Isagoge* našli tito mladí aristotelikové v souladu s výkladem první vědy. Hledali po vzoru Averroese jednotu jsoucna na základě fyzikálního zkoumání první substance. Ve všech třech klíčových výkladech aristotelského Korpusu (*De anima* ‒Alvernus, *Druhé analytiky* ‒Albert, *Metafyzika* ‒Bacon) se tito brilantní vykladači zásadně shodují s řešením Averroesovy „meta‑fyziky“, kterou aktivně obhajují proti skupině sofistických současníků. Averroese ale napadá Akvinský, jenž přišel do školy prvního averroismu v Paříži až v následující dekádě (asi 1252) a nikdy se zcela nevymanil z vlivu avicennovské metafyziky.

Spojením problematiky poznání v duši a deduktivního postupu vědy začíná v letech 1240‒45 v Paříži rozhodující kolo sporu o substanci, které definitivně rozdělí představitele prvního a druhého averroismu a založí objektivní modernu. Albert Veliký v magisterském díle *De homine* psaném v Paříži okolo roku 1242 završil scholastickou syntézu CMDA v duchu prvního averroismu. Tento syntetický komentář k *De anima* vznikal během prvního a nejdůležitějšího střetu mezi zastánci prvního averroismu (Blund, Alvernus, Albert, Bacon) a druhého averroismu (Rufus, Bonaventura, Kilwardby). Tuto skupinu *sophistae Latini* formovala první generace modernistů, kteří přijali neoplatonský mix Avicenny a Averroese od Toledské školy (Alexander Halský, Filip Kancléř, Jan z La Rochelle). Albertovo originální dílo *De homine* vyvolalo první vážnou konfrontaci s představiteli druhé vlny moderny reprezentovanými Kilwardbym a Rufusem a otevřelo další matrici sporu o objektivní pojetí jsoucna. Podobná situace střetu mezi prvním a druhým averroismem vládla na Oxfordu, kde první skupinu hájil Roger Bacon proti naprosté přesile tamějších modernistů, kteří vycházeli z umírněného neoplatonismu Grossetesteho. Úvod Albertova traktátu *De homine* je klíčový proto, že spojil problematiku *De anima* podle prvního averroismu s aristotelským výkladem *Druhých analytik*. Tento spis Grosseteste na Oxfordu vyložil kolem roku 1230 v duchu začínajícího druhého averroismu (kap. 3.1.1). První averroismus obhajuje proti škole druhého averroismu zásadně odlišný výklad vědy podle *Druhých analytik* a odlišné pojetí poznání podle *De anima*. V této souvislosti je velmi důležitá první zmínka o Albertových studiích v Padově roku 1222. Tato škola práva a artistických nauk byla v této době oficiálně ustavena magistry Boloňské univerzity jako samostatné studium. Předešlá matrice ukázala, že sicilský dvůr Friedricha II. (†1250) byl hlavní baštou prvního averroismu pod vedením Michaela Scota. To vysvětluje Albertovu autoritu na Pařížské univerzitě ihned po jeho příchodu okolo roku 1240. Jeho výklad Korpusu byl prováděn podle Sicilské školy, kterou Pařížská univerzita důkladně poznala díky Scotově působení v Paříži roku 1230. Spor mezi prvním a druhým averroismem vede Albert v Paříži v letech 1245‒48 a tím navazuje na spor Blundovy školy s aristotelskými avicennisty. Všem tehdejším artistům bylo jasné, že Albert se spisem *De homine* (kolem 1242) přihlásil k linii biskupa Alverna proti latinským sofistům sdruženým v avicennistických školách *sequaces Aristotelis*. Bacon píše stejně jako Albert komentář *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy k jednotlivým knihám *Metafyziky* dokončený ještě v Paříži (asi 1245). Další kolo sporu mezi oběma školami začalo po smrti biskupa Alverna. Hlavní Albertovy komentáře Korpusu o povaze duše a intelektu (*De anima*, *De intellectu et intelligibili*, *De unitate intellectus*) vznikají již v Kolíně. V tomto období Albert také píše komentáře k logickým spisům, zejména k *Prvním* a ke *Druhým Analytikám* a k *De Interpretatione* (1254‒56). Tím uzavřel celoživotní závazek, že nezkresleně podá výklad hlavních Aristotelových děl.

Hermeneutika hledá odpověď na dvě hlavní otázky, které ukazují smysl Albertových filosofických zápasů během pařížského období a po něm. V jakých bodech a jak obhajuje spis *De homine* hlavní teze prvního averroismu? Jak pozdější Albertovy komentáře k *De anima* a spisy ohledně intelektu z let 1254‒57 rozšiřují primární nauku o jednotě osoby podanou v *De homine*? Polemika kolínského dominikána s jeho tehdejšími oponenty vyjasnila nauku prvního averroismu v letech 1240‒55, což představuje klíčové období první fáze vzniku objektivity. První část *De homine* v návaznosti na Albertův pozdější výklad *Druhých analytik* jasně ukazuje, že jím kritizovaní filosofové zvaní *Latini* byli zastánci druhého averroismu, kteří kolem 1250 předložili první koncept objektivity. Bacon na Oxfordu ve stejné době komentuje Aristotelovy spisy podobně jako Albert a odděluje se od sofistických nauk oxfordských kolegů jako byl Rufus z Cornwallu (kap. 3.2). Tito představitelé druhého averroismu se snažili obhájit avicennovsky pojatou vědu postavenou mimo realitu první substance a mimo jednotu osoby. Tuto nauku zásadně odmítl Alvernus, který držel zakladatelké charisma a *genius loci* tehdy založené papežské autority Pařížské univerzity platné pro celý křesťanský Západ. Albert a Bacon vedou v jiných podmínkách stejný zápas proti další generaci myslitelů ze školy druhého averroismu. Mendikantská skupina modernistů získala v Paříži a především v Oxfordu pevné akademické zázemí. Sofističtí mendikanti se mohli opřít o silné mocenské pozice v církevních úřadech včetně papežské přízně, která jim přišla „filosoficky“ na pomoc v kritickém roku 1255 a pak ještě jednou v roce 1277.

### 2.4.1 Dvojí pojetí vědy a duše

První a proto nejdůležitější otázka v Albertově traktátu *De homine* (q. 1, a. 1, *solutio*) řeší základní metodologický přístup ohledně zkoumání lidské duše.[[211]](#footnote-211) Definice různých druhů intelektu má centrální význam v Albertově rané filosofii (Anzulewicz 2003). Hermeneutika společně s Albertem angažovaným ve sporu proti modernistům volí jeho metodologický postup v modu „jak“ poznáváme, protože pouze tento postup sleduje původní náhled CMDA. Albert dělí zkoumání duše na avicennistický přístup daný v modu *simpliciter* a na aristotelskou cestu danou reálným průběhem lidského poznání (*quoad nos*). Albert sleduje aristotelský výklad daný hyparchickým postavením první substance. Proto odmítl univerzální platnost pouze formálního přístupu k vědeckému poznání odkazem na *Druhé analytiky*. Signifikace daná pouze esenciálně nezajišťuje vědecké poznání v plném rozsahu, protože nejde k reálné první substanci a k jejímu reálnému kauzálnímu působení na jiné první substance. Opět je ve hře směr nasvícení smyslu jsoucna daného buď od univerzálně dané esence, nebo od reálně působící první substance. Spis *Druhé analytiky* tvrdí, že svět kolem nás poznáváme díky působení kauzality na reálné věci (OBJ I, kap. 1.3). Albertova definice člověka sleduje působení metafyzického dativu podle *Metafyziky* Z v minulostním rázu původní donace jsoucna (OBJ I, kap. 1.1). Poznání substance je determinováno podle aktu minulostní donace bytí (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Akt bytí (*actus essendi*) dané mimo filosofické zkoumání dává tomuto jsoucnu zde (τό τί) jeho existenci danou dativní vazbou (τῷ τί ἦν, *quo est*). Tím vzniklo základní rozdělení mezi původním aktem bytí zakládající jsoucno jako zde a nyní jsoucí substanci (οὐσία, τόδε τι) a sekundární poznání této jsoucnosti dané v mysli a pouze v univerzálním modu. Při predikaci existující substance má původní událost skrytého přechodu bytí do zde a nyní bytujícího jsoucna pouze minulý charakter (ἦν εἶναι), protože není přímo zachytitelná v univerzální výpovědi. Aristoteles tvrdí na rozdíl od Platona, že bytí reálné *ousía* není její mentální *parousía*. Smysl věci je v poznání manifestován adekvátně, ale nikoliv identicky. Aristotelovo pojetí brání škola Modistů v prvním averroismu. Metafyzický dativ platí i pro predikaci kauzality. Kauzalita se odehrává mezi věcmi v reálu a současně ji univočně predikuje střední člen demonstrativního soudu (τὸ μέσον*; Anal. Post.* 90a1). Pravdivé poznání obsahuje v modu metafyzického dativu vazbu na realitu prvních substancí daných podle spisu *Kategorie* a *Druhých analytik* absolutně bezprostředně a kauzálně působících jedna na druhou.[[212]](#footnote-212) Střední člen deduktivního vědeckého soudu (*medium*) v sobě zahrnuje v modu kategoriální univoční predikace také jedinečné kauzální působení prvních substancí. Pokud chybí tato hyparchická vazba na reálnou kauzalitu vytvořená skrze impozici, pak je důkaz pravdivý jen v oboru logické, geometrické či matematické abstrakce. Logická definice esence ale nezakládá metafyzickou abstrakci, která jako jediná metoda umožňuje univoční a proto pravdivou kategoriální predikaci. Metafyzicky pravdivá predikace je dána v rámci první vědy o reálných substancích. Jádrem sporu se stal výklad *Druhých analytik*, které latinský Západ poprvé systematicky komentoval po roce 1230. Tento spis rozšířil scénář poznání podle *De anima* a pojetí logických výroků v *De Interpretatione* do oblasti demonstrativního vědeckého důkazu.

Aristoteles vyjmenovává čtyři po sobě jsoucí principy vědeckého poznání. První princip se týká existence zkoumané věci či jevu (τὸ ὅτι). Druhý zkoumá vztah zkoumaného jevu v mysli a externí věci (τὸ διότι). Třetí a nejdůležitější princip se ptá po existenci této externí věci kauzálně způsobující nebo nesoucí zkoumaný jev (εἰ ἔστι). Teprve poslední krok zkoumání predikuje univerzální esenci této existující věci (τί ἐστιν).[[213]](#footnote-213) Pořadí predikace sleduje nutnost danou podle metafyzického dativu, proto začíná u reálného výskytu zkoumaného jevu v jeho původní a účinné kauzalitě. Působení externí věci na smysly a intelekt zakládá účinnou příčinu poznání. Vědecký soud je pak kauzálně (čili hyparchicky) determinovaný skrze existenci první substance. Je-li etablována reálná kauzalita, pak se predikuje ve středním členu soudu (*medium*) právě tento typ deduktivního důkazu (*demonstratio*). Závěr konstatuje tuto kauzalitu již obecně vzhledem k univerzálně predikované esenci. Vědecký důkaz platí pouze v kontextu skutečného deduktivního úsudku, tedy v logické univerzálnosti a metafyzické nutnosti, která potvrzuje platnost reálné a nutně dané kauzality uplatňované na úrovni prvních substancí. Tuto kauzalitu chápe v minulostním rázu *quidditas* a proto ji v modu pravdy jako vědecké adekvace vztahuje k obecně definované esenci. Vědecké zkoumání světa je podle Aristotela dané nejprve existencí prvních substancí v reálu a jejich vzájemným kauzálním působením. Jak je dáno jedinečné působení věcí v realitě, tak je tato realita adekvátně predikována v demonstrativním soudu. Teprve díky posloupnosti kroků tři a čtyři (tj. primát reálné existence a následné poznání univerzální esence) platí hlavní teze *Druhých analytik*, že vědecké poznání je nutné a univerzální. Kauzalita je daná v reálu *simpliciter* v rámci aktuální první substance. Střední člen soudu (*medium*) má v demonstrativním důkazu zvláštní postavení, protože predikuje v univerzálním a potenciálním modu *per posterius* reálně existující kauzalitu prvních substancí danou v jedinečném aktuálním modu *per priu*s. Proto jsou vědecké závěry dány pouze potenciálně vzhledem reálné věci. Víme v mysli, že věc buď je, nebo není ve svém bytí. Jedinečná věc je dána *simpliciter* a také *actualiter* v realitě; stejně tak je univerzální poznání dáno *simpliciter* a *potentialiter* v reálně existujícím intelektu poznávající osoby (ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, *Anal. Post*. 89b38). Na existenci nebo neexistenci věci je přímo navázán střední člen demonstrativního soudu, který také buď je nebo není, stejně jako zkoumaná věc (ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν; ibid, 89b39). Existence první substance má absolutní primát, protože je dána aktuálně a *simpliciter* (τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, *Anal. Post*. 89b38). Tato faktická nutnost daná *simpliciter* reálným bytím první substance je univerzálně *simpliciter* reprezentována skrze *demonstratio* ve středním členu soudu.

Vědeckého poznání reálné první substance vyjadřují první tři principy *Druhých analytik*. Proto jsou nejdůležitější a teprve jejich poznání zaručuje správnou predikaci esence jako prvního principu v řádu vědeckého *demonstratio*. Nutnost daná v realitě *simpliciter* v singulárních a reálných substancích a jejich působení se promítá do nutných závěrů vědeckého poznání daného *simpliciter* v rámci deduktivního soudu první logické figury. Nutný a obecný demonstrativní soud reprodukuje na úrovni metafyzické nutnosti a tedy *ex post* původní a jedinečný kauzálně daný stav světa daný *a priori*. Díky reálné kauzalitě dané ve světě prvních substancí platí pravda jako adekvace a tímto postupem je dáno Averroesovo pojetí pravdy jako pravdivá výpověď poznávající reálně existující substance v modu *proportio*. Pořadí principů poznání ve *Druhých analytikách* opakuje základní postup *Kategorií* daný hyparchickým postavením první substance, která determinuje v modu *per prius* impozici druhé substance. Potenciální obecnost a nutnost deduktivního soudu zajišťuje, že poznání v rámci *demonstratio* není na stejné úrovni jako smyslově poznané jednotliviny. Začátek druhé knihy *Druhých analytik* opakuje pořadí axiomů obhájené v první knize. Nejprve musíme poznat existenci věci a pak se ptáme na její esenci (γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b34). Tento postup vědeckého poznání je závazný i pro Alberta. Správný náhled na *Druhé analytiky* je dán pouze z hlediska první substance dané bezprostředně (*inmediate*)ve středním členu soudu. Tímto kauzálně daným spojením je *medium* soudu dané i pravdivě (*vere*)*.* Základní *Irrtum* moderny byl a je v tom, že nedodržela pořadí principů poznání. Následující citace ukazuje původní *Lichtung* sporu o budoucí formu objektivity.

„V prvním modu je princip poznání dán jako první, pravdivý a bezprostřední (*primum, verum, et immediatum*). To, z čeho princip vychází, je prvotně daný akt bytí jsoucna, které je skrze sebe dané jako pravdivé jsoucno (*principium illud per se est in esse vero*). Proto je nutné, aby aktuálně dané jsoucno určovalo z hlediska vlastního aktuálního způsobu bytí i poznávaný předmět, který principiálně určuje poznání (*sit determinatum ad hoc quod sit proprium ad principiatum*). Pokud by to bylo jinak, pak by první reálný princip neurčoval poznávaný předmět ze své vlastní existence, ale na základě něčeho jiného. Proto říkáme, že první princip je daný ze sebe (*ex hoc quod est per se*), a proto je i prvním v řadě. Je totiž prvním skrze sebe, a ne skrze něco jiného, a skrze tuto existenciální svojskost je prvním principem. Tím je také pravdivým: princip je totiž dán skrze pravdivost reálného bytí, kvůli kterému je poznán sám o sobě, že totiž jest (*propter quod cognoscitur de ipso quia est*).“ [[214]](#footnote-214)

Albert po vzoru Averroese zakládá vztah pravdivosti jako adekvace, která je dána fakticitou prvního principu daného *per se* ve vlastním bytí první substance (*per se est in esse vero*). Tento princip reality (*immediatum*) determinuje další dva principy poznání dané v citovaném textu vzhledem k první substanci (*primum, verum*). Metodologický primát jasně drží princip *immediatum* daný impozicí významu od reálné první substance. Jedině první substance je dána pro sebe, bezprostředně a přímo (*per ipsum est principium*). Proto poznáváme věci v deduktivním modu zajištěném metafyzickým dativem, protože existence a kauzalita reálných věcí je dána předchůdně (*propter quod cognoscitur de ipso quia est*). Primát drží reálná věc tím, že za ní už nenásleduje nic kauzálně určeného (*per privationem anterioris*).[[215]](#footnote-215) Primát daný bytím hyparchické substance je třeba rozlišit od primátu esence, který je v řádu poznání. Pak platí, že principiální pozice první substance (*primum*) daná v modu *immediatum* se liší od impozice významu. Ta je daná v mysli v gnoseologickém modu *per* *prius*, tedy jako druhá substance vztažená k reálné věci (*prius comparatum ad rem*). Spis *Kategorie* jasně říká, že tento gnoseologický primát drží species jako nejbližší predikace, která následuje po bytí první substance (OBJ I, kap. 1.3). Bytí bytí kauzálně předchází a zajišťuje řád poznání a tím určuje pořadí časové posloupnosti dané v poznání (*notius autem dicitur per comparationem ad noscentem*). Nasvícení smyslu jsoucna zepředu podává toto pořadí prvních principů poznání.

„Se třemi prvními principy poznání se to má tak, že první princip je ve druhém a první a druhý je ve třetím. První princip poznání je pravdivý skrze reálnou existenci věci (*est in vero per se*). Právě proto je prvním, a je tudíž pravdivým o sobě, a tím je příčinou toho, co následuje.“ [[216]](#footnote-216)

Pořadí poznání je vztažené *per prius* k první substanci dané *inmediate*. Tato aktuální danost věci je daná pravdivě skrze sebe a v sobě. Takto daná realita pravdivě a nutně zaručuje, že poznání zůstane vědecké v jasně predikované impozici významu směrem od reálné první substance dané v modu *primum* a *inmediate*. Původní akt bytí zakládající zde a nyní jsoucí substanci (οὐσία, τόδε τι) působí ve vědeckém soudu skrze základní princip *immediatum*. Jeho kauzalita následně zakládá poznání této jsoucnosti dané v mysli a pouze v univerzálním modu. Pořadí axiomů poznání podle *Druhých analytik* je podle Alberta dáno od existence reálné první substance, která má svou vlastní kauzalitu. Věc buď je nebo není, a to v řádu aktuálního bytí. Na existenci nebo neexistenci věci je přímo navázán střední člen demonstrativního soudu. Ten říká, že daná reálná věc buď je nebo není, stejně jako působení mezi zkoumanými reálnými substancemi. Pak platí, že poznání v modu vědecké pravdy odpovídá věcem existujícím v realitě. A věc působí kauzálně proto, že první substance reálně existují v modu *inmediate* a *per se*. Albert vykládá *Druhé analytiky* v duchu školy Modistů a jasně rozlišuje tři základní roviny významu vzhledem ke kauzalitě.

„Tím, že je kauza dána, pak nutně musí být první i v řádu bytí. Proto je více zřejmá v řádu poznání, a proto je i kauzou vzhledem k působení v řádu následných účinků. Toto je způsob, jak to chápe Aristoteles.“ [[217]](#footnote-217)

Vraťme se ke zásadní tezi *Kategorií* 2a14‒16 určující dvojí pořadí predikace *per prius* (OBJ I, kap. 1.3). Citovaný komentář toto pořadí opakuje. Reálná kauzalita drží primát v řádu bytí, protože existuje v první substanci dané bezprostředně (*prius in ordine essendi*). Poznání následuje donaci bytí jsoucna v metafyzického dativu (*primum*), protože tak se zakládá první princip poznání daný v gnoseologickém modu *per* *prius*. Vědecký důkaz sleduje řád daný metafyzickým dativem a skrze kategoriální impozici určuje v deduktivním modu *per prius* univerzální poznání (*notius in ordine cognoscendi*). Poznání v rámci univoční druhé substance zakládá deduktivní úsudek daný uchopením kauzálně působící substance v demonstrativním soudu (*causa in influendo esse causati*). pozdější Modisté označují výpověď jako *modus significandi*. Tento postup (*modus* *essendi*, *cognoscendi*, *significandi*) je založen na schématu poznání podle CMDA a představuje první teorii kritické vědecké metodologie ve scholastice. Modernisté v době Alberta tomuto postupu dostaečně nerozuměli a vytvořili moderní simulacrum vědy založené na *Oxfordian Fallacy*.

Takto definovaný vědecký soud se zásadně liší od pojetí porretánských *Nominales*, což ukazuje Albertova polemika s moderním humanismem. Albertovi současníci vytvořili predikaci člověka na základě esence dáné v rámci supozice. Taková definice existuje pouze jako logický pojem v mysli moderních iluminátů. Jejich nepochybně jistý a přímý náhled na esenci nahrazuje působení reálné kauzality osoby, která skrze impozici přechází doi středního členu (*medium*) vědecké definice (*demonstratio*). Logická supozice mrtvoly není metafyzická impozice reálné osoby. Mysl ilumináta vytváří impozici sama ze sebe a tím nahradila působení středního členu soudu. Albert zdůraznil jako absolutně základní první tři principy poznání, které v téže době Kilwardby zrušil jako zbytečné (kap. 3.4.1). Zatmění první substance znamenalo i zatmění osoby. Albert odmítá výklad zatmění slunce podle Rufuse a Grossetesteho daný v modu *Oxfordian Fallacy* a obhájil Komentátorův výklad *Metafyziky* proti zkreslenému pojetí modernistů. Astronomické zatmění slunce nebo měsíce uváděné ve *Druhých analytikách* jako příklad zkoumaného působení prvních substancí má podle Alberta dvojí výklad.[[218]](#footnote-218) Buď je sylogismus chápaný kauzálně a substance musí působit kauzálně i na naše poznání. Nebo je *medium* v sylogismu vzato jen nominálně či esenciálně. Takové *demonstratio* ale není podle Alberta kompletní, protože nejde ke kauzalitě dané *inmediate* ve středním členu soudu. Obě cesty vědeckého poznání prvního a druhé averroismu se manifestují v letech 1240‒45 v modu plné dějinné odkrytosti (*alétheia*), která ukazuje epochální omyl moderny. Spor o pojetí vědy má zásadní význam pro definici člověka, která běžela mezi modernisty a Blundovou školou již v předešlé dekádě. Albert tento spor oživuje znovu, z pozice prvního averroismu. Úvod traktátu *De homine* hned v prvním řešení první námitky odmítá esencialistickou definici člověka. Tu drželi zastánci *Oxfordian Fallacy* jako Rufus podle Grossetesteho výkladu *Druhých analytik* (kap. 3.1.1). Podtitul Albertova prvního traktátu má fenomenologické zaměření dané podle filosofického výkladu zaměřeného na ipseitní bytí člověka jako první substance (*De homine secundum statum ejus in seipso*). Stejně zásadním způsobem o sedm století později odmítlo Heideggerovo aristotelské dílo *Bytí a čas* v existenciálním modu „*secundum statum ejus in seipso*“ avicennistickou fenomenologii Husserla. První averroismus musí jít po vzoru Aristotela k věcem samým, a ne k jejich formálnímu či eidetickému zjevení v akademické mysli. Moderní *illuminatus* se po zániku Delf považuje za pupek světa. Argumentační linie spisu *De homine* byla napsaná o dekádu dříve před vznikem komentáře *Druhých analytik*. Humanismus modernistů stojí na sofistickém způsobu poznání, které nepochopilo správný výklad *De anima* podle Sicilské školy. Vzhledem k reálnému bytí je naše poznání pouhý akcident, protože k věci přidá dodatečné určení poznatelnosti věci, které je v řádu pouhé potenciality. Nejprve dána realita první substance v modu *prius* a pak adekvátní způsob poznání v modu *notius*. Aristotelské pořadí *per prius* je vztažené nejprve k poznávané věci existující v realitě (*prius comparatum ad rem*). První substance určuje poznání, protože je aktuální, na rozdíl od potenciálního poznání daného v rámci druhé substance. V potenciálním modu poznání je ale univerzálie dána dříve vůči poznávajícímu subjektu (*notius*... *ad noscentem*). To odpovídá druhému pořadí danému supozicí významu od univerzálního rodu (*Cat*. 2a15‒16). Aristotelské *demonstratio* vycházející z reality není moderní *speculatio*. Moderní poznání vychází z parousie esence nepochybně zjevené v mysli moderního ilumináta. Albertův výklad *Druhých analytik* výslovně odmítá Kilwardbyho pojetí vědeckého soudu. Stejně tak spis *De homine* odmítl výklad *Druhých Analytik*, který v téže době bakalář Rufus z Cornwallu prezentoval v Paříži. Spis *De homine* vyhlásil válku učení modernistů v tomto odstavci.

„Jestliže určujeme věc jen podle obecné definice v rámci substance a podle obecné přirozenosti věci (*ratione substantiae et naturae*), pak ji nepoznáváme v jejím reálném bytí určeném ve věci a jako reálná přirozenost věci, ale poznáváme ji pouze jako univerzálii (*in universali tantum*). Pak ale poznáváme její vlastnosti pouze v esenciální možnosti, což je nedokonalá forma poznání. Proto je nutné, abychom poznali i reálné vlastnosti věci podle toho, jak jsou podrobeny působení jedné věci na druhou (*determinatis passionibus subjiciuntur*). Takto jsou totiž dány ve svém reálném bytí a v reálné přirozenosti. To je modus poznání jednotlivé věci v jí vlastní formě a přirozenosti (*modus sciendi rem in particulari et in propria natura*), který známe z Aristotelových *Druhých* *Analytik*.“ [[219]](#footnote-219)

Převeďme tento text na poznání duše, protože to je základní otázka Albertovy argumentace v první části traktátu *De homine*. Esenciální definice čehokoliv v modu *simpliciter* nejde k realitě, protože toto poznání je vinou obecnosti (*in universali tantum*) pouze potenciální vzhledem k reálné věci (*non scirentur partes nisi in potentia*). Zkoumat tímto způsobem člověka a duši představuje nedostatečně založený vědecký důkaz (*scientur imperfecte*). Pak hledáme pouze obecné principy toho, čím je duše (*ratione substantiae et naturae*). Obecný pohled postupuje skrze poznání esence a poznává jednotlivé akty duše pouze formálně, což je nedokonalé vzhledem k první substanci jako zdroji impozice. Pravdivé poznání v plném rozsahu začíná ve světě reálných substancí a jejich kauzálního působení. Poznání musí začít od reálných výkonů duše aktuálně dané v těle, která něco smyslově zakouší (*determinatis passionibus subjiciuntur*). Duševní schopnosti hylemorfické osoby způsobují poznání jako princip, protože jsou dány v modu *immediatum* a navíc kauzálně od reálného světa (παθήματα τῆς ψυχῆς, kap. 1.1). Intelektuální schopnosti jsou dány skrze reálnou kauzalitu osoby, proto jejich formální pojem poznáváme v řádu vědeckého důkazu až jako poslední člen. Teprve na konci *demonstatio* jsou výkony intelektu a duše predikovány v reálně založené a obecně dedukované přirozenosti (*esse determinatum partium suarum et natura*).

Základní pochybení modernistů je podle Alberta dáno tím, že myšlení nejde k první substanci, ale k její esenci dané pouze v mysli jako potenciální univerzálie. Parousie esence člověka v mysli ilumináta nahradila reálnou existenci osoby. Esenciálně daná definice není vědecký důkaz, protože chybí predikace kauzality daná metafyzickým dativem. Definice člověka v identitním modu *essentia* není totéž jako definice člověka ipseitním modu *quidditas*. Abstraktní logické *resolutio* a *demonstratio* nemůže přijít ke konkrétní existenci osoby, ale pouze k formálně určeným vlastnostem a principům člověka jako takového. Albert nepřímo říká, že Rufusův výklad *Druhých analytik*, který jistě znal z doby, kdy oba studovali filosofii v Paříži, není dostatečně vědecký (kap. 3.3.1). Rufus podal první moderní výklad středního členu vědeckého soudu podle Grossetesteho výkladu *Anal. Post*. 73b27, který rozebírají další kapitoly. Modernisté z řad *Latinorum* nejdou k první substanci a k jejímu kauzálnímu působení. Tito sofisté se spokojili s esenciální definicí, kterou považují za vědecké vysvětlení. Odmítnutím Avicennovy metafyziky začala nová kontroverze, která změnila osud západní vědy. První a druhý averroismus se liší ve statutu vědeckého poznání, protože v obou školách existuje neslučitelná interpretace *Druhých analytik*. Albert obhajuje poznávací soud podle výkladu *Druhých analytik* daného *ad mentem Averrois* v Sicilské škole. Avicennovu a Averroesovu metafyziku je třeba kriticky vyhodnotit podle míry vědecké pravdivosti, kterou obsahuje jedna nebo druhá verze metafyziky jako první vědy. Základní rozpor mezi Albertem a Latiníky tkví ve statutu středního členu deduktivního soudu (*medium*). Škola prvního averroismu tvrdí proti modernistické mytologii a mystice, že pravá věda sleduje impozici významu z reálné kauzality, která jediná je schopna ustanovit univočně danou suppozici v pravdivém syllogismu jako univerzální dedukci. Opět platí výše uvedený postup vědecké metodiky jako *adaequatio* ve čtyřech krocích. Skutečná kauzalita je nutná absolutně a primárně, protože věci reálně existují. Proto je tato nutnost jediným kandidátem na zajištění vědecké pravdy jako shody věci a rozumu. Správně vytvořený soud se pak týká obou druhů nutnosti. Kauzalita ve středním článku sylogismu má absolutní význam, protože musí být chápána pravdivě a exklusivně jako metafyzická impozice. Pokud ne, pak proklamovaná věda *Modernorum* nemá jednoznačnou predikaci a není založena na reáln é metafyzické nutnosti dané kauzálně. Kauzalita prvních substancí musí determinovat vědecký soud podle principu *ex inmediatis*. Nyní je jasné, že stejný vědecky správný postup *Druhých analytik* se musí uplatnit v případě poznání člověka. Poznání duše jde k realitě toho, čím je duše ve svém výkonu (*secundum quod determinatis passionibus subjiciuntur*) a ne pouze k nominální definici duše. Toto zásadní stanovisko zakládá pravdivou filosofickou antropologii Západu, protože kvalifikovaně odmítlo moderní simulákrum „člověka–mrtvoly.“ Tato ontologická perspektiva porozumění (*Vor-blickbahn*), která etablovala vědecky a metafyzicky pravdivé studium intelektu a *anima intellectiva*, je dána hned v úvodu *De homine*.

„A toto je zásadně nutné, totiž že princip vědecké dedukce, kterým je střední člen soudu, postihuje bytí věci v reálu (*est quid est*). Pak definice zahrnuje skutečné působení kauzality (*diffinitio passionis*), nikoliv jen její působení predikované formálně (*dicens esse passionis*). Takto daná definice totiž zahrnuje impozičně predikovanou kauzalitu v predikaci (*causam in esse demonstrationis*). Díky takto danému způsobu je definice nutně tím, jak je kauzalita reálně dána (*id est, quare insit*).“ [[220]](#footnote-220)

Výrok determinuje základ deduktivního vědeckého soudu (*principium demonstrationis*) vzhledem k reálné přítomnosti věci, která je následně poznána skrze působení v realitě (*diffinitio passionis*). Skutečné *demonstratio* musí střední člen soudu vztáhnout k tomu, čím je věc v kauzálně dané podstatě (*id est, quare insit*). Kritizovaní oponenti zůstávají u pouhého pojmenování (*apellatio*), které vypovídá o aktuálních projevech první substance pouze formálně (*dicens esse passionis*). Modernisté nemohou poznat, čím je duše ve svém výkonu, protože jejich postup zkoumání je fundamentálně mylný vzhledem k bytí duše jako formy těla, což je reálná první substance. Takový výkon by moderní a současní exegeti mohli udělat jen tehdy, pokud by znali přesný smysl intelektu jako *tertium genus* v CMDA. Reálná *ousía* není mytopoetická *parousía*, která vzniká v intelektu iluminátů. Albertova kritika postihuje Rufusův a Kilwardbyho výklad vědeckého poznání, jak uvidíme dále.

Postup druhého averroismu je odmítnut i v dalším klíčovém bodě, viz čtvrtá námitka citovaného *solutio* v první kvestii.Zkoumání duše podle *Modernorum* stojí a padá s avicennovským principem první vědy založené na pravdě jako *certitudo*. Albert jasně rozděluje dva druhy jistoty a dva mody poznání duše, které z nich vyplývají. Duše jako princip těla není definovaná podle jistoty jako objektu intelektuální reflexe (*certitudo* *simpliciter*). To je antropologie „Létajího muže“ a současného virtuálního matrixu, či „mozku ve vatě“ (*Brain in a Vat*), jak měli mytologičtí vědci tehdejších avicennistů a mají současní karteziánci. Typickým příkladem je Kilwardby citovaný dále, jeho pojetí pravdy jako jistoty roste s mírou univerzalizace dané abstrakcí (*certa est de simpliciori et priori et abstractiori*) spojenou s nazíráním čistých forem (*veritas*...*certior est et de certiori*, kap. 3.4.2). Z výše uvedeného Albertova výkladu *Druhých analytik* je jasné, že formální definice duše a člověka daná *simpliciter* nemá dostatečnou míru vědecké pravdivosti. Tělo jako kauza a příčina zakoušení (*causam in esse demonstrationis*) je u modernistů predikováno pouze v modu nominálně pojatého působení prvních substancí (*dicens esse passionis*). Je to typický příklad nejednoznačné logické výpovědi (predikace „*de dicto*“) bez univočně dané suppozice, která pochází z metafyzické impozice jako jediné možnosti, jak založit vědecký důkaz (predikace „*de re*“). Rozdíl mezi aristotelským „*esse passionis*“a mezi porretánským„*dicens esse passionis*“ je pro dnešní vykladače ovlivněné akademicky vzdělanými Fúriemi tak nepatrný, že se jím vůbec nezabývají. Proto se v moderně existence reálné věci stala pouhým predikátem a ve věku postmoderního metafyzického nihilismu už jen pouhým *opinabile*. Připomeňme tehdy současnou kritiku biskupa Alverna proti nominalistické škole Gramatiků (kap. 2.3.2). Definice založená pouze na obecném výměru nemůže zaručit plnou pravdivost vědeckého soudu. Pojetí duše jako oživujícího principu těla je dvojí, protože je nahlížena ze dvou odlišných hledisek zakládajících jistotu poznání. První modernisté z Toledské školy uzávorkovali reálné působení prvních substancí, protože sledovali výklad Avicennovy první vědy v modu *ens inquantum ens*. Albert opakuje v nové konstelaci boje o jednotu osoby původní Grossetesteho stanovisko z prvního traktátu *De anima et de potenciis eius* (kap. 2.2.1). To určilo epochální podobu anti-modernistického humanismu ve škole prvního averroismu. Albert hájí realistické poznání duše v rámci Averroesovy metafyziky „substance *qua* substance““. Jistota poznání nepochází z hypostázovaného mystického intelektu iluminátů, nýbrž z reálné existence člověka jako první substance (Heideggerovo *Dasein*). Existence první substance vytváří jistou nutnost, adekvátně predikovanou na základě impozice (*certitudo secundum quid*). Tato teze má zásadní charakter pro další rozvoj sporu o jednotu osoby.

„Jedna věc je jistota vzatá o sobě (*certitudo simpliciter*) a druhá věc je jistota vzhledem k reálné věci (*certitudo secundum quid*). Jistota vzatá o sobě je z abstraktních principů, skrze které s jistotou poznáváme něco dalšího. Proto je jistější poznání dané podle duše, než podle těla. Duše je totiž příčina bytí individualizovaného těla (*esse specificum corpori*) a je určujícím principem toho, jak je toto tělo oživeno, a nakolik je přirozeně existuje. Proto je duše jistější v tom, jak sama ze sebe (*ex ipsa*) poznává své vlastní tělo (*esse corporis talis*). Jistota daná na základě bytí reálné substance (*secundum quid est*), která se děje skrze smysly a představivost, ta přísluší tělu v mnohem větší míře (*haec magis competit corpori*). To měl na mysli Aristoteles, když pravil, že duše je principem živých organismů.“ [[221]](#footnote-221)

Jistota kritizovaných *Latinorum* je daná vzhledem k obecné, nominálně definované esenci dané definicí principů (*certitudo simpliciter est, quae est ex principiis*). Ale principy vzhledem ke své obecnosti dané jen v možnosti znají tělo jen ve smyslu univerzální species (*esse specificum corpori*), která je dána příslušnou obecnou definicí (*rationem diffinitivam*). Definice v modu *simpliciter* zajistí jen obecné specifikum duše (*in quantum est animatum corpus et naturale*), ale nepostihne její faktickou realitu danou kauzálním působením první substance. Reálná kauzalita predikovaná skrze impozici zakládá poznání v modu *secundum quid*. Citát proto definuje poznání duše v konkrétně zakoušeném těle. Tělo jednotlivce je oživeno duší jako principem, a to ve svém přirozeném výkonu existence zakoušené smyslově (*haec magis competit corpori*). Formální definice duše a člověka jako species nepostihuje skutečné bytí personální duše, která žije v těle jako aktuální první substanci (*esse corporis talis*). Albert jasně říká, že jistota poznání člověka daná na úrovni *anima intellectiva* musí začít od duševních aktů těla, a ne od Avicennova létajího muže. Vědecké (a ne moderní) intelektuální poznání musí být založeno na reálné existenciální nutnosti a na aktualitě dané skrze tělo jako první substanci. Jen tímto postupem podle prvního a nejdůležitějšího principu *ex inmediatis* splní postup důkazu podle *Druhých analytik*. Z aristotelských závěrů je jasné, že střední člen demonstrativního soudu (*medium*) odkazuje na kauzalitu první substance dané reálně. Obecná esence není reálná existence, protože jen tělesná existence osoby je podrobena kauzálním účinkům. Poznání *ad sensum* jde k výkonu duše v reálném *actus essendi*, který se týká reálného těla (*ex ipsa cognoscitur esse corporis talis*). A protože poznáváme smyslově a skrze představivost, jisté poznání musí začít u těchto duševních fenoménů (*certitudo ...ad sensum et phantasiam*). Tělo působí ve světě na základě fyzikální kauzality a na základě entelechie jako organismus. Vnější věci poznáváme prostřednictvím smyslů, protože skutečný svět nás ovlivňuje jako *causa efficiens*. Smyslově dané poznání duše je tedy jisté v tom, jak se duše poznává sama od sebe (*ex ipsa*).

Podobné pojetí ipseity později hájí nejvýznamnější aristotelik další generace Siger z Brabantu s odkazem na přírodovědné spisy Aristotela a na CMDA (OBJ III, kap. 4.4.2). Duše se nepoznává *simpliciter* v přímém náhledu jako u Avicenny a u postmoderních karteziánců, ale smyslově skrze tělo. Jedině smyslově založené poznání dané kauzálně ze světa je jistá cesta k *demonstratio* toho, čím je duše v reálu hyleformického těla (*ideo certior est*). Poznání vychází z existence první substance zakládající v modu *ex inmediatis* reálné kauzální působení, například dané jako reálný výkon poznání. Jedině postup poznání podle Averroesovy metafyziky „substance *qua* substance“ zakládá vědecké poznání člověka, protože sleduje správnou četbu CMDA v modu Sicilské školy. Albert odmítá založit poznání duše na hypostázovaném pojetí jsoucna třetího druhu. Tím obhájil křesťanské pojetí osoby předané jeho učitelem Alvernem. Toletánci poznávají svět a člověka podle Avicenny, tedy v přímém eidetickém náhledu. Takové pojetí *Modernorum* není schopno rozlišit mezi obecnou definicí duše jako principu těla a mezi kauzálním působením duše jako oživujího principu aktuálně existujícího těla. Opět je ve hře dvojí pojetí významu daného *simpliciter*. Jednoduchost je aktualizována v reálné jednotlivině (*esse corporis talis*), ale potenciálně abstrahována skrze univerzálii. A poslední věta citátu tvrdí, že toto je skutečný záměr Aristotelova zkoumání duše (*hoc intendit Philosophus*). Důrazem na definici duše směrem od smyslové zkušenosti hylemorfické první substance se Albert postavil za biskupa Alverna v jeho polemice proti představitelům druhého averroismu. Po vzoru klasických aristoteliků sleduje Albert kauzální působení, aby vědecky poznal duši v těle. Albert odmítl Gundissalinovu avicennistickou definici duše danou esenciálně a postavil se výklad Blundovy školy daný v Grossetesteho traktátu *De anima et de potenciis eius*. Spis *De homine* odmítl humanismus člověka-mrtvoly podle Toledské školy a prosadil v nové generaci žáků Blundovy školy učení Sicilské školy. První averroismus brání pravdivou definici člověka danou v modu *proportio* podle spisu CMDA. Následný výklad *Oxfordian Fallacy* ve druhém averroismu ukáže, že oba výklady *Druhých analytik* zakládají metafyzicky rozdílné pojetí člověka, protože termín „duše“ pro ně nese odlišný význam. Úvod *De* *homine* odmítl určení člověka skupiny *Latinorum* v naprosto zásadním bodě. Signifikace středního členu soudu (*medium*) je u avicennistů dána pouze vzhledem k esenci. Bohužel, pořadí poznání podle esence je v pořadí první triády vědeckého důkazu až úplně poslední člen. Albert chápe duši v rámci principu spojeného s kauzálně působící první substancí, protože duše se poznává ve fenomenologickém modu bytí první substance (*esse corporis talis*), který odpovídá pojetí *tertium genus* v CMDA (OBJ I, kap. 2.4.3). Realistické poznání se týká i určení kvantity jako určení první substance. Kvalita a kvantita patří pouze k první substanci a ne k hypostázované abstrakci, kterou *Moderni* berou za základ vědeckého poznání. Porretánské pojetí rozsažnosti hypostázované v učení *Nominales* je pro Alberta čistou abstrakcí, protože není schopno vidět výkon reálné tělesné substance v její kauzalitě (*passio*). Výklad *Latinorum* je odmítnut zásadním způsobem, protože není reálný a tím ani dostatečně vědecký. Moderní sofisté jdou k „věcem samým“ jako esencím, protože jim stačí jistota *simpliciter* daná na úrovni species či postmoderních noemat. Poznání duše nemůže zajistit plnost vědecké pravdy skrze abstraktní zkušenost „létajícího muže“ koncipovaného Avicennou nebo skrze oddělenou výlučnost Descartovy *res cogitans* rehabilitované Husserlem.

V dekádě následující vydání *De homine* Albert zahajuje přímou polemiku s představiteli druhého averroismu, což ukazuje výše citovaný komentář ke *Druhým analytikám* (kolem 1255‒57). V téže době vznikají i komentáře k *De anima*, v nichž Albert formuluje zásadní odmítnutí výkladu intelektu a duše předkládaných v rámci odmítnutého *opinio Latinorum* (kap. 2.4.3). Kilwardbyho komentář ke *Druhým analytikám* vznikl možná v Paříži a ve stejné době jako Albertův spis *De homine* (kap. 3.4.1). Kilwardby zredukoval šest principů poznání v rámci *demonstratio* na pouhé tři. Tím zmizely z jeho výkladu *Druhých analytik* základní tři principy vztahující *demonstratio* k poznání první substance (*ex veris, et primis et inmediatis*). Tento výklad poprvé zavedl Robert Grosseteste na Oxfordu kolem 1230 v rámci dále analyzované *Oxfordian Fallacy*. Albertův komentář ke *Druhým analytikám* opakuje argumentační pozici spisu *De homine*, kterou jsme komentovali výše. Spis odmítne s odvoláním na Averroese, Avicennu a všechny peripatetiky statut univerzálií jako *tertium ens*. Vyhlášení filosofické války druhému averroismu v Albertově komentáři ke *Druhým analytikám* vypadá následovně.

„Ať si říká, kdo chce co chce a nechci nikomu vnucovat svůj názor, jak rozumím Aristotelovi. Ale absolutně nerozumím tvrzení těch, kteří říkají, že univerzálie je v intelektu jako substrátu dána na způsob bytí hylemorfického individua (*individuum esse*).“ [[222]](#footnote-222)

Zmíněná kapitola se detailně zabývá redukcí principů poznání, kterou převzal jak Rufus, tak Kilwardby. Jejich výklad *Druhých analytik* udělal z univerzálií druh individuální substance, která je obsažena v intelektu jako hyparchickém subjektu (*individuum esse in intellectu sicut in subiecto*). Za stejný omyl kritizoval Alvernus školu Gramatiků. Jedinečné bytí v první substanci (*esse in subjecto*) není totéž jako inherence univerzálního akcidentu v univerzálním subjektu výpovědi (*non est inhaerere subjecto*, kap. 2.3.2). Albert stejně jako Alvernus jasně odmítá statut univerzália jako *tertium ens*, protože modernisté chápou individuum dané v mysli na způsob porretánské první substance (*universale per esse individuum esse*). Úvod k *De homine* ukázal, že celý spor se bude týkat statutu species, což komentář ke *Druhým analytikám* jasně znovu analyzuje. Albert bere metafyziku Komentátora proti Theofrastovi, který obhajoval přímé nazírání forem v receptivním intelektu. Komentář definuje jasný rozdíl mezi bytím univerzálie a mezi reálnou substancí. Abstrahované obsahy intelektu jsou univerzálně daným poznáním reálných věcí.

„Species intelektu je porozumění intelektu; co je pochopeno intelektem (*id quod intelligitur*), to je svým bytím intelektuální a je univerzální podle své potence.“ [[223]](#footnote-223)

Poznaná species patří do sféry intelektuálního poznání reality proto, že intelekt tvoří obsahy dané univerzálně (*intellectuale secundum suum esse*). Vzhledem k reálné aktualitě jsou tyto univerzálie pouze potenciální (*universale secundum suam potentiam*). Poznaná forma má status intencionálního předmětu (*intellectuale*) daného čistě potenciálně, proto nemůže být hyparchickou substancí. Modernisté mají místo syntetizovaných species *intelligibilis* nový druh species jako pseudo-substanci. Tato mytologická substance dostala kauzální formu impozice a tím vznikla nová forma „vědeckého“ důkazu. Podobným způsobem Alvernus odmítl postup latinských sofistů. Alvernem kritizovaní *Grammatici* ze školy porretánů a *Nominales* také nerozlišují mezi reálnou vlastností první substance a mezi inherencí akcidentu. Akcident predikují jako kauzálně působící hypostázi na úrovni druhé substance (*album albet*). Albertův spor se školou modernistů se týká predikace *per prius* a *per posterius*, kterou modernisté otočili na hlavu. Abstraktní poznání individuální esence je dané *simpliciter* a potenciálně. Toto poznání zaměnili v řádu logické abstrakce za poznání hyparchické první substance. Ta je daná také *simpliciter*, ale aktuálně. Opět je ve hře klasický problém výkladu atomární substance dané v *Isagoge* (OBJ I, kap. 1.3). Na rozdíl od univerzálie je existence první substance aktuální, proto je poznání dané pouze akcidentálně a potenciálně. Albertův výklad *Druhých analytik* odmítl moderní určení hypostatické substance jako *tertium ens*. Jeho výklad *De homine* potvrzený pozdějším výkladem *Druhých analytik* jasně ukazuje, že výklad Latiníků má chybně postavenou metafyziku, která pak chybně zakládá deduktivní vědecký soud (*demonstratio*). Volba Averroesova zkoumání reálné substance proti Avicennovu náhledu abstraktní esence není náhodná, protože kolínský dominikán ji drží celý život. Albert sleduje Averroesův výklad Aristotela podle Sicilské školy, která v tomto duchu komentovala přírodovědné spisy Aristotela a poznání zvířat. Spis *De anima* je uchopen v modelu CMDA, tedy *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Proto má Albert jiný výklad CMDA než semiaverroista Akvinský komentující *De anima* podle avicennistického výkladu Toledské školy (OBJ III,. kap. 4.5.1). Tomáš vytvořil z Averroese averroistu, což Albert zcela pochopitelně neudělal.

Hermeneutika hájí proti současným objektivistům základní metodologický postup traktátu *De homine*. Albertův aristotelismus v pojmu *resolutio* a ve výkladu *medium* podle *Druhých analytik* oddělil od Avicennova a Kilwardbyho přímého náhledu do esence. Ova autoři berou essenci skrze činný intelekt jako oddělenou substanci. Klíčové je tvrzení, že duše je aktem osoby jako hylemorfické složeniny dané jako fyzické tělo, čili jako první substance.[[224]](#footnote-224) Hermeneutika proto nepotvrzuje ohledně *De homine* závěry Wéberovy studie, včetně jeho kritiky Gilsona.[[225]](#footnote-225) Wéber se přiklonil ve výkladu *De homine* k tezi neoplatonského výkladu duše z pozice esencialismu (*l’essence de l’âme est substance par soi*; Wéber 1991, 123). Proto chybně určil tzv. „esencialistický“ výklad Alberta a „neoplatonský“ výklad Akvinského. Wéberova analýza Albertova esencialismu vychází z modernistického předsudku, že Averroes byl averoistou. Hermeneutika má na věc odlišný náhled. Albert vykládá spis *De anima* podle Averroesovy „meta-fyziky“ dané primátem první substance, což neměl esencialistický Avicenna. Akvinský odmítl výklad Averroese jako averroistický, což prozíravý Albert neudělal. Pak Tomášův spis *De unitate intellectus* nutně končí v dualistickém výkladu moderních alexandrovců, což přesně viděl a kritizoval Siger. Albert je aristotelikem *ad mentem Averrois*, proto zachoval jednotu osoby podle fenomenologického přístupu daného *De homine*, i když jej Siger kritizuje v určitých bodech jako avicennistu (OBJ III, kap. 4.4.4). Albert vidí skutečný průběh poznání, podle rozboru *Kategorií*, které pro Západ systematizoval Al‑Fárábí ve výše uvedeném výkladu (OBJ I, kap. 2.1). Albert navazuje na tuto anti‑modernistickou tradici. Proto rozlišuje primární vztah kauzálně působících věcí mezi sebou a sekundární uchopení tohoto vztahu v aktu univerzálního poznání daného impozicí významu od reálné věci. A podle stejné vědecké metody je třeba zkoumat i člověka. Toto pojetí humanitních věd poprvé v Paříži hlásal Johannes Blund proti Davidovi z Dinantu a po něm biskup Alvernus proti moderním *sequaces Aristotelis*. Tito myslitelé založili křesťanskou verzi aristotelismu. Uražená moderna je potrestala tím, že jejich nauku vymazala z akademické paměti (*damnatio memoriae*). Modernisté nahradili jejich zdravou doktrínu o jednotě osoby svými averroistickými simulákry za pomoci pilných akademických Fúrií. Ty řídily obrannou (a nevědomou) strategii zvanou „*Verkehrung ins Gegenteil*“. Velmi moderní akademici vedení démonickými silami Pomsty, ti pak „vidí“ všude démonické výplody své paranoidní mysli.

Albert dobře ví, že hylemorfické věci existující mimo nás mají substanční bytí dané *actualiter* a *simpliciter*, které determinuje poznávací potenci. Proto odmítl metafyzickou stavbu *Nominales* založenou na chybné predikaci *per prius*, která pominula hyparchické postavení první substance. Rozdíl mezi esencialistickým *Weltanschauung* moderny a mezi přístupem ke světu z hlediska reálného *actus essendi* první substance má pro Alberta základní důležitost a opakuje jej i ve svém pozdějším komentáři k *De anima*. Tohoto realistického zaměření si všimli i současní pozorní čtenáři Albertova díla, ale nevyvodili z tohoto postoje zásadní závěry pro metafyziku (Wéber 1991, 125‒26). Poznání *Doctores latinorum* vrcholí v aktu darovaného intelektu, který se spojí s činným intelektem v aktu okamžité intuice. Moderní ilumináti vychovaní logickými školami porretánů přehodili v avicennistickém pojetí pravdy jako *rectitudo* a *certitudo* pořadí predikace. Dali formální jistotu v modu *notius* jako základ určení jsoucna v modu *per prius*, a tím zrušili metafyzickou impozici danou z vnější reality. Moderna s plnou jistotou vnímá svět univerzálních forem v přímém a bezprostředním náhledu. První modernisté latinského Západu jako Grosseteste, Rufus a Kilwardby tvrdí, že intelekt přichází k poznání skrze náhled prvních principů. Tyto principy nevyžadují smyslově vnímanou první substanci. Osvícené sebepoznání poznává vnější věc v nedostatečné míře, podle způsobu pravdy jako asimilace. Poznání světa odpovídá prvotní jistotě intelektu, který již existuje sám o sobě. Takové vnímání leží mimo poznání dané predikací, která se vztahuje k reálnému světu. Principy poznání jsou věčné a dané samy o sobě; proti nim stojí nespolehlivá a podmíněná osobní zkušenost vnější věci. Takové principy poznání samy o sobě nevyžadují smyslově vnímanou první substanci. Nazírání stojí mimo prediukaci vztahující se ke skutečným věcem, protože v ní jsou principy poznání obsaženy pouze na základě nespolehlivé a kontingentní osobní zkušenosti. Sebepoznání iluminátů poznává vnější svět tím, že začleňuje věci v modu pravdy jako asimilaci do prvotní jistoty již aktualizovaného intelektu. Pak je nezbytně nutný univoční charakter *tertium ens*, aby zajistil toto mytologické pouto s vnějším světem. V této avicennovské linii pokračují již citovaní postmodernisté jako Descartes, Arnauld a Husserl. Albert nepovažuje takto daný náhled za vědecké poznání ve smyslu *Druhých analytik*. Moderní esencialismus nejde k hyparchické kauzalitě prvních substancí, která je vypovídaná kategoriálně skrze druhou substanci (*ex inmediatis*).

Směr nasvícení poznání zepředu nebo zezadu nutně vyvolal další spor o pojetí *resolutio*. Hermeneutika zkoumala pojem *resolutio* vzniklý v okruhu pařížských avicennistů kolem Filipa Kancléře kolem roku 1230 (kap. 2.3.2). Odmítnutím substance třetího druhu padá pojetí autonomních porretánských species typu *albedo*, které zavedla škola *Nominales* v rámci univočně pojatých denominativ (kap. 1.4). Alvernem kritizovaná škola *Grammatici* vzala tyto hypostáze jako druhé substance a použila je v moderní verzi kategoriální predikaci v modu Oxfordské analytické školy. Albertova definice prvních principů poznání odmítá pojetí pařížských avicennistů a hlásí se k Blundově a Alvernově škole.

„Určení univerzálií (*resolutio*) vychází z hylemorfické první substance a jde abstraktním formám. Ty jsou dány *per posterius* vzhledem k první substanci, jako je dán účinek v příčině. Řád bytí začíná u první substance v bezprostředním smyslovém jsoucnu a v jeho vnímání. Obecné jsoucno není uchopeno jako hypostáze (*per se*) nebo skrze obecný pojen smyslovosti, nýbrž jen jako poznaný akcident první substance. Proto platí, že tato bílá barva patří k tomuto člověku a abstraktní člověk je dán v tomto skutečném člověku. Tak se dostáváme k první universální věci, která zakládá dělení (*ad primum in quo stat resolutio*).“ [[226]](#footnote-226)

Citát podle *Isagoge* jasně vidí, že individuum jako *primum* je v řadě dělení poslední univerzálie s úplně minimálním významem (OBJ I, kap. 1.3). Cesta k univerzálním významům začíná u hylemorfické substance, která je řádu bytí dána *per prius*. Určení univerzálií začíná od bezprostředně dané smyslové zkušenosti první substance, jež kauzálně a akcidentálně působí na smysly (*immediatum sensibile est sensuum*). Pojem *resolutio* je vztažen ke kauzálnímu působení první substance vnímané smysly (*sensuum*). Tento skutečný účinek neexistuje ve formě hypostatické „substance–species“ jako *tertium ens*, ani v obecné koncepci (*non quidem per se vel commune sensatum*). Ve vztahu k tomu, co skutečně existuje, je lidské poznání pouze akcidentem (*per accidens*). Albert otočil determinaci poznání od neoplatonského pojmu směrem k reálné věci a odmítl abstraktní dělení reality podle jsoucen třetího druhu v rámci Porfyriova stromu. První substance není hypostázované *individuum* porretánů, ale univerzální a proto pouze potenciální druhá substance. Běloba neexistuje v Albertově *resolutio* jako akcident daný *per se,* který univočně supluje první substanci v supozičním modu „*album albet*“, jak to měli Gramatikové.

Logické školy nominalistů měly jako impozici i úplně imaginární hypostáze, jako je chiméra (Ebbesen 1986). Věda podle prvního averroismu musí být bezpodmínečně pravdivá, proto je dána jako metafyzika reálných prvních substancí. Nově obhájená predikace *per prius* je opět vztažená k Averroesem rehabilitované první substanci, která svou aktualitou zakládá potenciální svět univerzálií a jejich dělení.

Filozofická antropologie založená na realistické metafyzice „substance *qua* substance“ založila dvojí určení člověka. Albert zcela přesně rozlišuje dějinné *Lichtung* moderních humanitních věd. Jsou svou povahou nepravdivé, protože představují nevědecký způsob, jak se vyhnout realitě, místo aby následovaly nutnost danou na úrovni prvních substancí. Je pochopitelné, že existující osoba je součástí této reality, protože jsme první substancí. Buď se podíváme na celek bytí a člověka pomocí moderního porozumění určeného uznáním hypostatizované abstraktní formy jako *tertium ens*. Nebo sledujeme cestu poznání danou kauzalitou skutečných věcí. Oba způsoby poznání jsou nekompatibilní *simpliciter*, protože zkoumají naprosto odlišný rod jsoucna. A cesta nejsoucna je podle Parmenida neschůdná *simpliciter*. Vzhledem ke zcela odlišnému významu používaných pojmů nelze zavést jedno pojetí filozofie, jak to předstírají všichni objektivisté kráčející po neschůdné cestě *tertium ens*. Albert a další znalci skutečného aristotelismu velmi dobře věděli, že první a druhý averroismus nemá stejný koncept bytí. Esence není hyparchická substance, což ukázal dvojí výklad *Kategorií* a *Druhých analytik* podle metafyziky Avicenny a podle „meta‑fyziky“ Averroese. První cesta poznání je definovaná podle abstraktního náhledu Avicenny v logickém modu *ens inquantum ens* a druhá podle Averroesovy metafyziky sledující predikaci substance *qua* substance. Vraťme se k úvodní a zcela zásadní části spisu *De homine*, který brání vědecké poznání duše potvrzené pozdějším výkladem *Druhých analytik*. Albert kritizuje nominalistické pojetí species.[[227]](#footnote-227) Nesledují metafyzickou impozici z reality, nýbrž jen logickou suppozici, která spočívá na nejednoznačné abstrakci. Poznání nemůže být založeno na sebepoznání osvíceného intelektu v rámci abstraktního rozdělení rodu na nižší části v rámci Porfyriova stromu.

Nutnost určující myšlení a činění pravdivých závěrů je dána z reality poznávané nasvícením zepředu, což Albert ukazuje novou definicí poznávající mysli (*habitus*). Moderní ilumináti inspirovaní Avicennou přijímají neoplatonské poznání shůry a pak poznané podržují ve zvláštní formě paměti a mysli opřené o permanentně dané první principy. Viz pozdější modernistický termín „*habitus innatus*“ a Descartovu vrozenou ideu boha. Albert jasně vidí v komentáři ke *Druhým analytikám*, že princip určující vědecký charakter *demonstratio* jeho protivníků není vzat z reality, ale pouze z poznání daného v samotné mysli.

„Někteří tvrdí, že vědecké poznání je definováno v duši tak, že je dáno ve způsobu, jak je deduktivní soud uchopen sám o sobě (*habitus acquisitus per demonstrationem*). Ale to by se definované poznání nevztahovalo k tomu, co je deduktivně definováno z reality (*non erit diffinitio demonstrata de diffinito*). Propozice '*ex*' označuje buď kauzu nebo okolnosti jejího účinného působení. Premisy dané tímto druhem kauzality zakládají tento habitus (*talis habitus*) v modu účinné příčiny.“ [[228]](#footnote-228)

Modernistům stačí podle Alberta pouze fakt, že dedukce je vytvořena formálně správně v mysli poznávajícího (*scientiam in anima*). Citát zdůrazňuje, že takové logické závěry nejsou vzaty z reality. Zdůrazněný první princip poznání daného kauzalitou první substance (*ex*) se musí vztahovat ke skutečnému *demonstratio*. Proto Albert hájí poznání v modu „*habitus acquisitus*“, protože duše je svou podstatou *tabula rasa* a veškeré poznání musí přijmout od smyslů. Vědecká demonstrace je podle prvního a nejdůležitějšího principu *Druhých analytik* determinována *ex inmediatis*, tedy poznáním reálné příčiny (*notat causam*). Albert jasně vidí, že vědecké poznání učených Latiníků vinou hypostázovaného pojetí logiky ztratilo přesah do reality. Poznání musí jít od reality ke species, protože aristotelská pravda je reálná adekvace. Dvojím nasvícením smyslu jsoucna od esence v mysli nebo od první substance v realitě je dán základní rozdíl mezi prvním a druhým averroismem. Z hlediska dvojího výkladu *demonstratio* je jasné, že věda o duši je dvojí. Buď je filosofická antropologie dána směrem od abstraktní definice člověka; nebo od kauzálních účinků první substance, která skrze impozici adekvátně určuje poznání (*rationis, et rei*).

„Potvrzujeme, že duši lze chápat dvojím způsobem, tedy podle obecné definice a podle reálné věci (*in duplici consideratione, scilicet rationis, et rei*). Obecná definice se týká buď obecniny nebo jednotliviny. Totéž platí v rámci logického uvažování. Duši lze zkoumat v rámci dvojího způsobu: buď je zkoumání dáno podle toho, jak je dána v realitě, což spadá do přírodní filosofie. Nebo podle toho, jak je duše dána jako substance mimo vztah ke vznikajícímu a porušitelnému tělesu, a to je pojetí první filosofie.“ [[229]](#footnote-229)

Druhá kvestie *De homine* prohlásila avicennistickou perspektivu zkoumání duše za vědecky nedostatečnou. Důvod je jasný. Falešně zavedená impozice „*anima intellectiva*“ uvedla modernisty v omyl. Nevědí, o čem ve skutečnosti mluví, protože si vytvořili mytologickou doménu *tertium ens*. Logická abstrakce zakládající moderní poznání nemá pravdivost danou metafyzickou abstrakcí vztaženou k první substanci (*haec enim sunt principia cognitionis et non esse*). Avicennisté směřují k esenciální definici duše, která je pro Alberta redukcí komplexního poznání metafyziky na pouhou logickou abstrakci (*principia cognitionis*). Logika sama o sobě nezaručuje poznání reálné kauzality v modu *ex inmediatis*, jak to vyžadují *Druhé analytiky*. Avicennistická definice duše v modu sofistického *demonstratio* nemá predikaci kauzality, kterou reálně a aktuálně poznáváme svět. Na druhé straně stojí Averroesova perspektiva daná v rámci *Fyziky* a následně *Metafyziky* postihující dvojí bytí první substance. Viz předešlý výklad Averroesovy metafyziky reálné substance (OBJ I, kap. 2.4.1). Citát z komentáře *Druhých analytik* dosvědčuje epochálně změněný myšlenkový *habitus* moderny, který Albert odmítl jako nevědecký. Kauzální působení v realitě určuje myšlení, protože opačný postoj je čistá paranoia. Tento sofistický model hájila Sherwoodova analyticko-logická škola v Oxfordu, kterou zásadně odmítl Bacon (kap. 3.4.3). Výklad vědeckého poznání světa, člověka a boha vyvolal spor o analytický a realistický výklad *Druhých analytik* mezi Grossetestem, Rufusem a Kilwardbym na straně jedné, a Alvernem, Albertem a Baconem na straně druhé.

Místem tohoto zásadního sporu o status pravdy, vědy a evropského humanismu byla Pařížská univerzita v letech 1240‒45. Kauzalita byla nahrazena pouhou formální dedukcí, kdy se z první substance stala neoplatonská hypostatická forma. Kauzalita byla nahrazena formální dedukcí a první látkou se stala Neoplatonická účinná hypostatizovaná forma. Citát Alberta správně potvrzuje, že moderní ilumináti dělají zázračnou „vědu“ pouze ve své mysli (*scientiam in anima*). Albertův traktát brání filosofickou důstojnost člověka, proto jasně vidí epochální způsob, „jak“ (Heideggerovo *Wie*) došlo v moderně k zatmění první substance. Osoba se poznává v modu esence a tím vzniklo sofistické simulákrum osoby jako moderního subjektu. Moderní člověk přestal správně poznávat sám sebe, protože své vlastní poznání změnil na chimérické a paranoické. Zatmění osoby jako první substance založilo školu *Modernorum* v modu epochálního *Irrtum*. Přeměna intelektu na porretánskou hypostázi danou v duši ukazuje zatmění člověka jako první substance. Poznání nejde od aktuální věci v realitě, která kauzálně působí na naše poznání skrze metafyzický dativ; věc založila událost donace bytí pro poznávajícího člověka a sama se stáhla do minulosti. Moderna žije v akademické jeskyni Platona, kterou Fúrie po zániku první substrance v moderní filosofii upravily pro paranoické postmoderní vědomí. V tomto původním chaosu třetího světa daném mimo reálný svět prožívá moderní iluminát zjevení vědění, které chápe jako eidetickou parousii. Iluminát utváří realitu specifickým ustrojením mysli (*habitus*) a tak si přivlastňuje svět absolutním způsobem, podle moderní verze Heideggerova Ge-Stell (OBJ I, kap. 2.3.1). Neurčitá energie a činnost původně vlastněná každou substancí v rámci habitu jako akcidentu (ἐνέργειά τις; OBJ I, kap. 1.3.2) přešla na lidského demiurga. Jeho poznání je moc a tím vznikla ve světě nová forma paranoické kauzality. Pak platí, že veškerý smysl jsoucna nese západní subjekt a jím determinovaná praxe daná jako habituální poznání aktivního demiurgického intelektu. Realita tvoří pro školu *Modernorum* součást habituálně dané demiurgické energie. Tato energie proudí do instrumentálního rozumu a subjektivní libovůle, které nejsou ničím omezeny (*nihil*). Obě schopnosti zakládají nihilistickou praxi, která je esenciálně vlastní modernímu subjektu jako absolutně danému zástupci moderního boha. Pojem absolutna je třeba chápat na základě předešlého konceptu moderní vědy, která provedla metodolickou absolulici od kritického rozumu, protože reality je dána odděleně (*absolute*) od autonomně pojaté esence. Dějinné určení moderny je dáno transformací habitu z akcidentu jako neurčité energie a činnosti na demiurgický a substanciální základ porretánského lidství (*humanitas*). Taková proměna v Kafkově stylu determinuje celou epochu pojetím pravdy jako demiurgickou odkrytostí jsoucna. V tomto pojetí habitu a vědecké pravdy odhaluje avicennistická moderna v letech 1240–45 epochální možnosti vývoje ukončené současnou podobou antropocénu. Hermeneutika musí analyzovat tuto historickou událost přechodu bytí do nového pojmu pravdy. Jeho nihilistická povaha je dána přeměnou první substance na objektivní simulákrum. Modernista si přivlastňuje první substanci ve vědomí jako parusii esence (Heideggerovo *Ereignen*). Moderna a postmoderna se tím usadily v jejich vlastním habitatu. Ten je dán nihilistickým smyslem jsoucna, jehož forma je dána ve vědomí jako parusie esence.

### 2.4.2 Osobní poznání a univerzální intelekt

Předešlý výklad vyložil Albertovu kritiku nominalistického pojetí *Druhých analytik*. Modernisté zrušili aristotelské pojetí vědy, které zakládá poznání na kauzalitě reálných prvních substancí. Vědecké zkoumání reality stojí a padá s primátem třetího principu *immediatum* nebo *ex inmediatis*, který indikuje první substanci jako místo, odkud vychází pravdivé poznání. Rozchod prvního averroismu s tehdejší školou *Nominales* se týká pojetí vědy, výkladu duše, definice vědeckého poznání a filosofického určení člověka. Albert stejně jako Alvernus a Bacon obhajuje výklad Averroese podaný v duchu prvního averroismu Sicilské školy, proto odmítl produkci různých forem jsoucna třetího druhu. Hlavním bodem rozkolu mezi Albertem a školou *Latinorum* se stal především status species a postavení receptivně-aktivního intelektu ve schématu poznání. Albert kolem 1240 řeší jednotu intelektu stejně jako Blund, Grosseteste a Alvernus. Odmítnutí neoplatonských modernistů na základě aristotelského výkladu vědeckého poznání podle *Druhých analytik* a podle skutečného průběhu poznání daného v *De anima* představuje Albertovo celoživotní rozhodnutí. Úvod *De homine* potvrdil, že logická a esencialistická dělení nejdou k první substanci, protože končí na rovině logické abstrakce. Úvodní část *De homine* (q. 1, a. 1) rozebíraná v předešlé kapitole jasně vytýčila, že je třeba nejprve a zásadně zkoumat duši v modu *quoad nos*, tedy v jejím individuálním výkonu a v projevech daných v těle. Vraťme se k úvodní citaci *De homine*, kde je hledaná jistota vědění určena vzhledem vzhledem k duši jako části reálné substance (*certitudo secundum quid*). Poznání v lidské duši je založeno na kauzálním působení těla jako první substance (*anima est causa dans esse specificum corpori*). Albert se drží Averroesova dvojího výměru duše, protože je daný realistickým výkladem *Druhých analytik* v rámci výše definované dvojí vědy o duši (*rationis et rei*). Proto pomíjí abstraktní dělení intelektu podle avicennistů v rámci hypostázovaného *gradus* daného podle Toledské školy.

Rozdíl v pojetí metafyziky mezi prvním a druhým averroismem se musí zásadně projevit i v nauce o intelektu. Albert vychází z Avicennovy definice duše a bere na formální úrovni jeho nauku o čtyřech formách intelektu.[[230]](#footnote-230) Ale tuto definici okamžitě doplňuje dělením podle Averroese, v níž jsou pouze tři základní druhy intelektu (*tres* species *intellectus*).[[231]](#footnote-231) Slovo *vere* jasně indikuje, že rozdělení na tři složky je pro Alberta základní a má přednost před Avicennovou formální definicí danou skrze rostoucí míru sebereflexe a aktualizace různých forem intelektu. Albertovo rozdělení v *De homine* neurčuje abstraktní poměr potence a nemateriální formy daný porretánskými hypostázemi (*gradus*), ale trojí druh reálné specifické činnosti intelektu (species). Avicennovo rozdělení je pouze abstraktní a dělí složky intelektu na rody a druhy podle Porfyriova stromu. Toto objektivní dělení není vědecké poznání duše, protože pracuje pouze s konceptem a ne s reálnou aktualitou výkonu myšlení v jedinečné osobě. Intelekt jako univerzálie představuje logickou definici v řádu potentiality, nikoliv vědeckou definici v řádu metafyziky první substance.[[232]](#footnote-232) Avicennistická gradualita intelektu je daná jen abstraktně a neodpovídá skutečnému způsobu poznání. Abstraktní definice určují pouze odlišnou formu potenciality danou dělením rodu na druh. Jiná věc je zkoumání aktuálního a různorodého výkonu intelektu v existující osobě jako aktuální první substanci. Ta zakládá skrze jedinečný *actus essendi* personalizované *operatio* intelektu v té či oné specifické činnosti (*species*). Opět je vidět zásadní rozdíl mezi species prvního averroismu daného výkonem myšlení a mezi abstraktním a univočním pojetím species třetího druhu. Hermeneutika sleduje dvojí dráhu náhledu na lidský intelekt (*Vor-blickbahn*), která se zásadně liší *ad mentem Averrois* v exegezi Toledské nebo Sicilské školy. V tom spočívá zásadní rozdíl mezi Akvinským a Albertem, protože jejich výklad Komentátora se zásadně liší. Tomáš inspirovaný Toledskou školou vzal Avicennovu gradualitu kosmických intelektů jako základ pro definici *intellectus possibilis*, který pojal individuálně a odmítl oddělený možný intelekt sofisticky připsaný Averroesovi (OBJ III, kap. 4.5.1). Albert tuto sofistiku nemůže udělat, protože Avicennova definice intelektu v rámci *gradus* signifikuje pouze v rámci abstraktního určení jsoucna (*esse diminutum*). Ale výkon intelektu je navázán nikoliv na abstraktní formu Avicenny, ale na žijícího člověka zkoumaného v rámci jedinečné existence vázané na aktuální bytí první substance. Pro Alberta to znamená, že vědecké zkoumání člověka musí jít v modu *per prius* k existenciální činnosti myslící osoby, a pak teprve ke species intelektu jako abstrakci dané v mysli. A otázku graduality je možné řešit úplně nakonec, až je etablovaný pojem intelektu jako univerzálie, viz Averroesův *quartum genus* (OBJ I, kap. 2.4.3). Sofistický pohled moderny a postmoderny na intelekt jako jsoucno třetího druhu nemůže vyložit nuance Albertova aristotelského výkladu, který řídí jeho základní rozlišení druhů intelektu mezi *gradus* a species. Albert postupuje od Averroesovy fenomenologie specifického intelektuálního aktu myšlení. Výklad začíná od existující osoby v modu *tertium genus* a pak jde k Avicennově abstraktní kategorizaci různých forem intelektu v modu *quartum genus*. Intelekt daný v prvním modu je vázaný na existenciální výkon osoby. Proto má toto poznání vědecký charakter daný reálnou kauzalitou v modu *ex inmediatis*. Ve druhém aktu poznání daným skrze systém abstraktní graduality je definovaný lidský intelekt pouhá logická abstrakce, která nemá plný vědecký charakter. Tento zásadní rozdíl v přístupu k intelektu podle Avicenny a podle Averroese neviděla a dodnes nevidí škola *Modernorum*. Škola prvního averroismu přijala podle *De anima* základní dělení intelektu do tří druhů, které je genericky odlišné od avicennovských stupňů abstrahovaného intelektu pojatého jako univerzálie.

Averroes a po něm Albert musí vyřešit problém materiálního intelektu jako receptivní schopnosti prováděné ve výkonu existence jako *ipsum* daném v porozumění osoby jako první substance. Její výkon myšlení se vztahuje k té či oné složce intelektu jako specifické schopnosti duše (OBJ I, kap. 2.4.3). Spis CMDA tvrdí, že pasivní a aktivní složka intelektu musí být dána v individuálním výkonu spekulativního intelektu, který není nic jiného, než aktivní výkon jednotlivé duše v modu ipseity.[[233]](#footnote-233) Albertovo dělení intelektu v Averroesově modu *tertium genus* je dáno podle CMDA. Albert sleduje centrální část argumentace Aristotelova pojetí intelektu (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Citát analyzuje aktuální činnost intelektu v oduševněném těle v modu recepce, syntézy a výsledného pojmu (*transmutans*, *transmutatus*, *transmutatio*).

„Pak jsou dány jen tři druhy intelektu (*tres* species *intellectus*). Při všem poznání, které vychází od potence k aktu, jsou jen tři složky, totiž proměňující, proměněné a to, v čem probíhá změna (*transmutans, et transmutatum, et illud in quod est transmutatio*). Protože intelektuální duše se vzhledem k poznatkům rozlišuje podle toho, co je proměňováno, pak jsou v intelektu pouze tři formy: činný intelekt, který proměňuje; možný intelekt, který je proměňovaný; spekulativní intelekt, v němž se tato proměna děje.“ [[234]](#footnote-234)

Jak již víme z úvodu *De homine*, věda o duši je dvojí, podle náhledu na střední člen vědeckého soudu (*rationis et rei*). Specifikum intelektu také musí být dvojí, protože jeho signifikace je vzata buď z abstraktní metafyziky *Latinorum*, nebo z metafyziky první substance podle Averroese. Pak má intelekt jako species dvojí charakter. Buď je vzat v esenciálním významu podle avicennovské typologie intelektu (*quatuor sunt gradus*). Nebo je vzat v citovaném specifickém významu intelektuálních schopností vzatých podle výše uvedené definice duše jako první substance (*totum*), jež vykonává různé činnosti (*totum praedicatur de omnibus partibus*). Připomeňme inspiraci této definice v CMDA, kde entelechická jednota celku organimu určuje části (*in omnibus*; OBJ I, kap. 2.4.3). Jedině toto dělení splňuje požadavky vědeckého důkazu podle *Druhých analytik*. Impozice významu vychází z reálné činnosti intelektu, jehož subjektem je osoba jako aktuální první substance. Vyjmenované tři druhy intelektu (*tres* species *intellectus*) nemají stejný kategoriální význam v prvním a ve druhém averroismu, protože spis *Kategorie* není vyložen stejným metafyzickým způsobem. Hermeneutika již několikrát zdůraznila, že termín „species“ nemá v obou školách stejný význam. S odvoláním na spor Averroese proti Theofrastovi, jenž obhajoval přímé nazírání forem v receptivním intelektu stejně jako druhý averroismus, staví komentář ke *Druhým Analytikám* jasný rozdíl mezi dvěma druhy species. Jedny jsou dány v intelektuálním výkonu (*secundum suum esse*) a druhé jako univerzálie (*secundum suam potentiam*).[[235]](#footnote-235) Formální species představuje abstraktní vyjádření rodu určeného specifickou diferencí. Univerzální pojetí intelektu v mysli není totéž jako specifický význam intelektu predikovaného *de omnibus partibus*, tedy vzhledem k první substanci jako zdroji existenciálně dané kauzality způsobující vznik poznatku. Ve druhém případě je tělesně pojatý intelekt nositelem poznávacích aktů (*subiectum*). Způsob, jak je intelekt pochopen, odpovídá dvojímu charakteru species. Výsledný výkon intelektu v aktualitě jeho poznání (*intellectus speculativus*) je tedy dvojí, stejně jako existuje dvojí funkce species.

„Spekulativní intelekt má dvojí charakter substrátu a pojmu (*habet duo, scilicet subjectum, et speciem*). Ale substrát není u všech lidí stejný. Pojem je třeba vidět ve dvou modech, totiž jako výměr věci (*ratio rei*) a jako případek činnosti duše (*accidens animae*). Z hlediska definice je spekulativní intelekt u všech lidí stejný. Ale jako pravdivý případek duše se spekulativní intelekt liší u všech žijících.“ [[236]](#footnote-236)

Intelekt je vzatý buď jako aktuální duševní stav osoby, která provádí akt poznání (*subjectum*); nebo jako formální schopnost nemateriálního intelektu, který produkuje univerzální obsahy myšlení (*species*). Toto inteligibilní species musí být nutně také dvojí, protože je vztaženo ke dvěma různým pohledům na intelekt. Impozice je bere jako personalizovaný případ poznání (*accidens animae*), které poznáváme skrze kauzální výkon myšlení v duši a pak abstrahujeme do konceptu. Tento specifický přístup k poznání podle prvního averroismu se zásadně liší od objektivní species dané univerzálně, protože species jako pojem definuje esenci věci (*ratio rei*). Dvojí hledisko vymezuje zásadní rozdíl mezi dvěma pojetími intelektu. Jednota intelektu v rámci existenciálního výkonu poznání v aktuální osobě je kategoriálně odlišná od abstraktního pojmu intelektu společného všem lidem. Averroes tuto ambivalenci traktoval v rozdílu mezi intelektem jako *tertium* a *quartum* *genus*. Albert v závěru citovaného *solutio* dá tyto dva významy species jako pojmu a species jako existenciálního výkonu do vylučovacího vztahu, protože nemají stejné určení jsoucna (*universale est accidens animae, non est ratio rei*).[[237]](#footnote-237) Vědecký výměr sleduje cestu metafyzického dativu a jde k reálné substanci dané mimo mysl (*ratio enim est quidditas rei et substantia*). Albert převzal rozdělení CMDA v novém kontextu, který vzal první averroismus podle Blundovy školy. Klíčový pojem představuje species *intelligibilis* vytvořené v procesu abstrakce (*res intellecta*), které završuje proces poznání. Spekulativní intelekt je instance, která odpovídá za výsledné *transmutatio* smyslových představ do intelektuálního poznání. Proto *intellectus speculativus* završuje receptivně-syntetické operace nižších druhů poznání. Představitelé druhého averroismu a současné postmoderny toto dvojí rozdělení intelektu jednoduše pominuli stejně jako dvojí interpretaci Aristotela podle Alverna (kap. 2.3.1). Dominantní předporozumění Albertovy analýzy v *De homine* epochy je objektivní a proto deformované viděním vítězných avicennistických *Modernorum*. Toto dějinně dané zaslání bytí (*Geschick*) do bytí jsoucna (Heidegegův *Irrtum*) ovlivňuje v podobě skrytého dění pravdy jako *alétheia* výslednou mytopoetickou podobu pravdy jako moderní *veritas*. Výsledkem tohoto dějinně daného omylu *Modernorum* je chybné vidění konfliktů charakterizujících vznik objektivity a desinterpretace hlavních metafyzických sporů v letech 1240‒77.

Podle dvojího náhledu na intelekt v jeho výkonu a jako univerzální pojem můžeme projít nauku o zbývajících dvou schopností intelektu: *intellectus agens* a *possibilis*. Začneme otázkou ohledně *intellectus agens*. Albert stejně jako Alvernus zásadně odmítá teorii odděleného intelektu, který působí zvnějšku jako samostatná substance na subjektivní *intellectus possibilis*. Albert dává směr poznání jsoucna (*Vor‑blickbahn*) v souladu teorií prvního averroismu podle Sicilské školy pouze pro duši jako *tabula rasa*. Albert stejně jako Blund a Alvernus odmítne teorii kosmické duše, kterou měli tehdejší aristotelští neoplatonikové jako Dinant a Rufus. Jeho komentář *De anima* vzniklý během Rufusova pobytu v Paříži za pontifikátu biskupa Alverna rozebíráme dále (kap. 3.3.4). Albert s těmito augustiniánskými avicennisty zásadně nesouhlasí. Kosmická duše koncipovaná podle *De anima* je metafyzický nesmysl. Stelární inteligence jako čisté formy nejsou založeny na myšlení jako duševní činnosti dané v závislosti na těle. Kosmické inteligence mají bytí intelektu v přímém aktu jako nemateriální substance.

„Následujeme Aristotela a Averroese a říkáme, že kosmos nemá duši mimo kosmické inteligence, jak bylo řečeno výše ve spise *De coelo*. Podobně říkáme, že lidský činný intelekt je spojen s lidskou duší, má jen abstraktní bytí a neobsahuje sám o sobě žádné inteligibilní obsahy. Jedná jako takový pouze v možném intelektu skrze fantasmata, jak výslovně řekl Averroes v komentáři *De anima*.“ [[238]](#footnote-238)

Činný intelekt má poznání pouze z fantasmat a je ve své činnosti odkázaný na receptivní složku intelektu (*agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus*). Sofisté nejsou schopni rozlišit mezi oběma stránkami jednoho a téhož individuálně daného intelektu. Quidamové sofisticky zapletli do univerzální definice aktivního intelektu také intelekt jako personální výkon duše. Tím dostali intelekt i duši jako dvojí formu *tertium ens*. Intelekt jako abstrahovaná univerzálie–species není totéž jako inteligibilní species produkované intelektem, i když jsou oba druhy poznání nemateriální a jsou dány v modu *simpliciter*. Kosmická duše podaná v Dinantově panteistickém modu *De anima* nemá jak existovat, protože by musela přijímat fantasmata, což je podle Blunda a Alberta naprostý nesmysl (kap. 2.1.3). Inteligibilní kosmické inteligence mají princip života v čistém myšlení a tím jsou zásadně naprosto odděleny od lidské duše, která dostává aktualitu poznání pouze ze smyslů. Albert odmítá zkreslené pochopení spekulativního intelektu avicennovských modernistů, které stojí v rozporu s pojetím CMDA. Tím je odmítnuta Grossetesteho teze o aktivním náhledu do prvních principů poznání, kterou přebrali všichni *Moderni* (kap. 3.1.1). Následují citát odmítá definici habituálního intelektu s vrozenými principy poznání podle Themistia a podle Toledské školy, kterou naopak přebral Descartes a Kant.

„Někteří říkají, že definici spekulativního intelektu je třeba chápat vzhledem k habituálnímu držení prvních principů poznání, protože toto poznání tvoří součást naší přirozenosti. Takový intelekt je prý *nesmrtelný*, tedy neporušitelný, protože nemůže být zničen. A prý je *věčný* proto, že není dán jen v potenci.“ [[239]](#footnote-239)

Modernisté chtějí být ve svém paranoidním myšlení nesmrtelní a věční, což samo o sobě představuje chvályhodný mytický počin. Moderní intelekt je dán jako substance oddělená od těla, která v sobě odkrývá v aktu intelektuální anamnéze trvalé principy poznání a věčné ideje (*intelIectu speculativo quoad habitum principiorum*). Pak je aktualita intelektu dána v něm samotném jako trvalá možnost, která patří k jeho přirozenosti (*connaturalis est nobis*). Moderní intelekt aktualizuje poznání sám v sobě na základě aktu sebereflexe. Habituální držení principů poznání v rámci hypostázovaného intelektu jako substance třetího druhu definuje Avicennův intelekt „létajícího muže“, karteziánský výkon *cogito* a Kantovy apriorní poznávací formy. Zakladatel moderny Rufus poprvé definuje schopnost poznání jako trvalou dispozici mysli (*esse tale*), kde je mysl jako substance schopná činit závěry sama ze sebe (*potentia duplex est, essentialis et accidentalis*, kap. 3.3.1). Takto definovaná mysl učených Latiníků je nutně *hoc aliquid*, čili individuální substance a později i karteziánská *res cogitans*. Toto řešení *Modernorum* na způsob tehdejších alexandrovců zásadně odmítl Averroes, po něm i Albert a všichni představitelé prvního averroismu. Albert tvrdí, že intelekt schopen individuálního výkonu jedině díky své potenci a duše tak může poznat vše. Pasivní a aktivní složka intelektu je definována vzhledem k Averroesově teorii vidění skrze diafanum, a tím je zásadně rozlišena dvojí aktivita(*De homine*, q. 55, s.c., ad 2; p. 475b). Světlo aktivuje skrze neviditelné diafanum barvy, které jsme schopni vidět. Poznávací vztah existuje mezi barvou a potenciální schopností oka vidět, která je aktivována nasvícenou plochou. Vztah mezi intelektem a poznávanou věcí je podobný. Poznání jde od věcí, je přijato skrze intenci do smyslových species. Skrze fantasmata je pak aktivována nemateriální receptivní složka *intellectus possibilis*, která je aktualizovaná jako species *intelligibilis* skrze personalizovaný *intellectus agens*. Tento postup determinuje ve spise *De homine* poznání od první substance, která jediná je plně v aktualitě a determinuje následné akcidentální poznání obou složek intelektu (*ita actio intellectus agentis non est nisi in possibili*; ibid, q. 55, *solutio*; p. 476a). Následující otázka po možném intelektu odliší jeho výkon od abstrahované formy.

„Averroes říká ve třetí knize komentáře *De anima*, že možný intelekt je neporušitelný podle své substance, ale porušitelný podle species, která se v něm nacházejí. Podobně i hudebník má sníženou muzikální schopnost, když přestane hrát, ale jeho lidství zůstává neporušeno.“ [[240]](#footnote-240)

Citát rozlišuje nehmotnou část intelektu jako druhou substanci (*incorruptibilis secundum suam substantiam*) a osobní schopnost recepce nehmotných species. Tato recept je dána v rámci abstrakce, kterou provádí vtělený intelekt. Hudebník může přestat hrát, protože to je v jeho moci. Ale tím pouze omezí svou akcidentální schopnost produkce hudby, nikoliv svou existující substanci. Osoba jako substance tuto schopnost nese, ať ji daný hudebník aktuálně používá nebo nikoliv. Opět se objevuje známé dělení v CMDA na intelekt jako abstraktní pojem (*quartum genus*) a proměnlivé poznání v rámci tělesného subjektu (*tertium genus*). Rozdělení se opět týká dvojí povahy *intellectus possibilis*. Buď je pojednán z hlediska formálního výkonu, tj. z neporušitelné esenciality receptivní složky jako takové, nebo z hlediska jeho porušitelného *operatio* daného v existující osobě. Albert v modu CMDA vidí receptivní intelekt jako pojem (*quartum genus*) abstrahovaný z výkonu myšlení osoby (*tertium genus*).

„Možný intelekt je neporušitelný podle substance a potence, ale je porušitelný skrze svůj výkon, tedy skrze sobě vlastní aktualitu (*per actum qui est in ipso*). A tato porušitelnost způsobuje zapomenutí obsahů porozumění. Tak je třeba chápat Aristotelův výrok.“ [[241]](#footnote-241)

První pohled chápe inteligibilní duši z hlediska neporušitelnosti a tím i nemateriality. Albert přesně zná Komentátorův výklad v klíčové části CMDA III.5 a odmítá status materiálního intelektu vázaného jen na smysly. Receptivní složka intelektu je nemateriální a stejně tak i její výkon. Díky této nemateriální abstrakci založené na nemateriální receptivitě *intellectus possibilis* existuje formální jednota intelektuálních obsahů, protože myslíme stejný nemateriální obsah. Ale nemateriální recepce je dána jako intencionální akt díky různosti subjektu, protože myšlení je osobní volní činnost a můžeme se v ní zdokonalovat nebo zhoršovat. Averroes podává originální pojetí *intellectus possibilis*, který splňuje základní požadavky *De anima* na činnost lidského intelektu vázaného na tělesnou hylemorfickou substanci. Albert rozlišuje po vzoru Blunda mezi tvorbou species v rámci personálního intencionálního aktu a mezi formálním pojetím species *intelligibilis* nazíraného v procesu abstrakce. Blund ji chápal skrze výkon *intellectus formalis* (kap. 2.1.1). Pak je jasné, že toto výsledné porozumění dané jako výsledek abstrakce je společné všem lidem. Universální pojem není porretánská substance třetího druhu.

„Averroes tvrdí, že intelekt je porušitelný kvůli proměnlivým obsahům poznání, nikoliv z hlediska své esenciální povahy. Univerzálie jako esence (*universale secundum quod*) je stejná pro všechy lidi. Ale pak není osobním výkonem intelektu, ale je dána jako species v univerzálním intelektu, který je nositelem těchto obsahů (species *quae est in intellectu sicut in subjecto*). Protože nejde o stejný subjekt, není ani stejná species.“ [[242]](#footnote-242)

Albert provádí zásadní rozlišení mezi třemi danostmi. Za prvé. Porušitelný a individuální *intellectus speculativus* jako jedna z mnohých schopností duše, která je sama o sobě formou hyleformické substance (*intellectus corrumpitur corruptione intelligibilium*). Za druhé. Intelekt jako abstrahovaná forma myšlení představuje neosobní substrát, nositel, subjekt atd. (ὑποκείμενον, *subiectum*) určitých činností, které jsou mu vlastní z hlediska jeho nemateriální poznávací přirozenosti (*in* *intellectu sicut in subjecto*). Za třetí. Intencionálně utvořené species *intelligibilis* vznikly v procesu abstrakce osobního intelektu (species *quae est in intellectu*). Tato species nejsou falešně univoční *tertium ens* modernistů a musí se přesně rozlišit vzhledem ke dvojí podobě intelektu. Buď jsou dána jako intencionální species *intelligibilis* v procesu abstrakce, a tudíž jsou porušitelná. Nebo je chápeme jako esence, kdy jsou tato species dána jako formální a univerzální obsah intelektu. Pak dostaneme specifický pojem intelektu, který je společný všem myslícím lidem schopných abstrakce, proto je nemateriální a neporušitelný. Tímto dvojím spojením je dáno podle Alberta i výsledné řešení jednoty intelektu v modu *intellectus speculativus*. Hotovou syntézu najdeme ve spisu *De homine*, q. 57, kde Albert s odvoláním na Averroese definuje jednotu intelektu. První averroismus rozlišil s odvoláním na CMDA jak porušitelný intelekt výkonný na úrovni osoby (*tertium genus*), tak obecně pojatý intelekt jako univerzální pojem (*quartum genus*).

„Averroes říká ve třetí knize komentáře *De anima*, že pro všechny lidi existuje jen jeden pojem spekulativního intelektu.“ [[243]](#footnote-243)

Tato věta se týká spekulativního intelektu jako univerzálie, a nikoliv jeho aktuálního výkonu. Proto se citovaná jednota vztahuje k výslednému univerzálnímu poznatku, který produkuje spekulativní intelekt jako koncept. Poznatek je specifický v tom, že je dán společně všem lidem z hlediska jimi produkovaného významu. Takto jednotný intelekt v abstrahovanému modu *quartum genus* je universálie daná v esenciální individualitě, nematerialitě a obecnosti. L'intelekt uchopený ve své nematerialitě a obecnosti vytváří univerzální pojmy. Jednotu týkající se dvojího spekulativního intelektu (pojem, akt osoby v těle) je třeba doplnit o dvojí povahu *species* podle výkladu *Kategorií*. Buď je smysl *species* určen impozicí, tedy nasvícením smyslu „*species*“ zepředu od hyparchické první substance. Nebo je smysl „*species*“ určen supozicí, tedy nasvícením zezadu, od vyššího univerzálního pojmu daného jako rod. Pojem „species“ je v prvním případě vztažený k porušitelnému intencionálnímu předmětu danému v existenciálním výkonu intelektu. Ve druhém případě patří species k obecnému pojmu pojímanému jako abstrakce a vztaženému ke specificky pojatému lidskému intelektu, také danému jako abstrakce. Jednota obou definic intelektu je dána pouze nasvícením zepředu, protože *intellectus* *agens* a *speculativus* působí pouze skrze *intellectus* *possibilis*. Protože vše chápeme smysly a tělem, abstrakce se odehrává ve vztahu k této kauzálně dané činnosti. Pak provádíme vědeckou dedukci lidského intelektu v modalitě pravdy jako *proportio*. Predikace následuje po impozici existenciálního *intellectus possibilis* jako první predikované species, která stojí hned vedle tělesně prováděné operace myšlení v člověku jako první substanci (*ex inmediatis*). Tato primární pozice zajišťuje kauzalitu intelektu ve středním členu deduktivního sylogismu (*medium*). Pak je nutně deduktivně dána také univočně vytvořená supozice dalších dvou druhů aktivního intelektu (*agens, speculativus*), které zaručují jednotu intelektuálního obsahu pro všechny lidi. Takto pravdivě predikovaný možný intelekt nemůže být hypostatickou substancí modernistů. Proto spis CMDA odmítl Themistiův a Alexandrův *intellectus possibilis* oddělený od poznávající fyzické osoby. Receptivní složka intelektu je pouhá potence duše, protože substanci tvoří pouze a jedině aktuální výkon existence reálné osoby. Díky této univerzální receptivitě *anima intellectiva* dané v těle jako nositeli poznání (*subiectum*), je nemateriální *intellectus possibilis* schopen intencionálně přijmout všechna species tak, jak jsou dána skrze smyslovou zkušenost. Možný intelekt má reálnou kognitivní schopnost stát se subjektem *in potentia* pro to, co je na smyslových fantasmatech intelligibilní. Proto lidský intelekt není ani karteziánskou aktuální substancí ani porretánskou pseudo-substancí danou ve formě nějaké neoplatonské hypostáze. To by byl intelekt aktuální a ne potenciální, a nemohl by poznávat vše. Receptivní část intelektu není založena smyslově jako u avicennistů a alexandrovců. Čistě hylická forma *intellectus materialis* nemůže tvořit jednotu s aktivním intelektem, který je nemateriální schopnost duše.

Albert shrnuje Averroesovu syntézu obou forem z hlediska pojetí *intellectus possibilis*.[[244]](#footnote-244) Ten je porušitelný a proto aktuálně odlišný v každém člověku. Jeho reálný výkon (*intellecta speculativa*) je vázaný na individuální první substanci. Ale díky své nematerialitě dané jako formální jednota myšleného je *intellectus possibilis* jeden a věčný, proto funguje pouze jako Averroesovo *quartum genus*. Opět platí kategoriální rozlišení dvou pohledů na intelekt dané v podle vztahu první a druhé kategorie (*Cat*. 2a11–16). Buď je *intellectus possibilis* individualizovaný výkon myšlení produkující species. Nebo jej vidíme jako formální substrát lidstva jako druhu (tj. species) produkujícího myšlené a poznané univerzální obsahy a poznání. Pak intelekt–species odpovídá na univoční úrovni predikace univerzálním poznatkům daným na úrovni lidstva jako species. Mezi těmito oběma formami intelektu (existenciální výkon, abstraktní pojem) nemůže existovat žádné třetí species intelektu jako avicennovské, porretánské či postmoderní jsoucno třetího druhu. Albert proto zásadně odmítá všechny teorie tehdejších *Modernorum*, kteří podobně jako alexandrovci za časů Averroese trvají na smyslové podstatě *intellectus possibilis*. Nebudeme se vracet ke všem problémům, které teorie materiálního intelektu produkuje, protože to již popsala první matrice objektivity. Všechny klíčové vlastnosti intelektu dané podle *De anima* splňuje jedině a pouze Averroesův koncept možného intelektu v CMDA. To je základní teze všech vrcholných představitelů školy prvního averroismu, kterou odmítli pouze oba semiaverroisté z této školy, tedy Tomáš Akvinský a Aegidius Romanus. Ti mají výslednou jednotu intelektu dualistickou podle Toledské školy, a to buď podle substančního (Aegidius) nebo formálně hypostázovaného intelektu (Akvinský). Albert hájí v podstatných bodech výklad *De anima* podle Sicilské školy, na rozdíl od obou semiaverroistů. Autentický výklad *De anima* podle CMDA spojil všechny složky poznání do aktu existující osoby. Tím Albert dokázal, že separovaný činný intelekt působící v duši podle *sequaces Aristotelis* je nesmysl a sofistické simulákrum. Podle Averroese i podle Alberta by takový oddělený aktivní intelekt nemohl nic poznat (*intellectus agens secundum se separatus a possibili nihil intelligit*; q. 55, solutio, ad 1; p. 476a). Tento *intellectus possibilis* díky své nemateriální, a tím i univerzální receptivitě, může přijímat i separované obsahy prvních zcela oddělených inteligencí (*actum intelligendi habeat quemdam ab intelligentiis separatis*). Ale to buď až po smrti, kdy je jako nemateriální složka oddělený od těla, nebo výjimečně v prorockém snu (q. 56, a. 4, solutio, ad 4; p. 484a). Stejně to před ním provedl pařížský biskup Alvernus (kap. 2.3.2). Touto úpravou konformní s rámcem nemateriální receptivity možného intelektu Albert integroval do systému prvního averroismu i velkou část teologicky potřebné augustiniánské iluminace naroubované na Avicennův *intellectus sanctus*.

Podívejme se na klíčovou část komentáře ke třetí knize *De anima* psaném někdy roku 1255, která komplexně odmítá nauku modernistů nazvanou termínem *opinio Latinorum* (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11). Albertova kritika augustiniánských avicennistů si bere na pomoc i Avicennu, ale argumentuje z pozice Averroese. Podle Avicenny tvoří *intellectus possibilis* pouze jednu ze schopností duše, proto nemůže být individualizovanou substancí na způsob *hoc aliquid*.[[245]](#footnote-245) Tím se Avicenna přibližuje pojetí Aristotela a Komentátora (*Avicennae dicta accipiamus*). Tento avicennismus je chybný, za což později Siger kritizoval Alberta (OBJ III, kap. 4.4.4). Předložená kritika *Latinorum* ukazuje vznik objektivního jsoucna, který popíšeme v následujících kapitolách věnovaných hlavním představitelům druhého averrroismu kolem 1250, tedy pseudo-Grossetestemu, Rufusovi a Kilwardbymu. Albertovi moderní současníci vytvářejí po vzoru Avicenny novou verzi neoplatonismu. Učení *Latini* přeměnili koncept *intellectus possibilis* podle prvního averroismu na čisté simulákrum, zcela v duchu dialogu *Sofistes*.[[246]](#footnote-246) Albert odmítá dualismus Latiníků po vzoru Alvernem odmítnutých *sophistae Latini*, protože dublují realitu a osobu v modelu univerzálního hylemorfismu.

„Racionální duše je prý individualizována dvojím způsobem (*duplici individuitate*). Tvrdí o duši, že je autonomní substance (*hoc aliquid*) určená skrze netělesnou a spirituální materii (*per materiam incorpoream et spiritualem*). Tato materie nese duši jako formu (*est subjectum formae ejus*). Z této formy dochází k další individuaci mimo její přirozenost (*individuans extra naturam ejus*), což je materiální tělo. Duše jako forma pak vytváří jeho aktualitu (*quod est corpus cujus ipsa est actus*). Tím ale říkají, že tato individualizovaná forma je sama o sobě autonomní substancí (*in ipsa secundum esse est individuata forma*).“ [[247]](#footnote-247)

Citát popisuje moderní definici intelektu jako porretánské a později i karteziánské první substance. Opět se objevuje fundamentální omyl moderny, která nevidí žádný rozdíl mezi jednotlivinou jako logické individuum a jako první substance (OBJ I, kap. 1.3). Zavedením univerzálního hylemorfismu daného skrze materii třetího druhu (*per materiam incorpoream et spiritualem*) vznikla nová první substance daná jako simulákrum reálné první substance (kap. 3.2). Ke klasické charakteristice duše jako formy oživující první substanci přibyla nová identita, která je dána pouze v mysli, ale dostala vlastnosti reálné substance (*quod est corpus cujus ipsa est actus*). Toto simulákrum reprezentuje nový typ jsoucna třetího druhu (*hoc aliquid*). Individualizovaná materie třetího druhu tvoří nový hypostázovaný subjekt, který ve druhém kroku určuje substanční povahu moderního intelektu. Spirituální materie se stala novým nositelem formy a vytvořila nový subjekt intelektu (*quae est subjectum formae*). Zdvojení reality se opakuje i při definici duše a intelektu. Latiníci udělali z jedné rozumné duše dvě individuální entity (*individuam duplici individuitate*). Tuto atomární substanci považují za univoční vzhledem k první substanci (*ipsa secundum esse est individuata forma*). Forma se díky materii třetího druhu hypostázovala po vzoru Gilbertovy subsistence a intelekt či duše dostaly vlastní existenci jako substance třetího druhu (kap. 1.4). Takto individualizovaná forma je dána univočně v reálu i v mysli a proto vychází z objektivní a věčné esence do první substance (*individuans extra naturam ejus*). Citát přesně definuje karteziánský obrat modernistů k duši jako samostatné atomární substanci, který proběhl v letech 1235‒40. Duše je objektivovaná na způsob neoplatonské kvazi-substance a získala identitu mimo materiální individuaci v těle.

Zdvojením duše (*duplici individuitate*) vytvořil latinský a objektivně vzdělaný Západ nový mytologický subjekt. Tento podivuhodný tvor mytologicky (tedy objektivně) „poznává“ neexistující objektivní jsoucno třetího druhu. Nový způsob *Ge-Stell* je nyní dokončen a západní demiurg nastartoval epochu antropocénu. Šílená moderna nemůže stvořit Zemi jako první substanci, proto před sebe staví její nihilistické simulákrum. Komentář ke třetí knize *De anima* přesně popisuje, jak vznikl moderní subjekt, který z procesu poznání vyloučil adekvaci intelektu k reálné první substanci. Vznikem objektivního subjektu je daný základní kámen ke stavbě moderní vědy v modu Heideggerova *Irrtum*. Zdvojení subjektu a realita jako simulákrum definují metafyziku moderny. Moderní verze *intellectus possibilis* a jeho demiurgické produkce vrací na scénu neoplatonský termín „zdvojené bytí“ (OBJ I, kap. 1.3.1). K modernímu rozštěpenému subjektu patří i odpovídající imaginární objekt ve formě porretánské species, která má všechny základní znaky jsoucna třetího druhu. Albertův spor s Latiníky v citované 11. kapitole se týká způsobu, jakým moderní *intellectus possibilis* poznává moderní svět, neboť oba mytopoetické fenomény jsou odpovídajícím obrazem moderního myšlení (*proportio*). Adepti druhého averroismu odmítli aristotelskou abstrakci a vytvořili ze species novou substanci třetího druhu (*esse individuatum*). Albert zásadně kritizuje toto objektivní bytí, protože existuje pouze v mysli moderních iluminátů.

„Ti tvrdí, že intence, které jsou v možném intelektu, je třeba posuzovat dvojím způsobem. Jak jsou dány v procesu abstrakce (*prout sunt abstractae*) a jaký způsob bytí mají v tom, co má být abstrahováno (*prout habent esse in abstrahendo*). První způsob je ukazuje jako univerzální formy oddělené od materie a od jejích vlastností. Druhý způsob jim dává individuální existenci v možném intelektu (*esse individuatum in intellectu possibili*).“ [[248]](#footnote-248)

Latiníci v prvním kroku uznávají intencionalitu možného intelektu, včetně aristotelské formy abstrakce z představivosti (*sunt abstractae*). Tím vznikne klasický statut species *intelligibilis* z prvního averroismu, protože výsledné species jsou univerzální a nemateriální (*formae universales liberatae a materia*). Jenže druhá činnost *intellectus possibilis* už nemá nic společného s recepcí a syntézou inteligibilních species podle *De anima*. Ve druhém patře poznání a abstrakce funguje *intellectus possibilis* jako neoplatonská hypostáze na způsob materie třetího druhu, do níž se vtiskují hypostázovaná porretánská species, která „exsistují“ podle díla *De causis* skrze přesah autonomních kosmických forem do reálných věcí. To bylo ukázáno na výkladu substance podle Prokla (OBJ I, kap. 1.3.1). Intencionalita druhého averroismu našla v procesu avicennovské denudace nové species třetího druhu dané jako abstrahovaný objekt (*habent esse in abstrahendo*). Poznané formy se staly objektivními entitami vybavenými vlastní pseudo-formou a pseudo-látkou v abstrahujícím intelektu. Tato „hylemorfická“ substance se začala zaměňovat za první reálnou substanci. Pojetí porretánské „ex-sistence“ jako přesahu věčné esence do kontingentní existence najdeme v Rufusově termínu „*exsistere*“ (kap. 3.3.2) kolem 1235. Díky této svérázně pojaté „exsistenci“ získávají species *intelligibilis* uvnitř možného intelektu vlastní formu hypostázované jsoucnosti (*habent esse individuatum in intellectu possibili*). Albert asi naráží na citovanou definici možného intelektu z díla *Speculum animae* (asi 1245), kterou jistě znal z Rufusových přednášek v Paříži. Poslední věta citátu odmítá demagogii modernistů ohledně numericky jednotného receptivního intelektu připsaného Averroesovi. Moderní species jsou materiálně individualizovaná jsoucna třetího druhu daná univerzálně skrze dělení v rámci Porfýriova stromu (*esse individuatum*). Latiníci vytvořili individuum jako sofistické simulákrum ve formě specifické univerzálie, která má univoční bytí jak v realitě, tak v intelektu. Individuum vzniklo v procesu denudace a je predikováno v porretánském pojetí kategorií. Predikaci jsoucen třetího druhu tím dostala charakter existenciálního výroku. Supozice chápe vlastní výtvor myšlení jako objektivní *res* v modu *absolute* danou bez ohledu na existenci reálné věci. Pak má reálná osoba, mrtvola a chiméra stejný objektivní význam daný univerzální supozicí pouze v intelektu. Augustiniánská porretánská moderna po svém oživila starý spor neoplatoniků o nedělitelnou substanci (OBJ I, kap. 1.3.1). Moderní species nemají intencionální statut species *intelligibilis* jako v prvním averroismu, protože species u porretánů má univoční charakter jsoucna na způsob první substance (*individuum*). Jednou je toto modernistické univoční species dáno v odděleném kosmickém intelektu, jindy v hylemorfické věci, jindy v našem intelektu. Příjemce a nositel těchto univerzálních hylemorfních entit musí být individualizován spirituální materií. Takový univerzální *intellectus possibilis* je numericky shodný u všech lidí jako mytologické a zcela moderní *tertium ens*. Tato chiméra je především kosmická, věčná a nepomíjivá ve své podstatě (*quartum genus* podle CMDA). Druhý druh možného intelektu je dán jako individuální první substance, tedy jako porretánské *individuum*. Od ostatních nehmotných forem se liší tím, že přijímá duchovní hmotu třetího druhu (*tertium genus*). Touto sofistickou simulací CMDA vznikla averroistická forma *intellectus possibilis*, který se stal hypostázovanou porretánskou substancí třetího druhu definovanou v rámci univerzálního hylemorfismu (kap. 3.2). První model tohoto simulákra vytvořil Rufus v díle *Contra Averroem* okolo roku 1236 (kap. 3.3.3). Toto dílo udělalo z Komentátora porretánského averroistu, což odmítl jak Alvenus, tak Albert a Bacon. Aktuální intelekt představuje substanci třetího druhu schopnou avicennovské či karteziánsko-husserlovské reflexe. Intelekt jako moderní simulákrum sebereflexivně produkuje díky vlastní nezávislé aktivitě moderní verzi species jako pseudo-substance dané přímo v receptivním intelektu (*esse individuatum in intellectu possibili*). Toto konkrétní a individuální vidění světa běží v modu *discrete videamus* podle moderního pojetí impozice, která k etablování vědeckého poznání už nepotřebuje aktualitu reálné věci (kap. 1.5). Poznání místo impozice od první substance se vystačí pouze s univerzální supozici v mysli (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur,* kap. 3.3.1). Uvedený citát Rufuse shrnuje tuto spekulativní pozici. Jeho postup pak opakuje Kilwardby a jeho škola v anonymním *Erfurtském traktátu*. Ten postavil autonomní bytí intelektu-substance zcela karteziánsky jako základ poznání (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus,* kap. 3.4.3). Tuto pochybnou individualitu intelektu jako pseudo-substance založila Rufusova „konkrétní a pravdivá“ definice možného intelektu (*intellectu possibili praedicatur concretive et vere*, kap. 3.3.4). Dnes ji známe například z teze o „numericky“ jednotném nebo odlišném intelektu, který představuje klasické simulákrum averroistické moderny a postmoderny. Druhý averroismus nepochopil dvojí charakter receptivního intelektu podle CMDA. Modernisté proto vytvořili vlastní sofistické simulakrum, které mytologicky reprodukovalo dvojí povahu intelektu popsanou v CMDA. Tím vznikla nová atomární substance neoplatoniků, jako ji měl Simplikius (OBJ I, kap. 1.3.1). Škola latinských sofistů provedla poprvé tuto transmutaci první substance na nihilistické simulákrum jako *tertium ens*. Alvernus a Albert pro novou školu těchto „filosofů“ použili ironický název „*doctores Latini“*. Albert kritizuje především mendikantské kolegy ze školy druhého averroismu, zatímco biskup Alvernus jako světský kněz a rektor univerzity kritizuje především diecézní klérus nově vzniklé Pařížské univerzity. Sofistický subjekt a averroistická verze *intellectus possibilis* byly nezbytné pro vytvoření moderního objektu jako *tertium ens*. Nový subjekt-objektový vztah vedl k zatmění reálné první substance. Reálná věc dostala svůj duplikát v podobě *esse individuatum*, které začalo hrát roli první substance.

Albertovi současníci (*Moderni*) duplikovali hyparchickou substanci. Modernisté jako noví demiurgové zavedli materii a formu třetího druhu podle archetypálního postupu prvního modernisty v dialogu *Timaios*. Platonův demiurg měl před sebou ideální svět matematických a geometrických forem, které musel replikovat v problematické a nespolehlivé hmotě. Mytický kosmický řemeslník pak vytváří věrné a pravdivé simulákrum původního světa idejí, nakolik mu to umožní chaotický druh neurčité příčinnosti (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, *Tim*. 48a7‒8). Později je to Rufusem zmíněná „neposlušnost materie“ (*inoboedientia materiae,* kap. 3.3.2). Albert tvrdí, že škola latinských sofistů vytváří duplikáty prvních substancí a zachází s nimi jako s reálnými substancemi. Pak ale nevidí pravdu světa, protože nazírají v modu objektivního subjekt-objektového vztahu vlastní paranoické výtvory. Pravda moderny přestala být adekvací intelektu a věci stala se součástí demiurgické správnosti subjektu (*rectitudo*), jehož poznání je determinované avicennovskou jistotou bytí esence (*certitudo*). Tato jistota esence (*esse proprium*) se stala aktem bytí jsoucna v modu *actus essendi* (*quo est*). Tato jistota a správnost daná moderním subjektem tvoří první princip zakládající v moderní metafyzice základní smysl všeho jsoucího (*certitudo qua est*).[[249]](#footnote-249) Albertův komentář ke třetí knize *De anima* ukazuje, že v této době se západní subjekt se stal suverénním místem produkce reality, k čemuž výrazně přispěl františkánský Bonaventura, jehož modernistická škola začíná plně působit na Pařížské univerzitě od roku 1255. Není divu, že klasický aristotelik Bacon považoval tyto sofisty za šílené myslitele (*insaniunt contra veritatem*, kap. 3.4.2). Každé z těchto moderních simuláker je dáno *absolute*, čili odděleně od reality první substance. Ale i moderna musí uznat, že myšlenka domu není dána v mysli stejným způsobem, jako fyzická stavba v realitě. Náhrada první substance za myšlenkový konstrukt probíhá různým způsobem, ale vždy dojde ke konstituci jsoucna třetího druhu, které oba světy spojuje v moderní formě ontoteologického či matematického diakosmu. Falsafa spekulativního Al-Fárábího, Ibn Ádího a zejména Avicenny jasně ukázala, že jakákoliv konstrukce jsoucna třetího druhu musí být provedena v ontoteologickém scénáři, který je *conditio sine qua non* pro moderní metafyziku. Avicenna dal ontoteologii do scénáře emanace forem od činného kosmického intelektu jako *Dator formarum*, což odmítla křesťanská scholastika. Scholastická verze tohoto zdvojeného bytí zvaná *exemplar* zhruba od 1230 epochálně ovlivňuje ontoteologii západní moderny inspirované pojetím Avicenny a Augustina.[[250]](#footnote-250) Moderní říši exemplarů reflektovanou bohem vytvořil Bonaventura, což vedlo u Dunse Scota k ustavení objektivního jsoucna a pak i postmoderní konstituci jsoucna v řádu matematické ontologie (Leibniz). Matematizace světa nahradila dogmatickou mytopoetiku scholastiky. Mytologický začátek (*Beginn*) myšlení na *via* *Modernorum* ovládá následné etapy moderny a postmoderny. V době plného nihilismu už metafyzika ztratila vazbu na svůj moderní původ daný latinskými alexandrovci (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus*; OBJ I, kap. 2.4.2). Ontoteologická struktura nahradila chybějící kauzalitu první substance, kterou držela metafyzika Aristotela a Averroese. V epoše metafyzického a vědecko-technického nihilismu zůstala pouze produkce postmoderního intelektu odděleného od těla. Tím se dokonala cesta moderních zahájená skrze metafyzické bloudění rozumu v modu Heideggerovy *Irre*. Shrňme závěrem hlavní teze spisu *De homine* kritizující první vlnu modernistů působící v Paříži v letech 1240‒45.

* Intelekt je nemateriální ve své receptivní a syntetizující složce. Je to schopnost duše jako hylemorfické formy dané v jedinečně existující osobě.
* Jednota osoby v rámci existenciálního aktu *anima intellectiva* je dána kauzálně, protože *intellectus agens* jako individuální aktivní schopnost duše je ve své činnosti odkázaný na receptivní složku *intellectus possibilis*.
* Intelekt je čistá *tabula rasa* a poznání člověka jde pouze ze smyslů. Nemateriální možný intelekt je potenciální absolutním, čili odděleným způsobem jak od metariálních smyslů, tak od kosmického činného intelektu. Proto je zásadně odkázaný na smyslové obsahy, protože jen ty jsou aktuální.
* Postupem kauzality od efektivní k formální (tj. od *species sensibilis* ke *species intelligibilis*) je dáno schéma nasvícení smyslu jsoucna zepředu. Impozice významu začíná u aktuální první substance dané reálně. Tím je zajištěno vědecké poznání světa v aristotelském pojetí pravdy jako *adaequatio*.
* Substanciální jednota intelektu je dána jako personální *actus essendi*, tedy na úrovni Averroesova *tertium genus*. Ipseitně daný *intellectus possibilis*, *agens* i *speculativus* tvoří nemateriální poznávací schopnosti jedné osoby dané ve výkonu existence. Tyto duševní schopnosti jsou ve svém výkonu neseny hylemorfickou hypostází jedné první substance dané jako existující osoba (*subiectum*). Tato architektonická jednota intelektu je daná skrze reálný akt duše a skrze individuální schopnosti, proto je tranzitorní a pomíjivá.
* Univerzální podoba *intellectus possibilis* daného jako čistá abstrakce vytváří specifickou jednotu lidského rodu odlišného od zvířat a od kosmických inteligencí. Jeho produktem je univerzální pojem, jehož význam je díky abstrakci oddělený od existenciálního výkonu porozumění (*quartum genus*).
* Specifický pojem lidstva založeného na tomto druhu intelektu je nepomíjivý tak dlouho, dokud bude existovat lidský rod jako abstrakce. Tato pravdivá impozice species *humana* vyžaduje existenci alespoň jedné reálné osoby schopné anti-moderně myslet, protože ta kauzálně zakládá jednotu lidstva na základě specifika určeného metafyzickou impozicí (*species humana*).

Hyleformická jednota osoby tvoří jedinou substanci pro všechny formy intelektu, který tvoří jednu ze specifických schopností duše. Duše je entelechická forma těla; různé činnosti toho či onoho intelektu patří do schopností duše. Albert zdůrazňuje od samého začátku spisu *De homine*, že náhled na lidský intelekt může být různý. Intelekt může vidět jak podle schopností duše, tak i podle odlišného *resolutio* daného buď vzhledem k reálné věci nebo k esenciální definici v rámci rámci dvojí vědy o duši (*rationis et rei*). Jednotu pravdivého poznání pro všechny lidi je třeba budovat na principu *ex inmediatis* skrze takto predikovanou kauzalitu myslící osoby. Reálné věci odpovídá ve vědeckém soudu univerzální pravdivé poznání dané v individuálním poznávacím výkonu toho či onoho člověka. Totéž pochopitelně platí i pro poznání osobně zakoušeného intelektu v modu *tertium genus*. Intelekt jako abstraktní species v Averroesově smyslu *quartum genus*, tedy jako schopnost lidského druhu univerzálně myslet, je nemateriální univerzálie daná v lidské mysli. Ale moderna udělá z *intellectus possibilis* oddělenou a mytologickou averroistickou substanci.

Albert zásadně a jednoznačně obhájil teorii prvního averroismu během jeho působení v Paříži (1240‒48). Tato škola jako jediná integrálně pochopila křesťanské pojetí osoby, protože vykládá jednotně a koherentně celý řetěz kauzality a poznání, jak materiálně tak i formálně. Teorie intelektu koncipovaná podle Aristotela daného *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy jasně podržuje všechny klíčové složky pojetí pravdy jako *proportio*. Determinace poznání běží směrem od aktuální externí věci, přes její materiální a singulární poznání ve smyslech, až k nemateriálnímu a univerzálnímu poznání téže věci v intelektu. Rozdíl proti tamějšímu biskupu Alvernovi je v tom, že Albert do prvního averroismu a do výkladu *De anima* lépe integroval formální náhled avicennistů. To jistě ocenil zejména jeho dominikánský kolega Kilwardby ze školy Albertem zásadně odmítnutých *Latinorum*. Oba tito filosofové byli v době sporu o učené Latiníky po roce 1255 také biskupové, a to velmi významní. Případný filosoficko-teologický spor obou myslitelů a vysokých církevních hodnostářů by dostal mocenský charakter, který by nakonec musel urovnat papež nebo místní koncil. A tak se stalo, že biskup Albert dlící v Kolíně a ne v Paříži, nebyl v roce 1277 zařazen na černou listinu tzv. „averoristů“, kam by jinak jistě patřil, protože hájil stejné schéma poznání podané podle Komentátora jako měl Siger. Albert obhajoval po celý život nauku prvního averroismu, kterou v Paříži do své smrti bránil filosof, teolog a moudrý biskup Alvernus. Albertovi nástupci už šli jinou cestou. Akvinský udělal z Averrose averroistu a odmítl pouze dualismus modernistů jako aristotelsky nesmyslný. Latinští sofisté se pokusili smířit Avicennu a Averroesem na způsob neoplatonismu a tragikomický výsledek jejich snažení změnil dějiny Západu.

### 2.4.3 Albert a modernisté

Spor ohledně *intellectus possibilis* ve spise *De homine* měl filosofický charakter limitovaný na úzký okruh latinských vykladačů Aristotela. Albert ale po vydání *De homine* přešel na kritickou pozici Alvernova teologického komentáře *De anima*, protože si uvědomil devastující důsledky modernistického postoje pro křesťanskou teologii. Spor s modernisty se týkal pojetí člověka jako jedné či více substancí. V sázce stála filosofická jednota osoby a křesťanské určení člověka v rámci teologie spásy, které hájil biskup Alvernus proti latinským a italským sofistům. Cesty obou vykladačů Averroese podle Sicilské školy se velmi podobají, protože jak Alvernus tak Albert musí bránit jednotu osoby podle CMDA. Albertův komentář k *De anima* obsahuje v úvodu programové prohlášení tohoto střízlivého a zdrženlivého myslitele. Albert načrtává celoživotní program komentářů aristotelského Korpusu a zároveň vysvětluje, proč toto epochální dílo dělá.

„Nejprve chci vysvětlit Aristotelovu vědu podle mých znalostí, pak uvést názory ostatních Peripatetiků, dále Platonovo pojetí, a nakonec podám vlastní názor. Při posuzování těchto otázek zásadně odmítáme teze učených Latiníků (*omnino abhorremus Doctorum Latinorum verba*). Podle našeho soudu v nich nelze najít pevné jádro. Proto nepodávají ani pravdu vědy, ani nesahají po správných slovech.“ [[251]](#footnote-251)

Kritika odsuzuje jménem školy prvního averroismu skupinu Albertových současníků, jejichž pojetí pravdy nemá vědecký charakter (*scientiam veritatis nec ostendunt*). Jejich verbalismus nevytváří kategoriální predikaci sahající ke kauzalitě reálné věci (*nec verbis propriis attingunt*). Citát dokládá růst vlivu druhého averroismu po smrti biskupa Alverna. Na Oxfordu byl tento směr spolehlivě etablován už od roku 1240. Skupina *Latini* inspirovaná porretány a *Nominales* vzala z Avicebronova díla *Fons vitae* koncept zvaný *materia prima* (kap. 3.2). Tento koncept začal fungovat jako moderní substance v systému klasifikace podle *Arbor Porphyriana*. Na konci třídění stojí moderní individuum vybavené spirituální materií. Spojením individua jako formy a spirituální materie vznikla nová hylemorfická substance třetího druhu. Tento abstraktní pojem funguje v kategoriální predikaci modernistů jako univoční predikát a determinuje dělení v rámci species. Rufusův termín species *obiecti exsistentis* (kap. 3.3.4) vzniklý v Paříži někdy roku 1245 označuje objektivně utvořenou hylemorfickou substanci, na kterou navázalo v další dekádě podobné pojetí Grossetesteho školy v Oxfordu (kap. 3.1.3). Modernisté použili Avicebronovu *materia prima* rovněž ke konstrukci nové verze *intellectus possibilis*. Látka ve formě neoplatonské *materia prima* nebo *materia spiritualis* začíná fungovat jako nejvyšší rod pro materii i na úrovni intelektu. A díky pasivní povaze *materia prima* má toto simulákrum dané jako atomární substance také schopnost neomezené recepce, čímž splňuje požadavek *De anima* na neomezenou receptivitu intelektu. Díky materializované pseudo-formě se stal *intellectus possibilis* kvazi-substancí, která dostala numerickou individuaci podle materie třetího druhu. Touto tranformací modernisté zachránili *intellectus materialis* podle CMDA jako plně receptivní a plně nemateriální. Tak vzniklo v prostředí začínající moderny sofistické simulákrum Averroesova *intellectus materialis*, který díky nově utvořené nematerialitě už neměl nic společného s původním hylickým intelektem Alexandra a Avicenny vázaným na smysly. Modernisté definitivně přišli o možnost, jak poznat skutečnou argumentaci Averroese. Proto z něj udělali obětního beránka vlastní neschopnosti (*Leviticus* 16:10) a pak jej vyhnali do pouště akademického a církevního *damnatio memoriae*. Albert s obavami pozoroval v letech 1254‒57, jak neoplatonská materie začala skrze Avicebronovo dílo *Fons vitae* determinovat moderně utvářený *intellectus possibilis*. Stejně tak nesouhlasil s porretánskými výklady hypostázované potence, protože tato cesta není aristotelská. Následující část Albertova komentáře *De anima* odmítá koncept možného intelektu jako moderní kvazi-substance. Spor běží o význam Avicebronova tvrzení, že možný intelekt je univerzální jako materie (*intellectus possibilis est communis sicut materiae*). Albert připomíná Latiníkům, že filosofie Avicebrona ohledně možného intelektu může mít vedle neoplatonské interpretace i aristotelský výklad.[[252]](#footnote-252) Předešlá matrice ukázala, že slůvko *sicut* hraje klíčovu roli ve formě *quasi* při určení povahy receptivního intelektu od Al‑Fárábího až po Averroese. Toto tvrzení obsahuje jádro sporu mezi prvním a druhým averroismem.

„Avicebron chtěl říci, že potence možného intelektu vzatá obecně je jako materie (*potentia intellectus possibilis communis est sicut et materiae*). Proto je oddělena od determinace forem, které tento intelekt obsahuje pouze potenciálně, a ne aktuálně. Možnost tohoto intelektu je tudíž všeobecná, protože obecný význam (*universale*) je v něm obsažen tímto způsobem.“ [[253]](#footnote-253)

První averroismus tvrdí, že materialita znamená v definici intelektu pouze univerzální receptivitu, protože intelekt je nemateriální schopnost duše. V prvním averroismu nemohl být intelekt nikdy substancí, protože je schopnost duše, která není substancí, ale pouze oživující formou těla. Druhý averroimus tento význam jednoduše pominul a vytvořil pomocí materie třetího druhu z intelektu moderní karteziánskou substanci. Neoplatonská *materia prima* se stala samostatným rodem, tedy univočně pojatou formou. Nové *tertium ens* bylo použito ke konstrukci averroistického *intellectus possibilis*, který dostal protikladné vlastnosti vázané na jeho sofistickou substancialitu. Moderní intelekt není a není první substancí, protože existuje pouze v mysli iluminátů. Taková mytologická impozice mu brání být druhou substancí, která vzniká metafyzickou impozicí. Navíc je tento *intellectus possibilis* je *individuum* a zároveň není, vzhledem k univočně pojaté *materia prima*. Je hyparchickou formou a zároveň tvoří dělitelnou substanci třetího druhu jako univerzálie v Porfyriově stromu. A navíc tento moderní *intellectus possibilis* je a není společný všem lidem, protože jeho individualizovaná *potentia* je dána také *commune*, a to skrze pochybný koncept materie třetího druhu. Zavedení spirituální materie do povahy intelektu změnilo aristotelskou nauku směrem k neoplatonimu. Modernisté vyrobili další jsoucno třetího druhu po vzoru Simplikia a dalších neoplatoniků.

Albert, stejně jako Alvernus a Bacon, se nemohl podílet na kapitulaci kritického rozumu, kterou prováděla škola modernistů nejprve v Oxfordu a pak v Paříži. Pojetí možného intelektu v modu univerzálního hylemorfismu znamenalo pro Alberta popření aristotelismu v jeho celku. Racionálně je toto řešení moderny úplně nesmyslné, stojí mimo rozumné filosofické myšlení a zrušilo jednotu osoby. Proto se Albert rozhodl integrálně vyložit Aristotelovo dílo, aby k podobným nesmyslům nedocházelo i v dalších pokoleních. Totéž dělá Roger Bacon v téže době sepsáním díla *Opus maius* a *Opus minus* (kap. 3.4.3). V obraně autentického aristotelismu proti sofistickým Latiníkům neuspěl ani jeden z nich. To definitivně potvrzuje současná epocha v modu *de fine*, tedy od současného metafyzického nihilismu postmoderny. Současná doba převzala od moderny schizofrenické pojetí člověka rozděleného na několik substancí a paranoický pohled na svět zabydlený substancemi třetího druhu. Toto pojetí světa a člověka zásadně odmítl první averroismus Sicilské školy. V prvním averroismu sledujícím výklad CMDA je *intellectus possibilis* zásadně osobní jako *tertium genus*. Univerzální intelekt je v abstrahovaném modu *quartum genus*. Formální hledisko nemateriality intelektu z něj dělá druhou substanci (s*ubiectum*), která nese univerzální obsahy na úrovni lidstva jako species. Abstrahovaný a nikoliv hypostázovaný možný intelekt na úrovni lidstva produkuje univerzální formu species *intelligibilis* společnou všem lidem, kteří jsou schopni filosofické formy abstrakce. Aktuálním subjektem intelektu je hylemorfická složenina konkrétní osoby, která představuje aktuální jednotu těla a duše. Aristotelští myslitelé všech směrů vykládající metafyziku *ad mentem Averrois* dobře věděli z CMDA, že zkoumání lidského intelektu představuje jeden z největších problémů filosofie. Otázka jednoty intelektu patří do oblasti skutečných znalců filosofie, kterými tehdejší učení Latiníci příliš neoplývali. Výklad objektivity musí v najít začátek sporu o modernu v Albertově komentáři ke třetí knize *De anima* (kolem 1255). Albert moderní sofisty upozorňuje na klíčovou pasáž CMDA a používá stejná slova jako Averroes (*questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem*; CMDA, p. 402.431). Kolínský dominikán drží stejnou pozici.

„Tato disputace je nadmíru obtížná, a je třeba k ní přizvat jen ty, kteří jsou dostatečně vzdělaní ve filosofii. Ti ostatní mohou slyšet pronášená slova, ale nemají na to, aby pochopili jejich smysl.“ [[254]](#footnote-254)

Sofisté Albertovy doby papouškují text CMDA o jednotě intelektu (*verba quidem audire possunt*), ale nejsou schopni pochopit skutečný obsah této jednoty (*ad intellectum eorum non sunt idonei*). Stoupenci druhého averroismu pochopili CMDA po svém, proto napadli Averroese a jeho latinské znalce jako averroisty. Albertův komentář *De anima* vysvětluje podobně jako Averroes v CMDA všechny omyly Arabů, Řeků, alexandrovců a oněch *Modernorum*, kteří tehdy ani dnes nejsou schopni vidět skutečnou povahu intelektu spojenou v rámci jednoho aktu s bytím jedinečné osoby. Stejně jako Averroes si také Albert dává za úkol vyložit Aristotelovo dílo tak, aby jasně vynikly jeho hlavní metafyzické volby a koncepty. Kolínský myslitel odmítl základní formu nově vznikající metafyziky *Modernorum* jako tragický omyl myšlení.

Hermeneutika hledá místo, kde se epochální omyl (*Irrtum*) západního myšlení dostal do prostoru plné odkrytosti (*alétheia*). Změna v pojetí pravdy umožnila manifestaci jiného typu jsoucna, které má objektivní, a tedy z hlediska aristotelismu nepravdivý charakter. Tato zásadní událost metafyzického myšlení latinského Západu (*Ereignis*) založila epochu objektivity, protože jsoucno dostalo nový smysl. Klíčový termín nové gigantomachie o substanci se týká statutu první substance (*esse ratum*). Bytí substance je dané buď v modu moderní jistoty dané pouze v intelektu, což představuje nasvícení jsoucna zezadu. Nebo je *esse ratum* dané skrze aristotelskou kategoriální definici substance postavenou na základě apodiktického vědeckého soudu, což představuje nasvícení jsoucna zepředu. Albert hájí v případě nasvícení smyslu jsoucna přesně opačnou perspektivu, než druhý averroismus. V modu moderní nevzdělanosti (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6) vzniklo pojetí pravdy jako simulákra adekvace a tím vznikla i nová forma metafyzického *Irrtum*. Zatmění první substance změnilo klasickou metafyziku na její nihilistickou podobu. Citát odmítá falešný hylemorfismus duše daný ve škole učených Latiníků a ukazuje epochální obrat v myšlení západního subjektu.

„Věda, která je v duši a také další intelektuální schopnosti, nemají reálné a jisté bytí věci jako ve světě (*non habent esse reale et ratum in natura*), ale jen v duši (*in anima tantum*). Toto bytí věci je slabé (*hoc est esse debile*) a vzhledem k reálnému jsoucnu je něčím jiným, než vlastní bytí jsoucna. Taková určení jsoucna jsou správně řazena nikoliv do reálných jednotlivin, ale do inteligibilních forem.“ [[255]](#footnote-255)

Albert považuje první substanci za pevně dané jsoucno, protože existuje mimo nás v externí realitě (*esse reale et ratum in natura*). Termín „slabé jsoucno“ (*esse debile*) patří univerzálii vytvořené v procesu abstrakce, která zakládá obecné, a tím pouze potenciální poznání v duši (*scientia quae est in anima*). Bytí této obecniny nemá aktualitu a stabilitu či pevnost reálně dané existence věcí mimo nás (*esse reale et ratum*), protože se nachází pouze v duši (*in anima tantum*). Dělicí čára mezi *esse ratum* a mezi *esse debile* tvoří pro hermeneutiku hraniční kámen (*terminus*) mezi prvním a druhým averroismem. Buď je slovem *debilis* označeno jsoucno v intelektu, nebo jsoucno v realitě. Kolínský magistr bránil proti Kilwardbymu princip *inmediate* z *Druhých analytik* jako fundamentální určení vědy (kap. 2.4.1). Albert odkázal následujícím generacím myslitelů zásadní dilema zakládající křižovatku západního myšlení. Modernisté dali status slabého jsoucna (*esse debile*) reálné první substanci a status *ens* *ratum* dostalo jsoucno produkované intelektem. Moderna otočila smysl metafyzického dativu a změnila směr donace jsoucna. Původní aristotelská donace běžela s modu aktuality z reality do intelektu. Neoplatonská donace jde přesně opačně, protože parousie smyslu jsoucna je dána v mysli moderního ilumináta. Jeho intelekt-slunce mytopoeticky osvětluje celek jsoucna a dává mu paranoický smysl pouze ze subjektu. Modernity vede jejich vlastní metafyzická *hýbris*, kterou manipulují moderně smýšlející Fúrie. Spor o *esse ratum* a *esse debile* má pro hermeneutiku objektivity klíčový charakter dějinné události zakládající tragikomickou podobu metafyziky latinského Západu (*Ereignis*). Latinští averroisté uvedli myšlení Západu do nových dějin, již provozovaných v rámci *via* *Modernorum*. Původní po‑odhalenost objektivně daného jsoucna (*a/létheia*) vstoupila skrze novou událost založení metafyziky do prostoru epochálně učinné manifestace (*alétheia*). Nové pojetí metafyziky manifestuje aristotelské jsoucno jako objektivně jsoucí.

Nový status *esse ratum* zrušil původní význam jsoucna daný skrze hyparchickou první substanci (*Seinsvergesenheit*). Vytěsnění metafyzického dativu řídícího kategoriální predikaci směrem k hyparchické substanci bylo dáno jako vědomá volba myslitelů ve škole druhého averroismu. Další kapitoly věnované druhému averroismu ukáží, že Rufus, Kilwardby a Bonaventura otočili celé schéma od aristotelské pozice hyparchického postavení první substance směrem k metafyzickému primátu esence. Zatmění první substance se dostalo do terminální fáze charakterizující bludné cesty modernistů a postmodernistů. Druhý averroismus změnil principy metafyziky kodifikované Boethiem, který držel s Aristotelem primát první substance. Predikace *per prius* postavená mimo reálnou substanci nebyla v prvním averroismu vůbec možná, protože by zrušila vědecké poznání reality. Věda by se stala metaforickým podnikem založeným na pouhé homonymii, což završila nihilistická postmoderna Derridy a Rortyho. Spor o metafyzickou „debilitu“ intelektu dostává z hlediska objektivity terminální význam v modu pravdy jako *alétheia*. Moderna tímto sporem přišla na začátek *via Modernorum*. Její vědomé filosofické dějiny v rámci pozitivistické *Wirkungsgeschichte* začínají tím, že původní odkrytost objektivně nazíraného jsoucna v modu *Anfang* se mění ustanovením silného intelektu moderny (*Beginn*) na trvalou odkrytost objektivity. Paranoia moderny je nyní daná terminálně jako dějinné *factum* v podobě změněného významu *esse ratum*. Po odmítnutí metafyziky slabého intelektu vůči silné realitě již moderna kráčí po široké a pohodlné cestě epochální paranoie (*Irre*).

Albertova polemika s modernisty ukazuje, kde a za jakých okolností vzniklo učení Modistů (*Modistae*), které se začalo šířit v další dekádě. První traktáty *De modis significandi* ze školy prvního averroismu jsou namířené proti zástupcům *Oxfordian Fallacy* a vznikají okolo roku 1255 (Martinus de Dacia, Boethius de Dacia). Albertův komentář k *De anima* pokračuje v této linii a dosvědčuje provedený obrat moderny, která se v předešlé dekádě postavila na pozici epochálního *Irrtum*. Akvinský komentuje statut první substance stejně jako Albert, viz citát z *Druhé knihy Sentencí* napsané kolem roku 1257. Aktuální a zajištěné bytí věci je dáno v realitě (*esse ratum et firmum in natura*), a tím se liší substance věci od jejího odděleného poznání esence věci v mysli (*res a reor reris*).[[256]](#footnote-256) Ale Tomáš na rozdíl od Alberta vykládá primát *esse ratum* v modu Avicennovy metafyziky podané podle jím upravené verze Toledské školy. Jeho první významné dílo *De ente et essentia* bylo pojato v duchu reformovaného prvního averroismu (OBJ III, kap. 4.5.1). Poslední svědek scholastické *alétheia* dané epochálním obratem od bytí jsoucího k esenci je první postmoderní metafyzik Francisco Suárez (†1617). Španělský jezuita předává nihilistické současnosti objektivní pojetí *esse* *ratum* jako pevně definovanou esenci podle Avicenny (*quidditas*). Věc je nasvícena od logické abstrakce Scota a podle Avicennovy metafyziky (*res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum*).[[257]](#footnote-257) Poznání takto daného jsoucna Suárez chápe již v modu postmoderní *veritas* skrze nasvícení jsoucna zezadu, od objektivně pojaté esence věci identifikované s její jsoucností (*qua ratione dicitur quidditas realis*). Pojetí *ratum* u posledního scholastika a prvního postmodernisty dosvědčuje, že moderna završila proces metafyzické *Seinsvergessenheit* dané v hyparchickém bytí první substance. Předešlá scholastická učenost Latiníků přešla na postmoderní *veritas* danou v modu *metaphysica generalis*. Jsoucno třetího druhu se skrze sofistické slovo prvních *Modernorum* stalo simulákrem reality a od té doby objektivně přebývá mezi námi. Albert naopak hájí s Aristotelem a s Averroesem „slabou realitu“ proti „silným sofistům“. Sofisté dělají od doby Sokrata a Gilberta z Porrée malé věci velkými. Pod vedením Fúriií se z neexistujícího individua stala objektivní první substance. Albert na začátku citovaného komentáře ke třetí knize *De anima* říká, že skupina *Latinorum* pochopila Aristotelovu nauku naprosto chybným způsobem.

„Ti ale nade vší pochybnost nikdy správně nepochopili Aristotelův záměr. Z obou předpokladů, že totiž intelekt je nemateriální a oddělený, naprosto nutně vyplývá, že nemůže být individuálním jsoucnem. A to, co říkají, je naprostý nesmysl (*ideo nihil est quod dicunt isti*). A k tomu tvrdí, že duše je daná hylemorficky a individuálně, což nemohou dokázat žádným argumentem, jen s odvoláním na Boethia, že každé bytí vztažené k prvnímu principu musí být determinovaným jsoucnem. A tak berou duši jako složeninu té či oné hylemorfické substance (*esse hoc et hoc*). Ale z toho přece nelze vyvodit, že duše jako jednotlivina je složena z formy a látky.“ [[258]](#footnote-258)

Albertův citát jasně ukazuje, že modernisté chápou první principy podle Gilbertovy hypostázované existence jako individualizovanou substanci (*in omni quod est circa primum, est hoc et hoc*). Modernisté záměnili reálnou první substanci za myšlenou esenci vybavenou materií třetího druhu. Chybně zdůvodněné poznání dává duši hylemorfický charakter a tím z ní dělá jednotlivou substanci (*animam... esse compositam et individuam*). Citát shrnuje averroistické dilema postavené na dvou základních předpokladech, které si prý podle Latiníků vzájemně odporují (*ex duobus his concessis*). Intelekt podle nich nemůže být nemateriální a individuální schopnost duše daná v modu *separabilis*, jako to mělo řešení CMDA. Lidský intelekt je podle modernistů nemateriální a oddělený jen jako individuální substance (*est immixtus, et separatus*). Dilema druhého averroismu falešně připsané Komentátorovi je z filosofického hlediska naprostý nesmysl (*nihil est quod dicunt isti*). Tato skupina modernistů vzala Averroesův *intellectus possibilis* jako aktuální oddělenou nemateriální substanci kosmického charakteru a v modu Avicennova *copulatio* ji spojila hypostázovaným species téhož substančního intelektu daného v individuálním těle. Tím vzniklo pojetí tzv. „numericky odlišného“ a „numericky jednotného“ intelektu. Touto sofistickou kopulací danou v rozporu s argumentací CMDA se dodnes definují filosofické spory této epochy. Semiaverroista Akvinský vytvořil kanonický výklad takto určeného averristického intelektu. Albert naráží na Rufusovo dilema v díle *Contra Averroem* (1236), kde je tato sofistika poprvé zformulována explicitně (kap. 3.3.3). Rufus tvrdí, že Averroesův *intellectus possibilis* je nemateriální a univerzální substance, proto nemůže být singulárně daný v jednotlivcích. Albert toto Rufusovo dílo jistě znal ze studií v Paříži, když psal první část traktátu *De homine*. V době psaní komentáře k DA III již mohl Albert číst i první a druhou knihu Bonaventurových *Sentencí*, které hájí podobné stanovisko (kap 4.1.2). Tezi o falešně pochopené univocitě a substancialitě *intellectus possibilis* po Rufusovi zopakovali všichni stoupenci *Latinorum*. Pak se ovšem dostávají Latiníci do neřešitelného rozporu dokonce i vůči definici duše podle Avicenny, protože v duši jako formě předpokládají mnohost substanciálních forem (*hoc et hoc esse materiam et formam*). Moderně hypostázovaný intelekt dostal charakter substance, což završí Kartéziova *res cogitans*. Latiníci nepochopili Aristotelovu nauku v jejím základním zaměření (*nunquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt*). Skutečný milovník moudrosti nemůže dělat nic jiného, než bojovat pravdou proti sofistům. Skupina *Latinorum* falešným odkazem na Boethia vnesla do metafyziky neoplatonismus budovaný systémem univoční predikace prvních principů. Latiníci deteminovaní myšlením v rámci *Oxfordian Fallacy* vycházejí z jistoty esence (*esse proprium*) jako prvního principu bytí u Avicenny (*certitudo qua est*), kterou vyložila předešlá kapitola. Albert považuje tento nesmyslný dualismus převzatý od sofisticky vyloženého Avicebrona za širokou a pohodlnou cestu k metafyzickému nihilismu (*nihil est quod dicunt*). Albertovo řešení v rámci Averroesova konceptu *intellectus possibilis* je zasazené do tradice prvního averroismu. Albertova se proto netýká semiaverroismu Akvinského, který vykládá Avicennu v modu Averroesovy metafyziky substance *qua* substance. Jeho základní rysy jsme už rozebrali v předcházejích kapitolách, včetně citací důležité kapitoly 11 z komentáře ke třetí knize *De anima*. Rozlišení mezi *tertium* a *quartum genus* podle CMDA jasně ukázalo, že lze spojit oba požadavky, ale nikoliv v paradigmatu sofistické moderny. Albertova kritika z let 1255‒57 ukazuje, že první averroismus principiálně odmítá koncept hypostázované existence propagovaný moderními porretány v modu univerzálního hylemorfismu.

Albertovy teze mají zásadní význam vzhledem k prvnímu mocenskému sporu mendikantů s artistickou fakultou na Rue du Fouarre, který vyvrcholil v roce 1255. V této době vypukl zásadní spor mezi akademickými mendikanty a světskými magistry na Pařížské univerzitě, který papež vyřešil ve prospěch modernistů (OBJ III, kap. 4.1.2). Světští magistři bránili interpretaci *De anima* po vzoru biskupa Alverna, proto jim Alvernův nejlepší pařížský žák filosoficky spěchal na pomoc. Z hlediska Aristotelovy metafyziky vykládané *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy se noví alexandrovci dopustili zásadního omylu, který ukazují následující kapitoly rozborem *Oxfordian Fallacy*. Moderní sofisté zrušili kategoriální predikaci *secundum quid*. Impozici nahradili predikací jsoucna v modu *simpliciter* podle univočního modelu *ens inquantum ens* daného Avicennou. První averroismus daný metafyzickou jednotou jsoucna v rámci první substance principiálně nesouhlasí se sofistickou záměnou smyslu jsoucna danou v rámci logické univocity a abstrakce vyučované ve školách *logica Modernorum*. Z pohledu aristotelské *logica Vetus* jde o typický omyl typu „*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Impozice metafyzického významu v modu *secundum quid* není supozice logického významu, který je dán pouze *simpliciter*. Navíc platí, že aktuální první substance nemají samostatné bytí v lidském intelektu. Dokonce je nemají ani v absolutně jednoduchém božím intelektu, protože by nebyl jednoduchý. To by byl návrat k modelu platonských idejí, což by znamenalo konec aristotelismu. Učení Latiníci si pletou intencionální významy syntetizované nemateriální intelektuální schopností duše a dané v modu *simpliciter* (esence,species *intelligibilis*, univerzálie, kvália, eidetické významy atd.) s aktuálními entitami danými v přírodě. Modernisté nejprve vytěsnili impozici významu z reality v modu epochální *Seinsvergessenheit*. Metafyzickou hrůzu z takto daného prázdna po první substanci (*horror vacui*) vyřešili produkcí simuláker. Modernisté absolutizovali supozici podle moderní logiky porretánů v modu sofisticky pojaté kategoriální impozice *secundum quid*. Modernisté řízení chtonickými Fúriemi provedli tragikomickou parodii na mystéria a vytvořili objektivní epoptii bytí jsoucna. V modu *epoché* nejprve zhasli reálný svět a pak si jej stvořili *ex nihilo* ze jsoucen třetího druhu. První averroismus marně vysvěloval latinským sofistům, že první substance jsou dány aktuálně *simpliciter* v modu efektivní kauzality. Predikace vzhledem tělesům daným substanciálně je dána pouze vzhledem ke druhé substanci a věda musí v deduktivním soudu tuto reálnou kauzalitu držet ve středním členu soudu v modu *ex inmediatis*. Moderna udělala z univerzálních esencí první substance a tím změnila nauku *Druhých analytik*. Albertův komentář zásadně odmítá základní tezi modernistů o individualizovaných *species intelligibilis*, které vytvářejí *individuum* jako substanci třetího druhu.

„Tento názor předpokládá, že univerzálie je v duši dána jako v substančním nositeli, a to je naprostý omyl.“ [[259]](#footnote-259)

Univerzálie v duši není dána jako *tertium ens*, protože duše je jediná forma osoby daná v těle. Univerzálie je podle Alberta syntetizována jako nemateriální význam reálné věci. Univerzální hylemorfismus moderny hypostázuje univerzálie v duši tím, že je chápe v modu hyparchické první substance. Toto jsoucno třetího druhu je v duši vytvářeno *ex nihilo* tím, že první modernisté duši individualizovali přes generický koncept materie třetího druhu. Tím vzniklo moderní simulákrum substance, které stojí na začátku cesty latinského Západu k matematickým modelům reality a k finančním derivátům. Tento druh „silného“ myšlení porazil „slabou“ realitu a tím založil současnou epochu antropocénu.

Albert jasněji než Alvernus odlišuje ve výsledné aktualizaci poznání skrze *intellectus speculativus* jak subjektivní výkon intelektuální schopnosti duše, tak i výsledek abstrakce produkující univerzální esenci. Polemika proti moderním alexandrovcům je inspirována podle CMDA komentujícího *De anima* 417b22‒25.

„Intelekt je aktualizován směrem k nejvyšší dokonalosti od univerzálních pojmů a ty jsou v duši (*a rebus universalibus, et iste sunt in anima*). Aristoteles řekl, že 'tyto pojmy jsou v duši jako věci' (*iste quasi sunt in anima*). Pak totiž prohlásil, že to jsou ta inteligibilia, která jsou v duši v modu prvního završení poznání, jako jsou sensibilia ve smyslech v modu prvního završení poznání. To, co oba mody poznání aktualizuje, jsou smyslové intence (*intentiones ymaginabiles*) a ty jsou z hlediska univerzality pouze v potenci, a nikoliv v aktualitě. A proto Aristoteles řekl, že univerální věci jsou v duši jen zdánlivě aktuálně (*et iste quasi sunt in anima*) a odmítl říci, že tam jsou reálně (*non dixit* sunt), protože univerzální intencionalita se liší od smyslové intencionality. A dále řekl: 'A tím člověk může rozumět atd.'“ [[260]](#footnote-260)

Jde o klíčovou část komentáře *De anima III*, v níž se řeší status *quidditas* podle nasvícení smyslu jsoucna zepředu. Vzhledem k poznání věci v *intellectus possibilis* jde o *determinatio* tohoto pasivního intelektu skrze aktuální věc aktivizující nemateriální intelekt skrze smysly. Podle neoplatoniků vykonává veškerou poznávací činnost oddělený *intellectus agens*, viz popsaný model Avicennova *denudatio* (OBJ I, kap. 2.1.1). Citát ukazuje, že toto simulákrum averroistů nemá podle správného výkladu CMDA jak existovat, protože Komentátorův výklad nepřipouští neoplatonská jsoucna třetího druhu. Albert odmítl v duchu prvního averroismu jakoukoliv substancializaci *intellectus possibilis*. Algazel, Avicenna a Toledská škola definují *intellectus possibilis* jako substanci a Akvinský jej považuje za kvazi-nezávislou formu v duši. Hermeneutika zařadila tak či onak hypostázovaný intelekt do schématu nasvícení jsoucna zezadu. Albertova kritika modernistů se týká již uvedeného sporu o Avicebronovo tvrzení, že možný intelekt je univerzální jako materie. Důsledek transformace *intellectus possibilis* na *intellectus materialis* moderních alexandrovců na sebe nedal dlouho čekat. V období 1240‒50 vznikla celá řada rozporů, které budou charakterizovat pozdější spory o averroismus. Vyjmenujme alespoň některá dilemata, která Albert a po něm i Akvinský v následující dekádě po 1250 přičítají skupině oxfordských a pařížských modernistů zvaných *Averroistae*. Látka se v podání učených *Latinorum* stala rodem a funguje mimo hyleformickou složeninu v systému moderních transcendentálií daných jako *tertium ens*. Zmizel rozdíl mezi myšleným a reálným jsoucnem a svět modernistů se stal jedním velkým sofistickým simulákrem dnes vytvářeným virtuálními manipulacemi reality. Averroistický *intellectus possibilis* se stal substancí třetího druhu a zničil substanční jednotu osoby. Vznikl karteziánský dualismus mezi substanční duší a tělem a dále mezi smyslovým a rozumovým poznáním. Moderna řeší v systému porretánského nebo postmoderního *colligatio* vztah dvou substancí, těla a mysli, nikoliv aktuální výkon myšlení a poznání daný dvojí intencionalitou smyslů a intelektu. Druhý averroismus vyjádřený v postmoderním *Mind‒Body Problem*, který tvoří dnešní matrixový svět mediálních simuláker. Takové „*colligatio*“ či „*copulatio*“ dvou nekompatibilních substancí nezakládá adekvátní vztah mezi smysly a intelektem na úrovni účinné a formální kauzality. Moderní intencionalita daná skrze Grossetesteho *intellectus* a skrze Husserlovu *Wesensschau* produkuje v kreativní mysli modernistů univoční porretánskou species či postmoderní *eidos*, v němž splývá realita první substance s jejím poznáním. Moderní sofisté zrušili pravdu jako Averroesovo *proportio* intelektu dané vzhledem ke kauzalitě externí věci. Zmizelo aristotelské pojetí pravdy jako adekvace a nastoupilo moderní pojetí pravdy jako asimiliace všech dostupných jsoucen třetího druhu. Tato porretánská species jsou lokalizována v augustiniánské paměti třetího druhu (*locus specierum*) a dnes jsou uskladněny a manipulovány v cloudových databázích. Moderní pojetí hypostázovaného *intellectus agens* poznatek primárně nazírá v mysli a v databázích, místo aby jej nejprve pasivně přijímalo z vnější reality skrze intencionalitu. Epochálním seskupením těchto omylů vznikla paranoia moderního intelektu, který přímo nazírá neexistující substance třetího druhu, což do karteziánské postmoderny poprvé zavedl Arnauld (OBJ I, kap. 2.4.4). Vinou univočně pojaté materie třetího druhu, neexistujícího diafanum, špatně pochopené intencionality a chybné definici species jako porretánských hypostází se moderní *intellectus possibilis* stal kvazi-substancí. Osoby se změnila na simulákrum rozdělené na několik nezávislých substancí. A toto simulákrum osoby je spojené v modu moderní nebo postmoderní kopulace intelektu s tělem do jednoho schizofrenického subjektu. Tento západní moderní subjekt vytvořený v modu *colligatio* představuje největší kapitál moderny, protože si mocensky podrobil svět a přitom zabil i moderního boha, kterého vytvořil Avicenna. Kolaterálním škodám se bohužel nelze vyhnout. Schizofrenický demiurg fatálně nutně produkuje další kvazi-substance v nihilistickém modu dějinné *Irre*. Latinští sofisté založili následnou bezradnost novověké filosofie prohlubující epochální pochybení západní metafyziky determinované neoplatonským pojetím smyslu jsoucna podle prvních *Modernorum*. Moderní sofistika podle prvního averroismu zničila jak nauku o duši, tak identitu osoby, tak i pojetí pravdy jako adekvace obecného intelektu a singulární věci. Člověk se stal specifickou mrtvolou, což skutkem provedly totalitní hnutí a války ve XX. století a vulgární ekonomismus oligarchického neoliberalismu na začátku XXI. století.

Současný nihilismus předjímá kritika averrorismu v Albertově komentáři ke třetí části *De anima*. Albertovy filosofické spisy psané po roce 1250 namítají, že species jako simulákrum sofistické moderny nelze vztáhnout k jednotlivé reálné věci jako „běžící Sokrates“. Externí věc se poznává skrze reprezentaci věcí a stavů v mysli a ne hypostázovaným slovem. Latiníkům podle Alberta vypadl problém reference, tj. vztah k vnější věci zprostředkovávaný smysly a formalizovaný intelektem. Zrušením metafyzického dativu popřeli pojetí pravdy jako dvojí adekvace v modu Averroesovasmyslového *similitudo* aintelektuálního *proportio*. Albert proti pomýleným averroistům zdůrazňuje učení Peripatetiků podané v Averroesově díle CMDA. Poznané species jako univerzálie není možné v intelektu individualizovat, protože poznané formy existují jako vytvořená inteligibilia pouze ve výkonu intencionálně zaměřeného intelektu na smyslové nebo inteligibilní species syntetizované v procesu smyslové nebo intelektuální abstrakce. Poznání je dáno jen v akcidentálním modu vzhledem k aktuální jednotlivině existující *simpliciter*. Stejně tak i reálná jednotlivina má v sobě univerzalitu pouze potenciálně skrze výkon intektu, protože sama o sobě existuje *simpliciter* aktuálně. Závěr polemiky jasně definuje oba fundamentální problémy moderny, tedy intelekt oddělený od smyslů a nemožnost pravdivého poznání. Podle Alberta je správně pojednal už Averroes v CMDA proti tehdejším modernistům (*istae duae ultimae objectiones sunt Averrois in commento libri de Anima*; *Liber III De anima*; ed. Borgnet 5, 349a). Albert vytvořil na způsob sicilské školy úplné schéma obecného poznání skutečných věcí. Moderní a postmoderní latinisté jej nevyřešili dodnes. Kauzální působení externí věci na smysly tvoří základ porozumění, protože aktualizuje intelekt jako *tabula rasa*. Smysl jsoucna je kauzálně aktualizován ve smyslech a v intelektu jako dvou komplementárních receptivních potencí duše daných jednak materiálně a jednak nemateriálně. Pasivní recepce se v prvním averroismu neobejde bez smyslového poznání přinášejícího aktualitu od reálného světa. V mysli existuje pouze potenciální a univerzální forma bez aktuality. Moderní pojetí materie jako jsoucna třetího druhu je podle Alberta naprostý nesmys. Žádné *tertium ens* reálně neexistuje, nemá jak. Kdyby byla inteligibilní forma opravdu individualizovaná, modernisté by měli v poznání individuálního osla nebo kámen. A kdyby byla tato forma dána jako univerzální intelektuální substance na způsob intelektu hvězdných sfér, tak by hypostázované species osla poznávali skrze oddělený aktivní intelekt hvězdných sféry a nepotřebovali by k inteligibilnímu poznání aktuální existenci věci v realitě. Latinští averroisté zavedli materii třetího druhu i do intelektu, aby se této kritice vyhnuli. Tím změnili původní metafyzický *Irrtum* moderny na jeho nihilistickou formu a vykročili na *via Modernorum*. Učení Latiníci degradovali nemateriální *intellectus possibilis* na pseudo-materiální *intellectus materialis* po vzoru Alexandra, neoplatonského Themistia a španělského myslitele falsafy Avempaceho (†1138). Modernisté vytvořili nový diakosmos nikoliv ve filosofické pohádce jako měl dialog *Timaios* a Jamblichův výklad, ale dali jej přímo do duše a do myšlení západního subjektu. Podle aristoteliků jako Albert tvrdili Latiníci naprosté nesmysly, protože univočně predikovali bytí objektivně-reálného kamene v mysli v modu univerzálního hylemorfismu. Moderní myšlení se oddělilo od reality tak, že poznává skutečný kámen pouze v sobě. Objektivní forma je v mysli přístupná prostřednictvím věčné božské kopie, což zajišťuje ontoteologický scénář poznání. Objektivní forma každého jsoucna je nazírána prostřednictvím věčného božského exemplaru. K tomu je nutné rozdělit člověka na několik oddělených substancí. Modernisté nakonec nemohou objektivně odlišit živou osobu od mrtvoly.

V epoše metafyzického nihilismu obdivujeme vítězství postmoderní pravdy jako *certitudo* a *rectitudo*. V Albertově době došlo k prvnímu prosazení moderního teorie pravdy jako asimilace *tertium ens* a tento mytologický nesmysl byl prohlášen za pravdivý a vědecky správný obraz světa. Na začátku *via Modernorum* však mistři Pařížské univerzity uznali Komentátora za nejuznávanějšího filozofa, proto nemohli přijmout zničení kritické aristotelské vědy podle *Druhých Analytik*. První averroismus hájený kritickými aristotelskými mysliteli odmítl sofistiku *Modernorum*, protože vytvořili simulákrum jednoho objektivního intelektu na způsob *tertium ens*. Albertův modus intelektu podle *tertium* a *quartum genus* daného v CMDA ukazuje tato citace.

„A podobně i vědecké poznání je dané z obecnin, které vznikají (*fiunt*) z individuálně přijatých poznatků a smyslových zkušeností (*ex multis memoriis et experientiis*), které nejsou ve všech lidech stejné. A to jsme již řekli výše, že tyto osobní a jedinečné poznatky nazírané spekulativním intelektem jsou v jednotě s tím, co je abstraktně a obecně spekulativní intelekt (*speculativi intellectus sunt unus in eo quod speculativi intellectus sunt*) a tyto poznatky jsou ty či ony podle poznání jednotlivých osob. V tomto určení se shodujeme s pojetím Averroese, protože v modu abstrakce se obecný intelekt liší od našeho osobního výkonu poznání.“ [[261]](#footnote-261)

Vzhledem k reálné věci běží poznání jako *adaequatio* nebo *proportio* intelektu, který vytváří nemateriální poznání externí věci. Tato schopnost reálně existující lidské duše produkuje univerzální a nemateriální poznatek, který adekvátně signifikuje svět prvních substancí. Citát ukazuje, že abstrakce intelektu jako species v modu *quartum genus* nemůže produkovat žádné poznání osoby, protože univerzální pojem nemá žádný reálný způsob, jak by to mohl udělat. Proto je zcela závislý na nemateriálním poznání aktuální osoby. Genericky je proto třeba rozlišit čtyři různé formy poznání v modu *genus*: 1) reálnou existenci věci mimo nás; 2) její smyslovou recepci; 3) její inteligibilní abstrakci; 4) závěrečný abstraktní pohled na všechny tato existenciální a kauzálně dané výkony osoby. Modernistický „intelekt“ je pouze čtvrtý rod intelektu. Jedná se o univerzální poznatek v meta‑diskurzu, který popisuje intelekt z hlediska lidské přirozenosti. Proto je pojem v modu *quartum genus*, protože abstrahuje od existenciálního výkonu nemateriálního porozumění člověka v modu *tertium genus*. Averroes, Albert a po něm Siger a Dante aktualizovali Al-Ghazálího pojetí lidské přirozenosti (*fiṭra*) napojené nikoliv na *intellectus adeptus* jako u Avicenny, ale na *intellectus possibilis* jako *quartum genus* v CMDA. Po formální stránce se argumentace proti avicennistům shoduje s výkladem *De anima* pařížského biskupa Alverna (kap. 2.3.1). Albertova kritika je však mnohem propracovanější, protože zahrnuje Avicennovu intencionalitu do Averroesova schématu. Albert rozlišením intelektu jako *tertium* a *quartum genus* podle CMDA vytvořil první kompletní model kauzálně-reálné duševní činnosti, která je predikována jako kategoriální impozice v modu *per prius*. Albert vědecky argumentuje podle *Druhých analytik*. Proto výslovně odmítá scénář moderny reprezentovaný pařížskou avicennistickou školou kolem Bonaventury, moderních zástupců Grossetesteho školy jako byl Rufus a oxfordskou větví modernistů shromážděných kolem Kilwardbyho. Albert s těmito školami moderního avicennismu zásadně nesouhlasí. Modernisté na Oxfordu editovali duchovní závěť Grossetesteho pod názvem *Summa philosophiae* (kap. 3.1.3) na způsob pařížských františkánů shromážděných kolem *Summa Halensis* v Paříži. Editace těchto dvou děl lokalizuje původní myšlenkové dílny moderny dané v Paříži a v Oxfordu. Podle averroistů inspirovaných Toledským výkladem Averroese dělá poznání jeden oddělený činný intelekt pro všechny lidi a v duši existuje pouze materiálně daný možný intelekt ve formě jsoucna třetího druhu. Nasvícení receptivního intelektu je dáno od substanční oddělené hypostáze *intellectus agens*. Averroisté v sofistickém výkladu CMDA nechávají působit na člověka numericky jeden *intellectus possibilis*. Individualizovaný materiální intelekt se připojuje k tomuto oddělenému možnému intelektu v modu *copulatio*.

Albertův výklad třetí rozhodující knihy *De anima* bránil autentický výklad CMDA podle Sicilské školy. Modernisté zničili pojetí pravdy jako adekvace a jednotu osoby. Pokračující zatmění první substance v moderně potvrzuje následující citát, který rozlišuje nasvícení jsoucna zezadu podle Toledské školy nebo zepředu podle Sicilské školy. Modernisté v linii Algazela a Avicenny podali syntézu poznání formálně správně, ale definují ji v neoplatonské metafyzice intelektu-slunce. Citát jasně vidí změněnou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) na smysl jsoucna v moderně. Pojetí *intellectus possibilis* je zásadně změněno, protože receptivní intelekt se stal materií třetího druhu v modu univerzálního hylemorfismu pro aktivní intelekt. Ten mytopoeticky působí jako hypostázovaná forma na materiální intelekt složený z *materia spiritualis*. V modelu *conversio* možného intelektu směrem k činnému intelektu jsou obsažené všechny nevýhody nasvícení smyslu jsoucna zezadu. Podle Alberta je toto pojetí poznání naprosto absurdní, protože člověk přestane myslet jako osoba.

„Intelekt přijme poznané formy tím, že činný intelekt formy očistí a připojí je k možnému intelektu (*agens, denudat eas et conjungit eas intellectui possibili*). A protože jakákoliv intelektuální forma je přijatá od činného intelektu, je nutné, aby možný intelekt byl vždy obrácený k činnému intelektu.“ [[262]](#footnote-262)

Moderní poznání bere *intellectus agens* nasvícením zezadu. Aktivní intelekt pak vezme  *intellectus possibilis* jako spirituální materii a vtiskuje do ní denudované formy. Tím vznikne v lidské duši zásobárna porretánských species daných jako simulákrum reálného světa. Augustiniánská *memoria* funguje jako zásobárna species třetího druhu. Odělený činný intelekt si pak vytahuje tato species třetího druhu do moderního poznání skrze platonský akt anamnéze. Moderna postuluje aktualitu species v modu první substance, která působí skrze zásobárnu těchto esencí-substancí v *memoria* na receptivní schopnost duše. Albert obranou dvojího aktu intencionality podle CMDA zásadně odmítá pojetí paměti jako *locus specierum*, které měl druhý averroismus Bonaventury a Pechama v podobě jsoucen třetího druhu (*sunt in anima sicut actus in potentia, hoc esse non potest*).[[263]](#footnote-263) Toto pseudo-aktuální jsoucno třetího druhu (*hoc esse*) v aristotelské paměti neexistuje, protože nemá jak. Proto je modernistické pojetí poznání založené na asimilačním modelu pravdy zásadně mylné. V modu současného metafyzického nihilismu funguje nikoliv kosmický *intellectus agens*, ale jeho současná globální náhražka ve formě umělé inteligence. Ta vtiskuje jsoucna třetího druhu skrze digitální pečetidlo z dialogu *Theaitetos* (OBJ I, kap. 2.4.2) do spirituální materie tvořené cloudovými databázemi. Albert správně namítá, že toto schéma poznání podle Toledské školy je platonské, nikoliv aristotelské. Podle Alberta tehdejší *Moderni* nakupili všechny omyly neoplatoniků na jednu hromadu. Od Avicenny si vzali systém nasvícení zezadu jako substanci (*conversio possibilis ad intellectum agentem*). Tím si zajistili avicennovskou jistotu esence v rámci spekulativního zrcadlení univočních forem přešlých z odděleného intelektu do našeho poznání (*exsistere1*). Formy přecházejí z odděleného intelektu do darovaného intelektu v rámci příslušného eidetického a tedy „ex-sistenčního“ náhledu. Poznání vzniká v intelektu jako porretánská forma buď v procesu denudace (*productio*). Nebo vzniká dělením v rámci amfibolní predikace , kdy dělení rodů skrze *Arbor Porphyriana* jde až k poslední individuální jednotce významu (*resolutio*). Intelekt moderních iluminátů či karteziánské *cogito* dodatečně rektifikuje v modu pravdy jako Anselmova *rectitudo* a Avicennova *certitudo* výskyt již nahlédnutých a reflektovaných forem také v sekundárním aktu jejich „přesazení“ do reálné věci (*exsistere2*). Tímto dvojím pohybem jistoty od objektivního exemplaru k esenciální formě a od esenciální formy k reálné věci našla moderna poslední určení jsoucna v rámci nového metafyzického *Gründung* (OBJ I, kap. 1.2). Stejný typ *tertium ens* denudovaného z hylemorfických prvních substancí averroisté umístili do augustiniánsky pojaté *memoria*, která se stala zásobárnou nemateriálních species (*locus specierum*; OBJ III, kap. 4.3.1). Paměť uchovávající species třetího druhu se v postmoderně stala epochálně novým místem, odkud se rozbíhá poznání aktuálního, čili sebereflektujícího *intellectus agens*. Od postmoderního avicennisty Johna Locka se takto daná sebereflexivní paměť stala i místem individuální (a nikoliv osobní) identity. Modernisté naroubovali činnost odděleného *intellectus* *agens* na akt vůle a na individuální poznání skrze systém porretánských hypostází všeho druhu. Cena zaplacená za tento filosofický zmatek obsahuje všechny omyly *Latinorum*, které kritizují od roku 1240 zastánci prvního averroismu. V jejich myšlení vznikla první humanistická tradice Západu, v níž člověk nebyl definován jako specifická mrtvola, ale jako kauzálně působící a existující osoba. Schizofrenie moderního subjektu způsobila, že tato tradice humanismu zanikla v epoše *Seinsvergessenheit* společně se školou prvního averrorismu. A paranoia moderního hypostázovaného intelektu zničila původní humanismus osoby založený na správném pochopení *intellectus possibilis*. Tragikomický exorcismus vymítal modernistických omyly, které se týkaly pouze jejich chybného averroismu pozorovaného v křivém zrcadle. Ve skutečnosti moderní myslitelé v dubnu 1277 odsoudili vlastní omyly, pod vedením zdatných Fúrií a podle Freudova modu *Verkehrung ins Gegenteil*.

Albert v další části komentáře ke třetí knize *De anima* souhlasí s procesem abstrakce arabských neoplatoniků (Avempace, Abubacher) z fantasmat daných podle Aristotelova spisu *De anima*. Ale předchozí analýzy poznání u Avicenny ukázaly, že aristotelské *abstractio* ze smyslů má v avicennismu jen propedeutický charakter (OBJ I, kap. 2.3.1). Averroes naopak definuje plně formální charakter *species intelligibilis* napojením na smyslové poznání, kdy vznikne nemateriální a univerzální význam daný kauzálním působením aktuální věci na smysly. Kapitola 11 z Albertova kometáře k *De anima* říká, že tento výklad se liší od neoplatonského výkladu Averroese podle Toledské školy, která bere oddělený *intellectus agens* v modu nasvícení zezadu i pro lidské poznání (*nos autem dissentimus paucis ab Averroe*, ibid, p. 385b). Albert ví, že Averroes zásadně a jednoznačně odmítl Avicennovu metafyziku z naprosto správných důvodů. Ale pokud vezmeme jako základ aristotelské metafyziky Komentátorovu nauku první vědy o substanci *qua* substanci, pak můžeme jeho projekt první vědy integrovat s metafyzikou Avicenny, která se pohybuje ve světě čisté abstrakce *ens inquantum ens*. Opět platí vědecký postup z *De homine*, kdy nejprve etablujeme reálnou kauzalitu (*prius comparatum ad rem,* kap. 2.4.1) a pak ji predikujeme univerzálně. Metafyzika první substance umožňuje kritickou integraci Avicenny, ale až ve druhém kroku. Opačný postup toletánů a modernistů představuje zásadní omyl myšlení, protože zmizí původní zaměření první vědy o jsoucnu, což je podle kanonické teze *Metafyziky* zkoumání první hyparchické substance. A navíc je Avicennova metafyzika naprosto chybná v pojetí osoby a poznání, které ohrožuje křesťanskou nauku o spáse. Albert z těchto zásadních důvodů nesouhlasí s averroistickým výkladem Averroese podle Toledské školy a tím i podle Akvinského, protože sleduje linii biskupa Alverna proti neoplatonským *sequaces Aristotelis* (kap. 2.3.1). Alvernus jasně oddělil rodově odlišný kosmický aktivní intelekt od lidské syntetické schopnosti dané v duši jako *tertium genus* podle CMDA. Pařížský biskup odmítl výklad Aristotela podle tzv. „Arabů“ a do skupiny obránců odděleného *intellectus agens* působícího zvnějšku na lidskou duši výslovně zahrnul Avicennu a naopak z ní vyloučil Averroese. Albert v linii Alverna zásadně nesouhlasí s pojetím Arabů (Avempace, Abubacher) v tom, že by abstrakci prováděl oddělený *intellectus agens* a že by *intellectus possibilis* byl redukovaný na smyslovou a tím porušitelnou část duše, tedy na Alexandrův hylický intelekt. Základem prvního averroismu Sicilské školy je odmítnutí všech oddělených forem intelektu v lidské duši. Druhý averroismus drží inteligibilní formu jako hypostázovanou species danou identicky ve věcech i v intelektu. Tvrdí, že esence daná aktivním intelektem působí na lidský intelekt v rámci účinné kauzality, protože je primárně dána v aktuálním kosmickém *intellectus agens* jako nehmotné první substanci. V prvním averroismu není žádná forma dána v intelektu přímo, ale jen jako smyslově poznané, syntetizované, intendované a inteligibilní obsahy manifestované v podobě *species intelligibilis*. A tato species by nevznikla, kdyby ji smysly kauzálně nevnímaly a nesyntetizovaly v podobě species *sensibilis* od aktuální první substance dané odděleně v realitě. A species poskytuje formu k abstrakci na úrovni činné a spekulativní schopnosti duše, která vytváří výsledný pojem a reflexi tohoto pojmu. Oddělené působení první substance držel první averroismus v poznávající mysli skrze kauzálně koncipovanou intencionalitu v modu diafanum (OBJ I, kap. 2.4.4). Poznání začíná skrze smysly dané v tělesných orgánech, protože ty jsou receptivní přímo v modu eficientní kauzality. Adekvace poznání a věci je predikovaná skrze *medium* v demonstrativním soudu, který v modu formální kauzality poznává reálné kauzální působení dané mezi externími prvními substancemi. Nemateriální syntézu poznaných forem do pojmu završuje finální schopnost duše zvaná *intellectus speculativus* daný na poslední úrovni intelektuální reflexe v modu *quartum genus*. Intelekt na této poslední úrovni je schopen reflektovat pojem vytvořený v individuálním výkonu *intellectus agens* také jako kategoriální a pravdivou jednotku univerzálního významu v rámci species *humana*. Viz Albertovo dělení duše na tři individuální výkony poznání (*transmutans, transmutatum, transmutatio;* kap. 2.4.2). Pravdivé poznání v modu adekvace zakládá univoční referenci k realitě první substance dané kategoriálním poznáním druhé substance. Moderna inspirovaná Avicennou nahradila aktuální působení externí věci skrze nasvícení intelektu zezadu dané jako působení autonomních forem, později daných skrze matematiku. Tato jsoucna třetího druhu univočně existují i v reálných věcech jako Bonaventurovy exemplary, které aristotelikové jako Bacon, Albert a Akvinský odmítli jako metafyzický nesmysl. Činný intelekt tyto exemplary nazírá přímo v procesu *denudatio* a předá je receptivnímu intelektu. Tento *intellectus possibilis* je u averroistů daný jako kosmická nemateriální substance. Kopulace mezi oběma intelekty je daná skrze klíčovou kognitivní vazbu moderních iluminátů mezi *intellectus adeptus* a *intellectus agens*, kterou vytvořil Al-Fárábí (OBJ I, kap. 2.1.2). Osvícený receptivní *intellectus adeptus* přijme hypostázovaná species od aktuálního a odděleného *intellectus agens*. Tato forma mimozemské receptivity je spojena s člověkem v modu avicennovského *copulatio.* Vzniklá species jsou pak uložena do augustiniánské formy paměti jako jsoucna třetího druhu. Přímé působení neoplatonského intelektu-slunce je dána jako Avicennův Dator Formarum. Ten pak mytologicky kopuluje s možným intelektem a generuje výsledné poznání jako *intellectus* *in effectu*. Na této úrovni je moderní poznání na úrovni osoby už volním aktem. Hermeneutika ukázala, jak plodivá síla intelektuálně potentních Múz skrze tento epochální *Irrtum* vytvořila moderní subjekt. Od Descarta spolu akademicky kopuluje duše a tělo v modu akademického *certitudo* a *rectitudo*. Obě jsoucna třetího druhu se snaží už několik století zplodit neexistující postmoderní subjekt, pochopitelně pod odborným vedením bohyní akademické Pomsty.

Modernisté porovnávají species danou aristotelskou abstrakcí se species uchovanou v augustiniánské paměti jako *locus specierum*. Porovnání dvou species třetího druhu vznikne pravda jako spekulativní *certitudo*. Další úroveň pravdy v modu anselmovského *rectitudo* se zajistí tím, že tato species uložená v augustiniánské *memoria* modernisté porovnají s ideálními typy těchto species danými v moderním bohu, v matematice, v teoretických modelech čehokoliv, nebo v kosmických inteligencích. Spekulativní schéma poznání reality ve druhém averroismu je postaveno úplně na hlavu, protože k němu není třeba reálná první substance. Po smrti moderního boha je tato iluze pravdy dána v matematice postmoderního karteziánského světa a současné nihilistické ekonomiky. Definice virtuálního kapitálu říká jasně, že je dán pouze v hlavě (*caput*) současných iluminátů. Jejich mysl osvícená Fúriemi tvoří základní kapitál této zajímavé epochy. Fantastické vědění dubluje realitu paranoickým způsobem. Následující část Albertova komentáře obhajuje integrální postoj CMDA tím, že exponuje formu *Irrtum*, kterou se vyznačuje moderní poznání. Albert odmítá averroistický model jedné pravdy založené na soustavě simuláker a substancí třetího druhu. Citát odděluje aristotelskou abstrakci a neoplatonskou denudaci do dvou oddělených rovin poznání, které se podle Alberta nemohou nikdy potkat přímo, pouze nepřímo.

„Poznání získané fantasmaty je dvojího druhu (*duplex scientia ex phantasmate*). V prvním smyslu pochází přímo z fantasmat, protože forma, která má být pochopena (*ipsa forma intellecta*), má své bytí přímo v jednotlivé věci (*forma habens esse in particulari*). V druhém případě není poznávaná forma dána jako hylemorfní jednotlivá věc (*forma intellecta non est secundum esse in particulari*); účinek těchto oddělených jevů se však projevuje prostřednictvím smyslů. Účinek takové hypostatické intelektuální formy pak tvoří přímou příčinu, která ovlivňuje lidský intelekt. Tímto způsobem poznáváme oddělené kosmické formy.“ [[264]](#footnote-264)

První poznání jde klasickou cestou abstrakce od fantasmat, která dostávají bytí od singulární formy dané ve věcech (*forma habens esse in particulari*). Výraz „*habens esse*“ neznamená totožnost formy v intelektu a v realitě ve smyslu hypostázovaného habitu Porretánů. Bytí intelektuální formy je vždy univerzální a je dáno pouze v myšlení. Poznání postupuje v řádu abstrakce od věci ke smyslům. Věc existuje ve skutečnosti a mysl k ní nemůže přistupovat přímo, protože platí metafyzický dativ. První substance je příčinou poznání, protože nasvěcuje smysl jsoucna zepředu. To vytváří teorii pravdy jako korespondence mezi věcí a myšlením. Moderní spekulace naopak pozoruje poznávací formu jako *tertium ens* v reálných věcech. Druhý případ poznání se týká hypostatických nehmotných inteligencí a forem, které existují mimo hylemorfní substance (*intellecta non est secundum esse in particulari*). Neexistuje žádné přímé osvícení, které by tyto formy přímo zpřístupnilo lidskému intelektu. Lidské myšlení má receptivní schopnost pouze prostřednictvím *intellectus possibilis* a nemůže sdílet aktivní schopnosti pocházející z odděleného *intellectus agens*. Mystické vytržení a iluminace mají přístup k intelektuálním formám (*sic cognoscimus separata*), ale pouze prostřednictvím aristotelského způsobu recepce, který běží skrze smysly a rezeptivní intellekt (*in sensibili manifestantur opera ejus*). Moderna vedená chtónickými silami temnoty udělala z mystického osvícení normální poznávací proces. Aktivní oddělený intelekt modernistů projektuje poznávané formy přímo do lidského intelektu, protože hypostázovaný *intellectus agens* je aktivní příčinou moderního poznání.

Gnoseologie je založena na *certitudo* a *rectitudo* moderního subjektu. Základ poznání nepotřebuje reálný svět k vytvoření vědy. K vytvoření *verisimilitudo* světa stačí moderní panoptikum *tertium ens*. Osvícená mysl zpracovává formy pocházející z odděleného *intellectus agens* a vytváří intelekt jako autonomní substanci, nebo jako karteziánskou *res cogitans*. Klasická metafyzika definovala tento druh demiurgické produkce smyslu jako predikaci zvanou *in artificialibus.* V neoplatonském modelu demiurg poznává svět tím, že jej tvoří vtiskováním oddělené formy do amorfní materie. Poznání modernistů nepotřebuje reálnou věc, protože tvoří její poznanou formu skrze demiurgickou Modernisté zaměnili poznání světa s jeho pomyslnou tvorbou v diakosmu daném poprvé u Jamblicha a Simplikia (OBJ I, kap. 1.3.1). Podle prvního averroismu Sicilské školy je touto predikací definována pouze řemeslná výroba. Akt poznání je zcela receptivní a v reálném světě existuje pouze jako accident. Realitu nemůžeme vytvořit v mysli *ex nihilo*, protože člověk není božským stvořitelem kosmu. Stejný tragikomický omyl daný chybným užitím predikace *in artificialibus* vytýká Bacon modernistům na Oxfordu (kap. 3.2). Albertův citát potvrzuje, že modernisté pojali kauzalitu na úrovni esencí a jejich účinek prohlácili za univočně danou formu, která působí v demonstrativním důkazu (*per opera sicut per effectum venitur in causam per intellectum*). Jejich demiurgický intelekt se dostal přímo do reálné věci skrze nazírání porretánského species třetího druhu. Pak predikují pravdu v modu *in artificialibus*, což je možné pro matematickou a logickou abstrakci, ale nikoliv pro pravdivé metafyzické poznání světa daného reálně. Albert odmítá pojetí odděleného intelektu, který by působil v modu řemeslné produkce na receptivní materii třetího druhu danou v *intellectus materialis*. Toto pojetí *intellectus possibilis* predikované v modu *in artificialibus* připsal Averroesovi ve stejné době avicennista Akvinský inspirovaný výkladem Toledské školy (OBJ III, kap. 4.5.1). Albert sledující s biskupem Alvernem linii argumentace CMDA podle Sicilské školy odmítá pro lidské poznání jakýkoliv přirozený zásah odděleného kosmického intelektu. To ukázala předešlá argumentace spisu *De homine*. Proto nikdy nemůžeme poznat vesmírné inteligibilní formy a andělské inteligence tak, jak existují samy o sobě, protože lidské poznání je aktualizováno smyslovou představivostí. Moderní pojetí poznání není vědecké, ale „spekulativní“ podle slova *speculum*. Moderní mysl se zrcadlí sama v sobě, protože *tertium ens* dané v realitě zrcadlí *tertium ens* dané v mysli a naopak. Augustiniánská paměť třetího druhu slouží jako zásobárna porretánských species, které si mysl po libosti vytáhne, a pak se v nich sama zrcadlí v modu nutně dané správnosti a jistoty. Podle Alberta tím vzniklo sofistické poznání separovaných forem, které mají kauzalitu z odděleného intelektu, a ne z hyparchických prvních substancí. Jenže takto poznávají jen kosmické inteligence, které mají intelekt daný jako hyparchickou nemateriální substanci. Bůh může poznávat svět tím, že jej stvořitelsky myslí, ale my ne. Naše *opus* dané poznáním skrze smyslovou abstrakci je pouze potenciální a pouze v mysli. Následující citát dokládá vznik filosofické moderny a zároveň ji odsuzuje jako fundamentální selhání rozumu. Albert odmítl jít po *via Modernorum*.

„A to je cesta, kterou dnes kráčejí skoro všichni současní Latiníci (*via quam fere sequuntur omnes moderni Latini*). Ale v tom se zásadně rozcházejí s Peripatetiky. Kdyby totiž vědění bylo pouze vlastností samotné duše, pak by věda nebyla univerzálním poznáním daným v intelektu a platným vždy a všude. Peripatetikové shodně tvrdí, že univerzální smysl ve své aktuálnosti existuje pouze v duši a že hyparchická subsistentní forma existuje pouze v kosmických inteligencích. A to je postoj Avicenny, s nímž všichni souhlasili.“ [[265]](#footnote-265)

Albert považuje poznání dané mimo kauzální vztah první substance za nedostatečné k založení vědy, neboť spočívá výhradně v subjektu (*si enim scientia sit qualitas in anima*). Takové poznání by končilo na úrovni matematické abstrakce (kap. 1.5). Modernisté se neřídí ani Avicennou, kterého považují za svou nejdůležitější autoritu (*haec est objectio Avicennae, in quam omnes concordaverunt*). Postmodernisté pokračují v této cestě i dnes, protože již nechápou učení klasického aristotelismu. Moderna absolutizuje platónskou jeskyni karteziánského myšlení odděleného od skutečnosti (*id quod est intellectu*), protože pohrdá smyslovým poznáním. Albert moderním kolegům připomíná, že i Avicenna drží metafyziku v rovině *ens inquantum ens* a nikoliv jako abstraktně pojatými pojmy spojenými s univočně pojatými esencemi na způsob *Nominales*. Matematika oddělená abstrakcí od kauzálního působení první substance nemůže založit metafyzickou jednotu jsoucího, která si jako jediná může nárokovat skutečnou univerzalitu danou kauzálně. Formální kauzalita logiků produkuje významy pouze v modu *discrete videamus* (kap. 1.4). Stejným kritickým postojem vůči modernímu avicennismu začíná akademickou dráhu Akvinský ve spise *De ente et essentia* (OBJ III, kap. 4.5.1). Závěr komentáře považuje teorii o dvojí či dokonce trojí substance v duši za největší nesmysl ze všech pojednávaných omylů (*quod tanto est absurdius caeteris quae dicta sunt,* ibid, p. 418b). Učení o pluralitě substancí v člověku jde proti učení všech Peripatetiků, a také proti metafyzice Avicenny. Albert potvrzuje, že této schizofrenii intelektu u Latiníků odpovídá i jejich schizofrenické vidění světa. Následujcí citát odmítá eidetické vidění moderních iluminátů jako naprostý nesmysl.

„Lidský intelekt je hypostázován skrze světlo činného intelektu a toto světlo završuje tím, že postupně stoupá ke spojení s odděleným kosmickým intelektem. Tím se spekulativní intelekt stává jakousi dispozicí umožňující spojení lidského a odděleného intelektu (*intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius*). A to je prakticky totéž, jako by tvrdili, že činný lidský intelekt má zpočátku pouze slabé světlo poznání (*lumen debile*), kterým poznává oddělené formy na úrovni spekulativního intelektu. Pak ale dostane silné světlo poznání (*lumen forte*), kterým poznává oddělené inteligence a formy. Tím pro ně splynulo poznání esencí oddělených od materie a poznání oddělených kosmických existencí.“ [[266]](#footnote-266)

Spekulativní intelekt novodobých gnostiků a iluminátů už nepotřebuje materiální realitu k poznání světa. Moderní intelekt není z tohoto světa, stejně jako moderní subjekt není z tohoto světa. Intelekt iluminátů se musí při hledání plné pravdy jako sofistické adekvace nejprve spojit s odděleným činným intelektem. Připojuje se k oddělenému činnému intelektu, protože kauzalita tohoto odděleného intelektu tvoří střední člen (*dispositio media*) v deduktivním sylogismu moderního spekulativního intelektu (*fit intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius*). Toto vyšší mystické nebo gnostické spojení zakouší osvícený intelekt *Modernorum* přímo. Iluminát nazírá nejprve slabým světlem spekulativního intelektu (*quod agens habet primo lumen debile*) porretánsky existující esence. Tato jsoucna třetího druhu aristotelsky abstrahuje od materiálně daných substancí (*intelligens quidditates quas a materia separatas habet*). A nakonec je silný intelekt ilumináta schopen plného následu do světa existujících kosmických nemateriálních substancí (*postea acquirit lumen forte, per quod intelligit separata*). Tento postup má Grosseteste ve dvojím pojetí vědy (*scientia*, *intellectus*) a Bonaventura ve dvojím náhledu čistých esencí (*resolutio semiplena* a *plena*). Metodu slabé a silné iluminace převezme fenomenologická redukce v modu Descartovy nebo Husserlovy *epoché*. Po uzávorkování abstrahovaných eidetických obsahů od světa se kontempluje transcendence noemat v plné imanenci absolutně separovaného sebevědomí. Postmoderní iluminát uzavřený v jeskyni imanentního vědomí vidí svět ve světle silného intelektu-slunce, který eidetické obsahy nasvěcuje přímo. Platon ještě znal původní dialektiku vidění a vědění a proto poslal filosofa z jeskyně ven (OBJ I, kap. 1). Moderní filosof vedený Fúriemi už nemusí z mytologické jeskyně vůbec vycházet. Zařídil si vlastní formu sekulárních akademických mystérií osvícenou vlastním intelektem-sluncem. Marxova kritika ideologie německého idealismu přesně viděla, že pojem se stal realitou a ideologicky zaslepení ilumináti si toho ani nevšimli (OBJ III, kap. 4.1.4). Paranoia intelektu *Modernorum* odvozeného od Avicenny a Avicebrona je podle Alberta v tom, že univočně bere *quidditas* věci a esencialitu vytvořenou v aktu poznání a identifikuje ji s oddělenými poznávacími formami aktuálně existujícími na úrovni separovaných kosmických inteligencí (*quidditates separatorum*). V tomto sofistickém druhu poznání se činný intelekt ilumináta spojí s odděleným světem forem a inteligencí. Moderní vidění středověkých iluminátů nahradí Leibnizova matematika a karteziánský či husserlovský způsob nazírání čistých významů ve vědomí. Modernisté na základě přepracovaného avicennismu vytvořili novou sérii jsoucen třetího druhu opřených o matematickou abstrakci, a také o logický pojem jsoucna zděděný ze zaniklých škol *logica Modernorum*. V sobě rozdělený intelekt *Modernorum* následuje cestu platonského demiurga z dialogu *Timaios*. Moderní intelekt se stal plně kreativním, protože má vlastní aktualitu a k tomu i vlastní materii třetího druhu. Osvícený intelekt Latiníků potřebuje k pravdivému poznání hmotnou realitu a smysly pouze jako akcident. Předmět poznání tvoří v modu řemeslné produkce idejí jako svrchované *subjectum* poznání, protože jim vtiskuje subjektivně daný logos. Albert ukázal *Lichtung* postmoderní formy kapitalistické ideologie fetišisticky přetvářející svět, kterou v její historicko-ekonomické *veritas* poprvé analyzoval Karel Marx (OBJ III, kap. 4.1.4). Receptivní intelekt spojený skrze smysly s první substancí a s její faktickou kauzalitou je naopak vázaný na poznávací sylogismus *Druhých analytik*. Proto se stal výklad *Druhých analytik* základním kamenem sporu mezi prvním a druhým averroismem od roku 1230, kdy se objevil latinský překlad s Averroesovým komentářem od Michaela Scota. Konfliktu obou interpretací ohledně *Druhých Analytik* se budeme věnovat v následujících kapitolách věnovaných vzniku *Oxfordian Fallacy*.

Spis *Libellus de unitate intellectus contra Averroistas* (kolem 1256, dokončeno 1263) shrnuje všechny zásadní námitky Alberta proti druhému averroismu a v didaktickém přehledu nastiňuje základní omyly této školy. Argumenty polemického spisu proti averroistům z velké části opakují vývody komentované v předchozích traktátech o duši a o intelektu, na které odkazuje úvod spisu. Styl psaní potvrzuje, že pro Alberta je spor se sofisty na filosofické rovině uzavřen, protože spis nepřidává žádné nové argumenty k těm, které známe z předešlého komentáře k *De anima*. Teze jen shrnují Albertovu pozici ohledně jednoty a individualizaci intelektu. Třicítku výsledných odpovědí Alberta odmítne avicennista Johannes Pecham a provede jejich kritiku podle druhého averroismu (OBJ III, kap. 4.3.1). Albert postuluje *intellectus possibilis* jako nemateriální potenci lidské duše, která může vše přijímat a také může být jako potence individualizovaná skrze *intellectus agens*. To je pozice CMDA, která jako jediná umožňuje individuaci nemateriální *anima intellectiva* dané v těle. Albert nechce úplně opustit Avicennovu ontoteologickou pozici, protože ji integroval do „meta-fyziky“ Komentátora ve výše uvedeném modu *per posterius*. Důležitý je článek 25, který shrnuje definici intelektu odkazem na kauzalitu První příčiny.[[267]](#footnote-267) Klíčová věta citátu ukazuje přímé spojení individuálního činného intelektu s první kauzou (*ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam*). Albert drží i ontoteologické určení lidského intelektu přímo od boha, a to v rámci jeho napojení na stvořitelskou *causa prima*. Podobné teologické stanovisko měl i biskup Alvernus (kap. 2.3.3). Tím došlo i u Alberta k hypostázování činného intelektu v semiaverroistickém modu, v němž je lidský *intellectus agens* nasvícen přímo od první kauzy. Lidský intelekt je nepřímo hypostázovaná entita-potence daná v duši, která je přímo stvořená od boha (*potentia*... *ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam*). Toto bylo i pojetí Grossetesteho a Bacona, kteří považovali lidskou *anima intellectiva* za primární formu přímo stvořenou bohem (kap. 3.2). Přímé stvoření a udržování lidského intelektu skrze boží intelekt podržuje jeho trvalou nematerialitu a jednotu. Intentionalitu v podobě receptivní potence dané směrem bohu jako první kauze potřebuje Albert k tomu, aby obešel konstrukci intelektu jako samostatnou substanci (*hoc aliquid*). Akvinský jde ještě dál a nechá *intellectus possibilis* již přímo fungovat v avicennistické hierarchii a lidský *intellectus materialis* nechá individualizovat aktem individuální duše v těle, která se chová jako hypostázovaná forma. Tato ontoteologická struktura intelektu daná částečně podle Avicenny zajistí i nesmrtelnost duše. Tyto zbytky avicennismu má v různé míře Albert, Bacon a Grosseteste a převezme je i Akvinský do spisu *De unitate intellectus*. Tento semiaverroismus Alberta a Akvinského odmítne Siger přesným rozborem CMDA, kdy od sebe jasně odliší rodově odlišné možnosti poznání filosofie a teologie ohledně nesmrtelnosti duše. Siger odmítne definici intelektu Alberta i Akvinského jako částečné hypostáze (*intellectus* *quo intelligit*) a navrhne jinou možnost výkonu intelektu v existenciálním modu *homo ipse intelligit*. Ale tyto spory již běží uvnitř prvního averroismu, který má substanční jednotu osoby a řeší nemateriální status *anima intellectiva* podle primátu teologie nebo filosofie. Albertův traktát o jednotě intelektu hájí individualizovaný akt myšlení a po vzoru Alverna odděluje nauku arabských filosofů od výjimečného Averroese (*philosophus nobilissimus* pro Alverna, kap. 2.3). Albert stejně jako Alvernus zdůraznuje nebezpečnost nauky modernistů pro křesťanskou teologii kvůli nesprávně pochopenému intelektu definovaném jako hypostatická forma. Tato forma intelektu byla převzata od arabských myslitelů podle neoplatonského scénáře knihy *Liber de causis*.

„Neustále tvrdí, že inteligence nebo intelekt dávají formy, protože intelekt je prvním zdrojem forem. (...) A používají k tomu tento argument: čím je kauza daná působením forem na úrovni jejich formální vyšší existence, to je také kauzou na úrovni existence nižších forem. Prý totiž bytí formy, nakolik je formou, nemůže být jiné než individuální; nižší formální kauzy pak přijímají kauzalitu od forem vyššího řádu (*reducuntur causae in suas causas passivas*).“ [[268]](#footnote-268)

Druhý averroismus měl hypostázovaný *intellectus agens*, který kauzálně zakládal poznání skrze objektivní bytí kognitivních forem v duši (*est causa formarum in esse formali*). Protože forma má univoční charakter, je její kauzální působení také univoční.[[269]](#footnote-269) Vyšší nemateriální forma díky své aktualitě vyvádí nižší formy i do kauzality dané hylemorficky (*reducuntur causae in suas causas passivas*). Tato „redukce“ aktivní hypostázované formy na její kontigentní výskyt v pasivní materii zásadně určila moderní metafyziku. Albert asi naráží na Rufusovo pojetí objektivní existence (*exsistere*). To je dané na úrovni kauzálně působící formy podle neoplatonského scénáře daného jako moderní *resolutio* od vyšších forem do nižších (kap. 3.3.2). Latiníci redukují existenci první substance na mentální konstrukt. Do procesu poznání vkládají věčně dané formy prostřednictvím porretánského aktu „*exsistere*“. Trvalá esence utváří kontingentní materiální realitu, kde vytváří „exsistující“ *individuum* třetího druhu. Citát definuje novou formu objektivity v termínu „*esse formale*“, jehož původ analyzujeme u Rufuse (*species obiecti exsistentis*, kap. 3.3.4). Připomeňme, že první averroismus má proces abstrakce a bytí abstrahované formy je dáno pouze v mysli. Proto nemůže přijmout filosofickou pohádku o mytopoetickém sestupu hypostázovaných forem do světa a do mysli moderních iluminátů. V prvním averroismu nemůže existovat individuum jko jsoucno třetího druhu. Ilumináti si v mysli vytvořili objektivní diakosmos v modu pravdy jako *rectitudo* a *certitudo*. Po sedmi stoletích uražených na cestě moderny a postmoderny se zdá tento metafyzický *Irrtum* už úplně normální. Schéma poznání „šílených“ (Bacon) či „směšných“ (Albert) modernistů je založeno na emanačním schématu Avicennova kosmického *intellectus agens*. Moderní vyvádění forem determinuje demiurgický přístup k realitě podle predikace *in artificialibus*. Neoplatonské poznání na základě účinné formální kauzality platí podle Alberta jen pro jeden, a to velmi specifický způsob poznání daný řemeslnou tvorbou (*hoc enim videmus intelligendo et in operando per artem*; ibid, p. 439b). Stejně tak i výklad *Metafyziky* podle prvního averroismu Bacona dělá zásadní rozdíl mezi predikací vztaženou k demiurgické projekci a mezi kauzálním působením substancí v realitě.[[270]](#footnote-270) Abstrahovaná materie je dána v matematické predikaci pouze jako univerzálie (*materia tantum*). Tvorba významu v mysli nemůže v modu *ex nihilo* založit hyparchický význam daný pouze impozicí od první substance. Univerzální intence tvůrce (*universale quod est in artificialibus*) sice zakládá univerzální predikaci, ale nikoliv univoční výměr kauzality podle *Druhých analytik* (*non retinet ... ratio causalitatis*). Kauza v mysli tvůrce je něco úplně jiného než kauzalita první substance působící v reálu. Produkční forma v mysli řemeslníka má pouze sekundární status vzhledem k již dané realitě (*forma enim artificialis non est nova natura vel essentia*). Tvůrce může predikovat pouze ekvivoční shodu mezi věcmi na základě univerzálního poznání tvorby, tvůrčí ideje, habituálního poznání příčiny a účinku (*rationem et proprietatem predicationis*). Tím má kauzalita z čisté formy dané v modu abstrakce od látky jiný status, než kauzalita daná v metafyzice prvních substancí daných hyleformicky. Reálná kauzalita neexistuje v mysli tvůrce, ale jen mezi singulárními a aktuálními prvními substancemi danými *simpliciter* v realitě. Pak už ale nejde o predikaci v rámci teoretického intelektu, ale o tvorbu v rámci praktického intelektu působícího singulárně-kauzálně v realitě. Formální kauzalita v procesu poznání autentického aristotelismu platí jen velmi omezeně pro materii utvářenou v procesu řemeslné nebo umělecké tvorby (*in artificialibus*), nebo pro její abstrakci v matematice. Obojí opus nepotřebuje první substanci jako efektivní kauzu produkce, protože řemeslník si nosí ideu výrobku v sobě a jen ji vtiskuje do materiálu. Tento druh aktivního poznání řídí z tohoto zásadního důvodu jiná složka intelektu napojená na kauzálně působící lidskou vůli (*intellectus practicus*; OBJ III, kap. 6.1). Je jasné, že povaha tohoto intelektu se bude v první a ve druhé škole aristoteliků zásadně lišit. Podobně i logik nebo matematik pracuje ve světě univočně pojaté abstrakce. V tomto světě univerzálií si může dělat, co je logicky pravdivé a nestará se o to, co je metafyzicky reálné. Bacon argumentuje proti univerzálním hylemorfistům, protože materie daná v matematice a geometrii je subjektem pouze formální výpovědi (*hoc materia artificialis de artificialibus predicatur*).[[271]](#footnote-271) Demiurgické pojetí materie dané jako jsoucno třetího druhu považuje Albert a Bacon za omyl nekritického myšlení, které neví co dělá, když myslí. Moderní iluminát-demiurg degraduje v procesu denudace realitu první substance na pouhý materiál pro matematickou abstrakci, která se pro postmodernu stala účinnou formou, viz Rufusovo *scibile*. Bonaventura zavedl po roce 1250 predikaci *in artificialibus* do ontoteologické struktury nové metafyziky založené na druhém averorismu a na analytickém výkladu *Druhých analytik*. Tím se hyparchické postavení první substance mění na poznání „substance–species“. Ta „exsistuje“ v moderním diakosmu nebo je vytažena z augustiniánské paměti třetího druhu. Akvinský napadl univoční formální kauzalitu Latiníků podobnými argumenty jako Albert v díle *Summa contra Gentiles*.[[272]](#footnote-272) Řemeslná formace materie nemá vzhledem k realitě stvořitelský charakter (*impossibile est quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum*). Řemeslník tvoří s reálnou materií a logik pracuje pouze s abstraktní materií v mysli. Proto jsou obě formy materie zásadně odděleny (aktuální hyleformická substance v realitě, potenciální koncept v mysli) a mezi nimi není žádné jsoucno třetího druhu. Lidský intelekt je původně *tabula rasa*, proto nemůže tvořit sám ze sebe hypostázované formy, natož aby tvořil substanční realitu *ex nihilo*. Akvinský odmítá výše popsané moderní *resolutio* univerzálních hyleforfických forem směrem od univočního *intellectus agens*, který je numericky jednotný pro všechny lidi, a navíc je oddělený od individuální duše. Albert o dekádu před ním zdůrazňuje, že činný intelekt Latiníků působí skrze metaforu slunce, které zvnějšku ozařuje duši, a tak v ní způsobuje poznání (*hoc idem est quod irradians super animam facit in eam intellectum;* *De unitate intellectus* II, p. 440a). Takto hypostázovaný intelekt determinuje poznání, které zakládá smysl jsoucna mimo první substanci, tedy nasvícením zezadu (*reductio causarum*). Pro určení identity těchto averroistů je velmi důležitý čtvrtý argument. Albert odmítl definici intelektu na základě sofistického výkladu *Druhých analytik*. Moderní intelekt primárně determinuje sám sebe a chová se jako kvazi-substance vůči materiálnímu intelektu, který obsahuje spirituálně danou materii. Skupina novodobých iluminátů stvořila svět v jejich intelektu podobně jako platónský demiurg Timaios pomocí predikace *in artificialibus*. Pak tento abstraktní svět promítli do reality skrze objektivní formu vidění světa a provedli asimilaci obou vidění a poznání v modu moderního pojetí pravdy, poprvé daného v Rufusově pojmu *coaequatio* (kap. 3.3.2). Tento pojem pravdy a poznání je pro první averroismus naprosto nepřijatelný. Nasvícení zepředu od reálné věci vylučuje možnost, že intelekt v aktu poznání přijímá efektivní kauzalitu od poznávané věci. Aristotelský intelekt je v modu *per prius* pouze receptivní potence daná jako *intellectus possibilis*. A tato univerzální receptivita garantuje pojetí pravdy jako adekvace. Intelekt je vůči poznávané realitě *tabula rasa* a tím je duše potenciálně vším poznatelným. Averroisté propadli iluzi univerzální tvorby a jejich demiurgický intelekt může tvořit cokoliv. Proto mu přidali účinnou kauzalitu vůči realitě. Na začátku moderny ještě bylo mnohým kritickým filosofům jasné, že člověk není Stvořitelem, protože má genericky odlišný intelekt než bůh a kosmické inteligence. Albert modernisty upozorňuje, že nedrží správně intelekt jako *inmixtus* podle *De anima* a podle CMDA.

„Pokud něco samo o sobě nedefinuje nebo neurčuje něco jiného, zůstává to univerzální a je to všude jedno a totéž. Oddělený intelekt sám o sobě nedefinuje a neurčuje hmotné jsoucno (*aliquid*), proto zůstává všude univerzální. Kdyby intelekt určoval něco sám ze sebe, pak by to byla jeho vlastní materie. Takový materiální intelekt ale vůbec neexistuje. Proto intelekt nemůže určovat vnější jsoucno ze sebe sama. (...) Tyto argumenty výborně vyložil Averroes, ale jinými slovy.“ [[273]](#footnote-273)

Avicennisté vycházejí z univočního pojetí formy, a tím i z primátu odděleného činného intelektu, který působí jako eficientní kauza i na úrovni hylemorfické reality. Albert zdůrazňuje proti modernistické kreaci jsoucna *ex nihilo*, že lidský intelekt nemůže v aktu poznání tvořit poznané jsoucno sám od sebe. A vlastní materii intelekt nemá, protože Komentátorův *intellectus materialis* je čistá poznávací potence duše. Moderní tvoření interního objektu-simulákra nahradilo klasickou recepci reálné věci. Poznání moderny vzniká tím, že činný intelekt vystupuje jako avicennovská *forma formarum* vybavená kauzální účinností danou v řádu forem směrem dolů. Ke tvoření substance třetího druhu má navíc tento intelekt jako *Dator formarum* k dispozici i další jsoucno třetího druhu, což je *materia spiritualis*. Pojetí intelektu podle averroistů stojí ve zřejmém rozporu s učením Averroese, který nebyl averroistou. Znovu se na scénu dostává Alvernovo určení této skupiny jako *sophistae Latini*, vůči které je třeba provést správný výklad Averroese (kap. 2.3.1). Učení druhého averroismu je formulováno v sedmém argumentu, kde je jasně odmítnut vznik moderního individua pomocí dělení v rámci Porfyriova stromu skrze *materia spiritualis*. Proto musí být intelekt averroistů kvazi-materiální jako v postmoderním pojetí *res cogitans*.

„Říkají, že species přijatý mimo materii má nedělitelnou přirozenost, která se dále nemůže individualizovat jinak než skrze materii. A tato individualizace má akcidentální charakter tím, že species se ocitá v materii (*hoc accidit ei in quantum est in materia*), ale sama o sobě species není materiální (*non secundum se*). A tím spíše se tak prý děje v případě jsoucna, které je specifickým druhem pro ostatní species (*quod est species specierum*). A intelekt je dán jako specifický druh pro ostatní species. Pak se intelekt nemůže individualizovat jinak, než skrze materii. Ale materiální založení intelektu je v rozporu s jeho povahou a s jeho definicí.“ [[274]](#footnote-274)

Intelekt modernistů vystupuje jako super-species (*intellectus est* species *specierum*). Proto je tato hypostáze jen jedna, oddělená, nemateriální a v modu konjunkce s lidským poznáním. Poznáváme tak, že tento specifický intelekt se individualizuje skrze spirituální materii v jednotlivci (*intellectus materialis, adeptus*). Výsledná konjukce obou intelektů se projeví na lidské úrovni v podobě porretánského species *specialissima*, která determinuje materiální substrát skrze dělení na dále nedělitelnou jednotlivinu (*individuum*). Kvazi-substanční intelekt averroistů tím dostal materiální individuaci. Pak dodává v aktu poznání tuto kvazi-materiální individualitu i poznaným formám. Citát ukazuje typickou konstrukci averroismu *Latinorum*. Skupina latinských sofistů přijala výklad CMDA podle neoplatónského učení toledské školy. Jejich *intellectus possibilis* se stal numericky jedním podle chybně interpretovaného Averroesova učení. Toto tertium ens se připojilo k mytologickému lidskému individuu (a nikoliv ke skutečné lidské osobě) v aktu myšlení, který diferencuje jednotlivé obsahy myšlení podle mytologické materie. To je naprosté šílenství. Albert odmítá univoční teorii species, které jsou v intelektu dány s pomocí materie třetího druhu. Toto pojetí receptivity je podle Alberta nesmysl ze dvou důvodů. Za prvé, mysl by měla materiální obtisk poznané věci na způsob smyslového imaga, a nikoliv univerzální nemateriální poznatek. Za druhé, intelekt by se díky aktualizaci této kvazi-materie stal oddělenou substancí v duši a fungoval by jako zásobárna esenciálních významů vytvořených intelektem a daných kvazi-materiálně (*intellectus est* species *specierum*). A subjektem myšlení by byl externí kosmický intelekt, a ne reálná osoba. Albert považuje teorii poznání založenou na univerzálním hylemorfismu za zcela chybnou, protože odporuje skutečnému průběhu lidského poznání danému vědecky podle *Druhých analytik* (kap. 2.4.1). Neoplatonská teorie poznání a intelektu vznikla podle Alberta chybným výkladem *Druhých analytik* v rámci *logica Modernorum* (*fundatur super propositiones logicas*). Kapitoly věnované *Oxfordian Fallacy* ukáží, kde a jak vznikl analytický výklad *Druhých analytik*.

Polemika v díle *De unitate intellectus* zahrnuje jednotu intelektu v osobě a specifickou jednotu poznání pro všechny lidi. Sofistický výklad druhého averroismu je odmítnut hlavně v argumentu č. 25. a 28. Chybné pojetí poznání nutně vede k chybné definici *intellectus possibilis*. Receptivní intelekt musí být nemateriální a musí být oddělen od Alexandrova a Themistiova *intellectus materialis*. Viz všechny výše uvedené klíčové body proti moderním alexandrovcům, které obhajuje Albertův výklad *De anima* založený na rozdílu mezi intelektem jako *tertium* a *quartum genus* v CMDA. V tomto bodu je averroistická desinterpretace Averroesova učení o jednotě a odlišnosti intelektu úplně zřejmá. Averroisté odchovaní Avicennou nepochopili základní linii výkladu CMDA, což ukázala výše uvedená Albertova kritika neslučitelnosti dvou základních předpokladů, které si prý podle Latiníků vzájemně odporují (*ex duobus his concessis*). Averroisté v linii Rufusova spisu *Contra Averroem* (kap. 3.3.3) vůbec nepochopili Komentátorovu nauku o *intellectus possibilis*. Rufus vytvořil falešné dilema připsané Averroesovi ve formě: „Buď individuální a numericky odlišný *intellectus materialis* ; nebo jeden nemateriální a komsický *intellectus possibilis*.“ Toto chybné dilema parafrázuje argument 27. Albert odmítl tento dvojí chybný závěr druhého averroismu. Individualizace myšlení by byla dosažena absurdním způsobem. Buď importem materie třetího druhu do čistě receptivního intelektu, nebo numericky jedním možným intelektem pro všechny lidi, který zvnějšku determinuje lidské poznání. Připomeňme váhání anonymní *Summa Duacensis*, která nebyla schopna vyřešit stejný problém, protože stála mimo proud prvního averroismu podle Blundovy školy (kap. 2.2.2). Averroismus pracuje buď s individuálním *intellectus materialis*, nebo s numericky jediným nemateriálním *intellectus possibilis*. Tato mytologická substance přichází zvenčí a připojuje se k modernímu neexistujícímu individuu. Toto dilema individuální a kosmické receptivity je podle Alberta úplně nesmyslné. Averroisté nepochopili povahu možného intelektu podle *De anima* a redukují ho na hylický intelekt Alexandra a neoplatoniků.

„Z toho by vyplývalo, že recepce v možném intelektu by byla stejná jako v materii. Vše totiž, co je přijímáno do poznávací formy z bytí jednotlivin, to je prý materiální a je přijímáno pouze v modu materie. To ale protiřečí receptivnímu intelektu jako separované formy, což je definice *intellectus possibilis* podle Filosofa.“ [[275]](#footnote-275)

Obrana jednoty intelektu podle CMDA zdůrazňuje proti Modernistům, že receptivní složka intelektu nesmí být ani materiální, ani aktuální, protože receptivní schopnost existuje v duši pouze potenciálně. Intelekt musí být oddělený od materie a v čisté potenci dané noeticky (τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά), aby mohl vše poznat (πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι; *De anima* 429a17‒18). Tuto linii mistrovsky obhájila Averroesova interpretace v CMDA. Albert završuje první averroismus a správně vyložil Averroesovo pojetí intelektu podle *tertium* a *quartum genus*. Známé řešení latinských averroistů sofisticky podsunuté Averroesovi odporuje výkladu *De anima* ve všech důležitých bodech. Nemá osobní akt poznání, nemá definici nemateriálního intelektu (*inmixtus*), není genericky odděleno od smyslového poznání (*separabilis*). Moderna udělala z *intellectus possibilis* po vzoru u Davida z Dinantu averroistické simulákrum definované jako kosmická hypostáze s nemateriálním bytím (kap. 2.1.3). Dinant toto simulákrum dokonce přidal do boží myslitelské esence v modu panteismu, což moderna inspirovaná monoteistickým Avicennou tehdy zásadně odmítla. Albert kritizuje tvrzení averroistů, že receptivní intelekt je oddělený od individuální poznávací schopnosti.[[276]](#footnote-276) Proto musí Albert proti sofistice *Modernorum* hájit Averroesův možný intelekt jako *tertium* *genus*. Výkon poznání existující osoby se liší od nemateriální abstrakce společné všem lidem. Abstrakce dělá intellekt jako univerzální species v modu *quartum genus*.

Albertova odpověď na shrnuté argumenty averroistů je obsažena již v sedmé a v osmé odpovědi spisu *De unitate intellectus*. Ostatní části spisu tyto argumenty jen podrobněji rozvádějí. Receptivní intelekt je v jistém smyslu species *specierum*, protože duše je potenciálně vším. Ale tuto činnost vykonává receptivní intelekt úplně jinak, než jak to podává averroistické řešení poprvé dané v Rufusově díle *Speculum animae*, které podává první definici objektivní species (kap. 3.3.4). Rufus jako první důsledný modernista hájí spekulativní pojetí intelektu, v němž se vzájemně zrcadlí tělo i duše skrze poznávané simulákrum intelektu.[[277]](#footnote-277) První sofistická kritika Averroese nechává fungovat nemateriální a numericky jednotný *intellectus possibilis* jako jedno univočně pojaté zrcadlo reflektující neosobní poznávací sílu odděleného kosmického intelektu. Jenže taková teorie zastáncům Blundovy školy připomínala panteistickou verzi kosmického receptivního intelektu podle Davida z Dinantu. Proto měl spor moderních mendikantů se sekulárními artisty na Rue du Fouarre zásadní charakter. Ve hře bylo dvojí pojetí teologie jako zjevené nauky a univerzální ontoteologie. Modernisté bojující pod praporem objektivně pojaté ortodoxie museli klasické myslitele mocensky zničit, což poprvé provedli akademickou čistkou v roce 1255 a definitivně v roce 1277. Tímto epochálním moderně-revolučním činem otevřeli cestu k *metaphysica generalis* a ke smrti boha *Modernorum*. Albertovo klasické *revolutio* s odvoláním na Averroese zdůrazňuje, že díky nematerialitě a receptivitě dané skrze *intellectus possibilis* je možné jak individuální, tak i univerzální poznání. Ze všech bodů polemiky je zřejmé, že Albert hájí autentického Averroese proti sofistickým averroistům, což před ním v Paříži prováděl jeho učitel Alvernus. Modernisté inspirovaní Avicebronem trvají na „exsistenci“ spirituálně dané materie v intelektu. Tím vytvořili nové *tertium ens* dané univočně jak v realitě, tak i v mysli. Albertův koncept *intellectus possibilis* zásadně vylučuje tvorbu jsoucna třetího druhu. Albert hájí intelekt jako aktuální výkon existující osoby. Jádro sporu o intelekt mezi averroisty a Albertem se skrývá v tomto tvrzení.

„Nesouhlasíme s Avicebronem, že racionální duše je složena z materie a formy, ale tvrdíme, že se naopak skládá z potence a z aktu.“ [[278]](#footnote-278)

Myslící první substance se skládá ze dvou odlišných potencí: aktivní a pasivní. Receptivní intelekt nematerialitou a čistou potencí garantuje rozdělení mezi potencí inteligibilního species a mezi aktualitou externí věci, kterou máme poznat. Receptivní intelekt přijímá reálnou věc pouze ve svém modu, ale nevytváří ji. Tím je dáno nikoliv *creatio* jsoucna třetího druhu, ale Averroesovo *proportio* vzhledem k pravdě věci dané externě a poznávané interně. Představitelé druhého averroismu trvají na mesalianci mezi dvěma druhy intelektu danými substanciálně. Obrana receptivního intelektu je odvozena z již podané obrany dvojího poznání v rámci *intellectus speculativus* (kap. 2.4.2). Albert v polemice proti averroistům opakuje stanovisko uvedené v citovaném komentáři k *De anima*.

„Spekulativní intelekt je dán podle osob, v nichž se vyskytuje. Pak je nutné, aby jeho receptivní základ (*subjectum ipsius quod est patiens*) byl chápaný stejným způsobem, protože spekulativní intelekt je dán v osobách skrze osobní nositele. Stejně tak je možný intelekt personalizován skrze jednotlivé instance spekulativního intelektu, a proto je činný skrze tyto jednotlivé osoby. Proto v různých osobách existují různé podoby možného intelektu.“ [[279]](#footnote-279)

Smysly mají receptivně-syntetický charakter a jsou individuální podle těla. Intelekt musí mít stejný charakter, ale jeho povaha musí být nemateriální a univerzální skrze aktuální existenci osoby (*speculativus intellectus qui est factus et generatus multipliciter secundum ea in quibus sit*). Obojí požadavek pochopitelně musí splňovat i receptivní charakter intelektu, protože také tvoří nemateriální výkon *anima intellectiva*. Proto je *intellectus possibilis* dán v osobách jako jejich personální schopnost myslet stejné univerzální obsahy (*possibilis intellectus multiplicatur secundum numerum speculantium*). Problém averroistů je v tom, že nemají správný výklad ani *De anima* ani CMDA. Falešným odkazem na Averroese předkládají absurdní kombinace pseudo-substancí, které ničí jednotu osoby. Tento pomýlený kartezianismus *avant la lettre* považují Alvernus a Albert za zásadní problém. Jejich hlavní argument proti nauce *Latinorum* odmítá univerzální hylemorfismus, kterým modernisté popírají celou tradici aristotelské filosofie. Univerzália nemohou být ve věcech, protože *ens rationis* existuje jen v mysli poznávajícího. Navíc lidské poznání vychází z aktuální první substance, jejíž univerzální význam je pouze abstrahován a není dán v nějaké autonomní univerzální formě.[[280]](#footnote-280) První abstrakce běží už na smyslové úrovni. Albert dobře ví, že oko není *subiectum* pro barevné světlo, protože oko se při vněmu barvy samo nezbarví. Oko pasivně přijímá nasvícenou plochu skrze smyslové diafanum. Syntetický poznatek vzniká až v duši a ne v oku. Receptivní intelekt není aktuálním subjektem poznané věci jak tvrdí modernisté, protože duševní poznávací schopnost je svou potencialitou a nemateriálností zásadně oddělena od poznávané věci. Poznání tvoří další formu diafanum, protože od věci zprostředková její univerzální aspekt.

Podívejme se na Albertovu verzi výše uvedené Baconovy poznámky o šílených naukách, které hlásali jeho současníci na Oxfordu (*insaniunt contra veritatem*, kap. 3.4.2). Albert nepřímo komentuje první čistku aristoteliků ze sicilské školy v Rue de Fouarre. Obhajoval je ve svých komentářích k *De anima* a v pojednáních o intelektu napsaných kolem roku 1255. Odmítnutí pomýlených teorií druhého averroismu začíná výslovným odvoláním na Averroese (*secundum expositionem Averrois*) a pokračuje následovně.

„Někteří z nich tvrdí, v člověku jsou tři substance. To je tak směšné, že se k tomu nebudu vyjadřovat. To netvrdil žádný peripatetik, ale toto vymysleli nějací Latiníci. Ti nemají ponětí o povaze duše a odmítl jsem to v mnoha pojednáních.“ [[281]](#footnote-281)

Albert nehodlá akademicky diskutovat s lidmi, kteří neznají základní filosofickou abecedu,. Jejich argumenty jsou absolutně směšné (*non reputo opinionem, sed ridiculum*). Kritizovaní Latiníci neznají skutečnou povahu duše, proto zcela bez zábran fabulují své teze (*Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt*). Podobným způsobem Alvernus kritizoval latinské sofisty jeho doby (kap. 2.3.1). Albertova kritika jasně míří na skupinu *Modernorum* na Oxfordu, kteří vyznávali univerální hyleforfismus (kap. 3.2). Kritizované trojí substanční pojetí výslovně cituje Adam z Buckfieldu. Jeho komentář k *De anima* byl napsán okolo 1240 v Oxfordu.[[282]](#footnote-282) Argumenty Latiníků jsou podle Alberta tak slabé, že nezasluhují název „argument“, protože jsou čistým výmyslem odporujícím celé dosavadní filosofické tradici. Podobnou formulaci najdeme i ve spisu *De intellectu et intelligibili* a je přímo namířena proti analytické Oxfordské škole založené Rufusem a Kilwardbym.[[283]](#footnote-283) Albert nemůže uznat žádnou substanci třetího druhu. Buď je substance pojatá absolutně *per se* jako univerzální *essentia* v mysli, nebo je to individualizovaný princip samotné věci, která je ovšem daná *simpliciter* v reálu (*esse rei*). Pak je esence přičitatelná věcem jen v modu *universaliter* a tato esence existuje pouze v intelektu jako univerzální forma (*universale non est nisi in intellectu*). Predikace formy je pouze *de re*, protože univerzální význam nikdy nemůže být *in re*. Predikace *in re* je možná pouze v logice a v matematice, protože v těchto vědách je prováděna v médiu logické abstrakce. Ale princip „*ex* *inmediatis*“ odkazuje na kauzalitu prvních substancí podle *Druhých analytik*. Ve věci existuje esence pouze jako aktualizovaná v látce, tj. ve formě *quidditas rei* dané jako hyparchická první substance, aktuálně a *simpliciter*. Porovnejme tuto kritiku s postupem Erfurtského anonyma z Kilwardbyho školy. Anonym po vzoru Descarta a Husserla zajišťuje univerzální jsoucno třetího druhu (*universale secundum aliquid esse*)skrze sebereflexi intelektu. Analytický iluminát tuto eidetickou substanci přímo vidí „*in rebus*“, takže toto *tertium ens* univočně predikuje jako první substanci (kap. 3.4.3). Souhrn argumentace proti *Latinorum* a proti jejich materiálně pojatému intelektu obsahuje spis *De intellectu et intelligibili* (ibid, pp. 487‒489). Zde se nachází kompletní teze o spojení intelektu a duše (*tripliciter homini unitur intellectus*), která má tyto principy: 1) osobní přirozenost duše daná v reálné osobě; 2) potence intelektu k univerzálnímu významu; 3) participace na univerzáliích skrze výkon osobního činného intelektu. Argumentace proti Latiníkům (ibid, pp. 454‒458) sleduje linii Sicilské školy a Sigera z Brabantu. Albert používá na podporu svých argumentů přírodovědné spisy Aristotela (*De animalium*) společně se spisem *De anima*. Odpůrci ze školy *Latinorum* překroutili učení Komentátora tak, že jej nevykládají v duchu tradice *Peripateticorum*, ale skrze neoplatonskou falsafu (*philosophi Arabum*).

Termín *ad mentem Averrois* neznamená stejný metafyzický výklad Komentátora ve škole prvního nebo druhého averroismu, protože obě školy rozděluje odlišné pojetí poznání, pravdy a bytí jsoucna. Hermeneutika doložila v Albertově díle konflikt mezi Sicilskou a Toledskou školou daný ohledně interpretace Averroesova korpusu. Výklad metafyziky provedený „*ad mentem Averrois*“ představil dvojí paradigma moderního a antimoderního aristotelismu. Nutně zaujímáme stejný kritický postoj, jaký Albert použil vůči „*Doctores Latinorum*“, abychom provedli kritiku současných učenců. Albert dostal v současné interpretaci avicennovských objektivistů nálepku umírněného a tak trochu zmateného averroisty v protikladu k filosoficky neomylnému anti-averroistovi Tomáši Akvinskému. Z hlediska moderního *Irrtum* je to zcela logické a objektivně pravdivé, protože avicennovští mediavelisté porovnávají dvě simulákra. Pak platí, že pomýlený výklad Albertovy filosofie odráží v modu univerzální objektivity pomýlený výklad jeho učitele Alverna. Ve skutečnosti to bylo přesně naopak. Semiaverroistou byl Akvinský, což ukáží další matrice a závěrečný výklad politické racionality. První diferenci mezi oběma pojetími aristotelského korpusu měl již Alvernus, který oddělil Averroesovu interpretaci podle Sicilské školy jako autenticky křesťanskou a na druhou stranu postavil kritizované *sequaces Aristotelis* (kap. 2.3.1). Zásadní momentem rozchodu obou škol byla nauka o separovaném *intellectus agens* a jeho vlivu na lidské poznání. Albert a Bacon bránili po vzoru Alverna rozdíl mezi neoplatonským Avicennou a aristotelským Averroesem. Tento rozdíl poprvé etablovala pařížská škola prvního averroismu ustavená Blundovým výkladem *De anima* a potvrzená Scotovou četbou CMDA po roce 1230 (kap. 2.1.3). Znalci Aristotela hájili linii prvního averroismu podle Sicilské školy Michaela Scota proti toletánským avicennistům ze školy druhého averroismu, kteří se etablovali kolem 1235–40 v Paříži i v Oxfordu. Jejich výklad Averroese držel linii neoplatonismu podle Avicenny, protože neviděli žádnou důležitou souvislost mezi přírodovědnými spisy o poznání zvířat s lidským poznáním daným ve spise *De anima*. Již jsme zmínili, že moderní toletáni četli a čtou spis *De anima* od třetí knihy ke druhé. Nový boj obou škol začne roku 1270, kdy štafetu kritiky averroistů převezme Albertův žák. Akvinský už měl v ruce originální překlad *De anima* od Williama Moerbekeho a Proklových *Elementa theologica et physica*. Akvinský rozhodl spor obou škol v duchu vítězného semiaverroismu. Hermeneutika interpretovala identitu averroistů na způsob *alétheia*. Bylo třeba obnovit původní význam Albertových citátů ve vztahu k autentickému Averroesovu učení a oddělit je od latinských učenců, kteří byli jeho současníky. Podle této metody jsme představili ucelenou linii protiverroistických polemik o jednotě intelektu, které jsou obsaženy v Albertově komentáři ke *Corpus Aristotelicum*.

## 2.5 Gigantomachie prvního a druhého averroismu

Johannes Blund byl první latinský aristotelik, který interpretoval Aristotelovu *De anima* tak, že v procesu poznání vyloučil vznik neoplatonského jsoucna třetího druhu. Význam tohoto myslitele působícího v Paříži a možná v Oxfordu je srovnatelný s integrující rolí Al-Fárábího v Bagdádské škole moudrosti (OBJ I, kap. 2.1). Tento první aristotelik falsafy poznal význam skutečného Aristotela odděleného od neoplatonismu Al‑Kindího a tím se stal Blundovým předchůdcem. Blund oddělil Aristotelovu filosofii od Avicenny tím, že obnovil aristotelskou formu západní metafyziky vzhledem ke způsobu poznání daného v lidské duši. Blundův výklad *De anima* převzal první averroismus, který odmítnul neoplatonské formy *tertium ens* důrazem na adekvátní formu poznání doloženou Averroesem. Konkurenční cesta myšlení daná školou druhého averroismu ustaví moderní matrici objektivity, mimo jiné i skrze *augustinisme avicennisant*, jenž poprvé popsal Etienne Gilson. Spojení Komentátora a Avicenny do jednoho projektu první vědy tvoří další kapitolu vrcholné scholastiky, kterou toto dílo z podstaty věci nemůže zkoumat. Ale komentovali jsme integraci neoplatonismu a aristotelismu u Al-Fárábího a konkurenční projekt Averroese. Na jeho myšlení navazuje projekt první vědy Alberta a Sigera z Brabantu. Tito myslitelé pochopili a korigovali epochální selhání metafyziky Avicenny dané zatměním první substance, což Akvinský provedl jen velmi částečně. První napětí mezi oběma směry metafyziky lze pozorovat kolem 1225‒30, kdy vznikla volba mezi dvěma přístupy k realitě danými aristotelsky a neoplatonsky. Gigantomachie o substanci dostala nový impulz v první třetině 13. století, kdy na Západ přišel aristotelismus skrze Averroesovy komentáře. Do jisté míry se opakovalo schéma známé z předešlé matrice, kdy Avicennovy spisy přišly do katedrálních škol ve druhé polovině 12. století. Tradiční školy logiky a metafyziky odchované Boethiem a Abelardem braly s velkou rezervou neoplatonský import Avicenny, který přišel z Toledské překladatelské školy. Učení Avicenny naopak přijali na logických školách ovlivněných porretány a učením *Nominales*. Základní chyby porretánů a jejich moderní logiky viděli zcela jednoznačně jasnozřiví duchové jako Jan ze Salisbury nebo Godfrey od Sv. Victora. Godfrey jasně říká, že podobný obraz světa může obhajovat pouze paranoický myslitel (*hoc crediderit mentis alienus,* kap. 3.6). Stejně kritický postoj zaujali jejich následovníci v Blundově škole po příchodu Toledských překladů Averroesova korpusu.

Vzor týkající se recepce Avicenny se znovu uplatnil. Stoupenci Blundovy školy přesně rozpoznali původní aristotelské myšlení Komentátora a odmítli neoplatónský výklad toletánů provedený podle Avicenny. Blundova škola nahradila Abelardovu logickou sémantiku kompletní aristotelskou strukturou poznání a signifikace podle Averroesova výkladu *De anima* a jeho „meta‑fyziky“ dané primátem první substance. Nové rozdělení metafyziky vzniklo posloupností tří na sebe navázaných sfér postupujících v řádu poznání podle hyparchického postavení aktuální první substance (*ordo essendi*, *cognoscendi*, *significandi*). Toto pořadí formálně kodifikovala škola Modistů z prvního averroismu Sicilské školy v návaznosti na citovaného Jana ze Salisbury a tím přispěla k zániku školy *Nominales*. Postup Blundovy školy vychází z aristotelské interpretace klíčové věty *De int*. 16a3‒8, která stanovuje fundamentální návaznost signifikace na spis *De anima*. Po roce 1200 a po zřízení Pařížské univerzity se tento spor přesunul na výklad *De anima* poznamenané výkladem Davida z Dinantu v duchu aristotelského panteismu. Spor o výklad poznání mezi neoplatonismem a aristotelismem dostal konfrontační charakter poté, kdy na Západ přišel aristotelismus skrze Averroesovy komentáře. Hermeneutika ukázala, že jde o čtyři různé události, které nelze objektivisticky sloučit do dějin jediné recepce. Za prvé. Averroesův korpus byl intepretován skrze paradigma Toledské nebo Sicilské školy, jejichž zástupci patřili k předešlým proudům neoplatonismu (porretáni, *Nominales*, *logica Modernorum*) nebo Boethiovského aristotelismu (*logica Vetus*, Abelardova škola, Blundova škola). Tím vznikla odlišná recepce Averroesova korpusu podle té či oné školy porretánských nebo abelardovských aristoteliků. Za druhé. Komentátorovy spisy šly na Západ ve dvou vlnách. První vlna přišla z Toleda kolem roku 1220 a druhá vlna spisů dorazila z překladatelské dílny Friedricha Sicilského, kterou do Paříže přinesl Michal Scotus roku 1230. Kombinace těchto čtyřech dějinných fenoménů způsobila, že máme celkem čtyři odlišné interpretace Averroesova korpusu dané příslušnými kombinacemi dvou škol a dvou recepcí. Objektivistický přístup recepci Komentárora je metodologicky zcestný. Toto pojetí metafyziky v modu avicennovské univocity vychází z neoplatonského náhledu na substanci jako jsoucno třetího druhu. Tento náhled daný nasvícením jsoucna zezadu považoval Averroes za fundamentální omyl myšlení. Proto je třeba velice opatrně zvažovat, jaký korpus Averroese měl před sebou příslušný scholastik v letech 1230‒70 a ke které vykladatelské škole Komentátora dotyčný autor patřil. A pochopitelně existují různé mezistupně, které už asi ani nelze určit pro nedostatek pramenů.

Poznání vytvořené na základě Blundova výkladu *De anima* otevřelo po roce 1200 novou etapu metafyziky, z níž čerpala zejména první vlna averroistů v paradigmatu Sicilské školy. Tito učenci respektovali linii Aristotelových přírodovědných děl daných v návaznosti na spis *De anima*. V novém pojetí *species sensibilis* a *intelligibilis* má mediační funkci smyslová představivost zvířat a na ni navázaný receptivní intelekt člověka. První averroismus odmítl pojetí člověka jako mrtvoly a vytvořil společný svět života a poznání pro všechny živé bytosti. Tato skupina Blundových žáků společně s jejich mistrem působila na Abelardem založené katedrální škole (*École de Paris*). Ti obhájili proti Davidovi z Dinantu integrální křesťanský aristotelismus podle Boethia a Abelarda. Přitom geniálně rozlišila dvě formy aristotelismu: autenticky křesťanskou obranu osoby a heretickou neoplatonskou verzi, která na latinském Západě zvítězila za cenu rozpadu osoby a smrti moderního boha. Za tento interpretační výkon postižený postmoderním *damnatio memoriae* dostala Blundova škola souhlas Innocenta III. k založení Pařížské univerzity převedené pod papežskou autoritu v roce 1215. Křesťanský výklad Aristotela byl od roku 1230 potvrzený *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Proto byl na univerzitě v Paříži hned následujícího roku zrušen zákaz studia Aristotelových spisů. V paradigmatu Sicilské školy vypadá svět života úplně jinak než v neoplatonském diakosmu Toledské školy. Ta sice část přírodovědných spisů Aristotela přeložila jako první, ale aplikovala tyto spisy do schématu poznání daného denudací a iluminací. Spor o poznání dané nasvícením od neoplatonského intelektu-slunce byl asi hlavní důvod, proč Michael Scotus od Toledské školy odešel na Sicílii, kde vládlo jiné paradigma zkoumání aristotelského korpusu. Myslitelé na dvoře Friedricha II. do hloubky studovali arabskou kompilaci Aristotela a vytvořili brilantní spis o sokolnictví (*De arte venandi cum avibus*). Připomeňme klíčovou roli Scotova překladu díla *O životě zvířat* (*Kitāb al-hayawān*), která složila přírodovědné spisy Aristotela (*Historia animalium*, *De partibus animalium,*  *De generatione animalium*) do jednoho didaktického celku. Možná na univerzitě v Bologni nebo přímo na Sicílii vznikly důležité ideje, překlady a myšlení spojující animální poznání podle Aristotela se spisem *De anima*. První averroismus v pojetí Sicilské školy zásadně odmítl cestu avicennistických iluminátů, kteří v následující dekádě po roce 1250 zakládají myšlení moderny. Vzali člověka jako specificky definovanou mrtvolu, protože logická abstrakce nevychází od reálné první substance. Karteziánská podoba člověka jako vtěleného intelektu daného „létajícím mužem“ Avicenny zničila společný svět poznání a života a nastolila postmoderní éru vědecko-technického nihilismu. Modelem společného světa Descarta a Husserla je matematizace přírody, což je typické dědictví Toledské neoplatonské školy. Modernisté pozorují svět v porretánském modu *discrete videamus*. Jejich poznání je odděleno od smyslů a tento podivuhodný a reálně neexistující tvor má přímý náhled intelektu do světa kosmických inteligencí. Moderní subjekt proto nesdílí s jinými živými bytostmi společný svět daný v prvním averroismu smyslovou intencionalitou. Moderní subjekt vznikl na základě iluminace přicházející z jiného světa, proto nemá nic společného s materiálně žijícími bytostmi. Moderna zařadila tohoto matematizujícího a nezúčastného pozorovatele hylemorfického světa mezi andělské bytosti, protože jeho poznání vzniká přímým náhledem do světa kosmických inteligencí. *Corruptio optimi pessima*. Andělská bytost se o společný svět života starat nemusí, protože patří svým určením do demiurgického diakosmu objektivních duchů, a ne do hylemorfické přírody. Vidění postmoderny dodnes určuje paradigma Toledské školy, s čestnou výjimkou Heideggera a jeho hermeneutiky fakticity, která aristotelismus vrátila od roku 1920 k existenciálně pojaté Sicilské škole. Pro aristotelskou vědu představuje první přírodní vědu biologie a fyzika a po ní následuje metafyzika. V celistvém poznání zvířat i člověka daném jednotnou architekturou hierachicky navazujících schopností duše (materiálních i nemateriálních) je dán počátek autentického humanistického projektu Západu. V jeho centru stojí osoba jako první substance, která je zasazena do společného světa přírody a živých bytostí. Humanismus opřený o existenciální pojetí osoby ovšem historicky prohrál s nástupem školy *Modernorum*. Matematická abstrakce nepodává podle Aristotela reálný obraz světa, v němž na sebe kauzálně působí první substance. Válku objektivní moderny proti společnému světu všeho živého potvrdí šestá část *Rozpravy o metodě* (1637), která z moderních subjektů manipulovaných již zcela postmoderními Fúriemi udělá *maîtres et possesseurs de la nature.* PostmodernaDescarta, Hobbese a Maleblancheho změnila zvíře naanimální stroj (*bête‑machine‑*). Objektivní humanismus zahájil v modelu pravdy jako asimilace jsoucen třetího druhu novou éru dobývání světa, průmyslové revoluce, obou světových válek a totalitních režimů, globálního oteplování a masového vyhlazování rostlinných a živočišných druhů. Klasická obrana osoby prohrála další bitvu s metafyzickým nihilismem ve válečném totalitarismu XX. století a stejně tak prohrává v současné epoše antropocénu.

Vznik druhého averroismu dává hermeneutika společně s Albertem do přímé souvislosti se skupinou myslitelů zvaných *Latini*. Ti měli zásadní problém s poznáním, protože do duše zavedli dvě formy nebo dokonce dvě substance. Touto mytopoetikou vytvořili novou první substanci *ex nihilo* a individuaci intelektu provedli skrze *materia spiritualis*. Učení Latiníci principiálně určili poznání univerzálních obsahů intelektu nikoliv skrze recepci smyslových vjemů, ale jako kolekci inteligibilních hypostází aktivně vytvářených v demiurgické mysli. Pak jsou myšlené formy dány přímo v intelektu na způsob individuálních substancí. Mysl avicennistů nahlédnutá augustiniánským a mystickým okem duše (*mens nostra, qui est oculus animae,* kap. 1.4) se stala místem produkujícím moderní simulákra, hypostáze a pseudo-substance daná jako jsoucna třetího druhu. Toto mytopoetické vidění neexistujících přeludů reality obloudilo latinský Západ. Způsob, jak je duše aktualizována skrze poznání (*passio animi*, *De int.* 16a7) rozdělil platoniky a aristoteliky. Střední člen vědeckého soudu (*demonstratio*) dostal určení kauzálního *passio* nikoliv od účinků reálné první substance, ale od abstraktního určení atomární substance jako jsoucna třetího druhu daného pouze v mysli ilumináta. Moderní akademici po vzoru starověkých neoplatoniků milují iluze, zejména pokud jde o produkty, které vytvářejí svou vlastní gnózí. Kauzalita první substance působící na smysly je zrušena a vidění světa je navázáno na přímé filosofické nebo mystické nazírání aktuálních a autonomních subsistentních forem skrze Avicennův kosmický *intellectus agens* nebo mystický *intellectus sanctus*. Další matrice provede rozbory *Druhých analytik* podle Grossetesteho, Rufuse a Kilwardbyho jako hlavních představitelů školy druhého averroismu. Gilson správně viděl, že avicennovský augustinianismus zrušil základní schéma aristotelského poznání. To bylo dané impozicí významu od první substance, skrze nasvícení intelektu zepředu. Produkce univočních species třetího druhu nahradila v averroistické moderně původní kauzální vztah k realitě zprostředkovaný smysly. První averroismus hájí primát první substance jako *ens ratum*, protože smysl jsoucna je dán od reálné substance. Realita hylemorfických věcí je dána *simpliciter* a tím aktuálně. Proto určuje lidské poznání, které je dáno *universaliter* a pouze potenciálně. Podle Albertova výkladu aristotelismu v linii Sicilského Averroese má pojem v lidské mysli statut pouze slabého jsoucna (*esse debile*), zatímco reálná první substance drží statut aktuálního a proto pevného bytí jsoucna (*ens* *ratum*). Druhý averroismus Toledské školy pod vedením své intelektuální *hýbris* toto schéma otočil. Postavil nový smysl jsoucna tím, že jej v procesu poznání nasvítil zezadu od automní vyšší formy, esence, species atd., jež ve své průzračnosti a jistotě tvoří přirozené prostředí nezávislého spekulativního ducha. Po uzávorkování hyparchické funkce první substance hraje pod vedením Fúrií hlavní roli silný a pevný intelekt *Modernorum*. Akademický a mystický iluminát poznává v modu *per prius* vlastní formy dané mimo reálný hylemorfický svět. Tím vznikla metafyzická paranoia Západu, před níž marně varovali osvícení duchové z konce 12. století a z první poloviny 13. století.

Od poloviny 13. století se smysl jsoucna dostal na průsečík mezi první a druhý averroismus. Tento epochálně nový *Ge-Stell* jsoucna vytvořil pojetí pravdy jako jistoty vázané na subjekt, což poprvé zavedl Anselm v pojmu *rectitudo*. Moderní intelekt je jistý a silný (*ratus*) díky vlastní aktualitě a jistotě, s níž bezprostředně nazírá univerzální formy. Metafyzický status *ens ratum* tvoří fundamentální *terminus* po‑odkryté dějinnosti bytí jsoucna. Tento *Ereignis* dějinnosti v modu *a/létheia* určuje dějiny filosofie latinského Západu. Z hlediska *Lichtung* dosvědčují tyto dvě podoby bytí jsoucího vázané na *ens ratum* dvě epochální formy dějinnosti vzniklé v rámci té či oné konfigurace odkrytosti jsoucna (*alétheia*). Pravda je buď daná ve slabém intelektu (*intellectus* *debilis*) jako aristotelská adekvace myšlení a reálné první substance. Nebo je poznání demiurgicky produkováno *ex nihilo* v silném intelektu a pravda je dána jako moderní asimilace jsoucen třetího druhu. Hermeneutická otázka superiority skrytá v konceptu *esse debile* odhaluje slepou nadřazenost moderního intelektu nebo kritickou obezřetnost klasického intelektu. Takto vyložený smysl jsoucna vztažený k pojetí *esse debile* nastiňuje v múzickém modu *a/létheia* základní *Lichtung* koexistence pravdy a nepravdy. Další matrice objektivity ukáže, jak se od roku 1230 stalo pojetí slabého intelektu určeného existencí reálné první substance zcela „debilní“ a nemoderní. Mytopoetický intelekt demiurgických *Modernorum* je aktuální a produktivní sám o sobě a v tom je jeho slepá síla vědění v modu *Irrtum*. Moderní intelekt se nemusí starat o smyslovou realitu, protože si vytváří její simulákrum ve vyšší formě diakosmického vědění. Evidentní aktuální formy pak zpětně nachází ve „slabé“ či „debilní“ realitě dané pouze kontigentně, materiálně a poznávané nejprve skrze smysly. Tato epochální manifestace smyslu jsoucna (*Ereignis*) určuje odkrytost bytí jsoucna (*alétheia*) od začátku 13. století. Moderní vidění světa poprvé realizované ve škole porretánů se stalo dějinnou skutečností Západu. Paranoický pohled Západu na svět vysvětluje, proč mohou dnešní svět řídit chaotičtí nihilističtí ilumináti. Ti manipují pod vedením neoliberálních Fúrií půl světa skrze koupené politiky, virtuální bankovní dluhy a simulákrum finančních derivátů. Teorie chaosu se stala od prací I. L. Prigogina (†2003) jedním ze základních nástrojů moderní vědy. Nová forma digitální kolonizace nastolená totalitní ideologií Západu v rámci *global village* znamená další fázi politického nihilismu a kolonialismu vzniklého po Druhé světové válce a po rozpadu koloniální říše západních velmocí. Godfrey v citovaném epigramu z *Fons philosophiae* ukazuje, jak modernisté zabydlili svět svými sofistickými výtvory danými jako jsoucna třetího druhu (*sit tot generibus rerum mundus plenus*, kap. 1.6). Archeologie objektivity musí fosilii západního nihilismu nejprve vykopat z nánosů postmoderního *damnatio memoriae*. Současný globální nihilismus musel někdy a nějak vzniknout a tento počátek má skrytou vládu nad tím, co následuje. Hermeneutická archeologie inspirovaná myšlením Heideggera proto musí určit místo původního přebývání objektivity v letech 1230‒50. Po vzoru úvodního metodologického nástinu daného v triádě dějinnost, dějiny, historie je třeba popsat původní událost metafyzického jsoucna (*Ereignis*). Objektivní *tertium ens* vyšlo z dějinné skrytosti do odkrytých dějin v rámci západní *Wirkungsgeschichte* nihilistické objektivity dané filosoficky, vědecky, technicky a nakonec digitálně-technokraticky. Z hermeneuticky vyložených dějin myšlení v modu archaické archeologie pak vychází *factum* objektivní historie dané v modu objektivní *veritas*. Tuto pravdu již manipuluje objektivní vědění regionálních věd. Obě předešlé matrice ukázaly zakládající *res gestae* nového myšlení do začátku 13. století. Myšlení falsafy a rané scholastiky založilo *Lichtung* západní objektivity, jehož archaické dění pravdy a nepravdy manifestuje epochálně nový způsob bytí jsoucna. Dějinný *Ereignis* metafyzické pravdy jako *a/létheia* vznikl ve falsafě. Jeho pokračování na latinském Západě vyprodukovalo dvě interpetace Averroese v rámci dvou škol (Toledská a Sicilská škola), které založily dvě verze metafyziky (první a druhý averroismus). Příchod Averroesova korpusu ve dvou vlnách utvrdil obě již existující aristotelské školy (Blundovu a *Modernorum*) v jejich výkladu *Corpus Aristotelicum*. Zatmění substance odmítnuté Averroesovou metafyzikou se stalo objektivním faktem i pro výklad dnešní mediavelistiky s čestnou výjimkou několika kritických znalců, o které se opírá tato studie. Proto mohl tak dlouho vládnout mýtus objektivně daného averroismu.

# 3. Škola druhého averroismu (Matrice III)

Třetí matrice objektivity popíše vznik a vývoj druhého averroismu po roce 1230, který ustavil plnou odhalenost objektivity. Opět je třeba najít stopu apollinské sémantiky, která bude metodologicky určovat četbu přeložených textů. Úvod druhého dílu definoval latinský termín *matrix* podle učení neoplatoniků a valentiniánských gnostiků. Působení počátku je dáno v součtveří pythygorejské harmonie, která dostala objektivní a gnostický charakter (*Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga;* OBJ II, úvod). Hermeneutika chápe moderní gnózi ve světle apollinské sémantiky, která dává součtveří význam v modu archegetického dativu (*dativus archegeticus*). Pro pochopení této a následujících matric objektivity je třeba znovu sáhnout do repertoáru Heideggerova myšlení.[[284]](#footnote-284) Přednáška *Bauen Wohnen Denken* (1951) váže spojení pravdy jako epochální poodkrytosti s pohybem součtveří (*Geviert*). Tento hermeneutický pojem popisující dějinný smysl bytí a následně i bytí jsoucího představuje poslední fázi Heideggerova pojetí *Lichtung*.

„V ochraně země, v přijímání nebe, v očekávání bohů a v doprovázení smrtelníků se dává bytostné určení vezdejšího přebývání (*Wohnen*) jako čtverý způsob uchovávání součtveří.“ [[285]](#footnote-285)

Objektivita vznikla na latinském Západě (*Wohnen*), z tohoto místa odvíjí dějiny svého působení (*Bauen*) a archaická hermeneutika musí zkoumat tento typ myšlení a světonázor (*Denken*). Stručně popišme čtyři základní metafyzické koncepce formující smysl objektivity, které tvoří hledanou analogii k pojmu *Geviert*. Gigantomachii o smysl substance určují čtyři základní školy myšlení, které založily čtyři rozdílné recepce Avicenny a Averroese, a tím i Platona a Aristotela.

První pól součtveří se týká pohybu myšlení kolem roku 1200. Tehdy se objevila nová recepce Aristotelova spisu *De anima* v rámci revidovaného avicennismu (Johannes Blund, *Tractatus de anima*). Tato škola kolem roku 1225 přijala Averroesovu filozofii v konkrétních otázkách a odmítla avicennovský výklad podle Toledské *školy (in hoc erravit Avicenna ... plus placet nobis sensus Aueneroist*, kap. 2.2.1). Podle Gauthiera se v tomto prostředí objevil první averroismus. Tato škola držela tradici aristotelismu založeného Abelardem kolem roku 1110 v opatství Sainte Geneviève. Klíčovou událostí byla polemika s heretickým aristotelismem Davida z Dinantu, která prokázala hodnotu exegeze Aristotela z Blundovy školy pro křesťanský Západ. Pařížská univerzita vznikla jako uznání této škole, protože křesťanský aristotelismus se stal základní hodnotou tehdejšího vzdělaného Západu. Abelardem odchovaní katedrální magistři spoluzakládali Pařížskou univerzitu a v osobě jejího prvního mluvčího biskupa a kancléře Williama z Auvergne vytvořili první jednotu osoby a poznání založenou autenticky aristotelsky. V nihilistické éře postmoderního myšlení tato univerzita zanikla, protože neudržela původní jednotu metafyzického poznání světa odkázanou zakladatelskými *res gestae* původních křesťanských autorit jako byl Blund a Alvernus. Oxfordská univerzita historicky založila objektivně myslící modernu jako dějinně účinné *factum*. Dokud bude tato *Irre* západního myšlení trvat, pak má tato škola metafyzický *raison d'être*. Po roce 1230 přijala Blundova škola Scotův výklad Komentátora podle Sicilské školy. Role filosofa a biskupa Alverna je naprosto klíčová a kontrastuje s problematickou érou jeho nástupce Tempiera. Objektivní medievalistika současnosti udělala z kancléře Alverna averroistu. Hermeneutika naopak považuje roli tohoto akademického zakladatele školy prvního averroismu za zcela zásadní. Prozíravý kancléř Pařížské univerzity zachránil skutečného Aristotela pro latinský Západ. Alvernus ve funkci biskupa a kancléře umožnil plnou recepci Averroesových spisů na Pařížské univerzitě. Aristoteles představený v perspektivě Sicilské školy se po roce 1230 stal filozofickým ochráncem křesťanství. Díky pravdivému ocenění Komentátora jako *philosophus nobilissimus* Alvernus potvrdil jedinečnost lidské osoby proti moderním neoplatonikům. Bez tohoto moudrého biskupa a filosofa z Blundovy školy by nevznikla následná škola prvního averroismu a humanismu (Albert, Bacon, Siger, Dante). Alvernova interpretace stála proti paradigmatu Toledské školy dané v neoplatonském duchu *sequaces Aristotelis*. Klasicky vzdělaný biskup jasně viděl jak omyly starší větve *Nominales* (*sophistae Italici, Grammatici*), tak i zmatek prvních představitelů moderny, mezi něž kolem 1240 patřila františkánská škola editující *Summa Halensis* (Rufus z Cornwallu, Bonaventura) a dominikán Robert Kilwardby. Alvernus vyčítá těmto myslitelům nazvaným *sophistae Latini* několik základních omylů. Za prvé. Přebírají nauku porretánských *Nominales* ze škol *sophistae Italici* a *Grammatici*, v nichž je destruována první substance. Za druhé. Tito sofističtí *sequaces Aristotelis* nejsou schopni rozlišit mezi neoplatonskými a autentickými výklady Aristotela, protože do výkladu Korpusu zavlekli avicennismus skrze nedomyšlené výpůjčky arabských neoplatonských filosofů předaných Toledskou školou. Za třetí. Vinou jejich sofistiky se ocitla v nebezpečí centrální část křesťanské nauky, totiž jednota osoby. Z hlediska jednoty osoby efektivně zničené objektivním filosofickým nihilismem Západu a z něj vycházející koncepce vědy je naprosto zásadní Alvernovo slavnostní prohlášení na půdě Pařížské univerzity, které cituje Bacon proti představitelům druhého averroismu. V duši existuje intelekt pouze jako individuální schopnost poznání daná skrze individuální akt intencionality a abstrakce. Oddělený *intellectus agens* tvoří součást kosmické sféry, protože tam je dán jako autonomní substance a aktuálně‑subsistentní forma. Tento výklad odmítl moderní humanismus *sequaces Aristotelis* založený na emanačních teoriích neoplatonismu a na nauce o odděleném intelektu podle Avicenny. Alvernus jednoznačně hájil základní tezi prvního averroismu, tedy nasvícení poznání zepředu, skrze aktuálně danou věc zprostředkovanou smysly (*impossibile est intelligi sine fantasmate*). Proto formoval teorii abstrakce podle prvního averroismu a teorii species *intelligibilis* vzal podle Blundova výkladu *De anima*. Alvernus začlenil Blundův výklad do nově vzniklé filozofie CMDA podle sicilské školy, kterou Michael Scotus podal v Paříži. Tento interpretativní výkon zásadně kontrastuje s intelektuálním zmatkem modernistů ve školách druhého averroismu. Ti měli stejné možnosti poznat filosofickou pravdu, ale místo toho zvolili mytologii založenou na ontoteologických fabulacích. Rehabilitace kancléře a biskupa Alverna je nyní věcí akademické cti současné generace. A totéž by měla provést Oxfordská univerzita v případě Rogera Bacona, jehož klíčovou roli v utváření školy prvního averroismu pojednáme dále. Škola *Modernorum* v podání mendikantských magistrů začala vítězné tažení proti magistrům na Rue du Fouarre až po smrti tohoto vynikajícího učence a prozíravého biskupa, tedy po roce 1250. Alvernus je klíčovým autorem křesťanského výkladu Aristotela v modu CMDA podle Sicilské školy, který Gilson a jeho současní nástupci připsali semiaverroistovi Akvinskému, který bohužel držel v pojetí osoby pluralismus forem (ale nikoliv substancí) v modu Toledské školy. Alvernova a později i Albertova kritika mířila na avicennovské dualisty, jako byli Rufus z Cornwallu a Kilwardby. Rufus po neúspěšné obhajobě moderního porretánského výkladu *De anima* podaného v díle *Speculum animae* (asi 1245) odešel z Paříže zpět do Oxfordu. Bacon datuje tento zásadní spor o modernu do roku 1250 a také jasně vysvětluje, proč Rufus musel z Paříže odejít (kap. 3.2). Díky působení biskupa Alverna ovládla škola prvního averroismu Pařížskou univerzitu, což se zásadně změnilo po jeho smrti. Vítězem prvního klání mezi prvním a druhým averroismem se stal Albert Veliký, který bohužel z Paříže odešel a působil v Kolíně. Odchod Bacona a Alberta z Pařížské univerzity prohloubil zatmění první substance na zdejší *alma mater* a umožnil epochální *Wirkungsgeschichte* moderní objektivity. Zapomenutí první substance v metafyzice vzniklo po Blundově smrti, po odchodu nejlepších představitelů prvního averroismu z Paříže a poté po smrti biskupa Alverna. Tento souběh událostí dal vzniknout *via Modernorum* určené Bonaventurou, Rufem a Kilwardbym, kteří založili školu druhého averroismu.

Druhý bod součtveří ukazují spisy ze druhé poloviny 12. století. Ty vytvářejí nové pojetí iluminace dané kolem roku 1170 spojením avicennismu (Gundissalinus, *Liber de anima*) a augustinianismu (*De spiritu et anima*). Tuto linii jednoznačně reprezentuje kompletní překladatelská a myslitelská škola z Toleda (Jan ze Sevilly, Herman z Carinthie, Adélard z Bathu, Gérard z Cremony). Vzdáleným zakladatelem této školy je Isidor ze Sevilly (†636), konkrétně jeho filosoficko-teologická kompilace zvaná *Etymologiae*. Isidor byl právem prohlášen patronem informatiků, protože jako první zavedl alfabetické třídení podle první nominalistické verze *Arbor Porphyriana*. Škola druhého averroismu vyrostla na základě filosofické mystiky dané nominálním a ideovým významem alfabety či slov. Toto platonské třídění reality najdeme v dialozích *Theaitetos* a *Kratylos*. Unitární mysticko-filosofické vidění světa Toledské školy částečně převzaté ze světa islámské a židovské mystiky se naroubovalo na neoplatonské školy latinského Západu v rámci porretánské *logica Modernorum*. Klasické logické školy v Paříži postavené na neoplatonském nominalismu s nástupem Blundovy školy postupně zanikly a nahradila je škola druhého averroismu formovaného neoplatonským aristotelismem Toledské školy. Extrémním příkladem první vlny moderních aristotelských avicennistů byl David z Dinantu, který vytvořil čistý panteismus v aristotelském balení, což zopakoval židovský myslitel Baruch Spinoza (†1677) v postmoderně. Tato škola integrovala po recepci Avicenny ve 2. polovině 12. století do svého systému také *Etiku Nikomachovu* a *Metafyziku*, které se objevily v prvních částečných překladech do latiny na konci 12. století. Modernisté k výkladu Aristotela použili známou neoplatonskou nauku o dvou tvářích duše (OBJ I, kap. 2.3.1), která formovala aristotelské avicennisty a augustiniány. Komentátoři druhého averroismu přebrali spisy Komentátora v paradigmatu Toledské školy, tedy v plné shodě s neoplatonismem Avicenny. Tito modernisté modelovali Aristotelovu nauku podle neoplatonského a Avicennova dualismu nižší a vyšší složky poznání, což ukazuje neoplatonsky vyložená *fronésis* (Gauthier 1963). Proto dali klíčovým termínům Aristotelova korpusu dualistický charakter (*Summa Duacensis*, anonymní komentáře k *Etice* kolem 1240). Citovaná *Summa Duacensis* (1230) dokládá, jaký zmatek vyvolalo pojetí Averroesova *intellectus possibilis* v táboře myslitelů kolem Filipa Kancléře ovlivněných myšlením Avicenny a *Nominales*. Pojetí receptivního intelektu daného v paradigmatu Toledského výkladu CMDA představovalo základní *crux interpretatorum*. Moderní neoplatonici začlenili *intellectus possibilis* do svého systému podle falešně interpretovaného spisu CMDA. Definovali jej jako kosmickou oddělenou nehmotnou substanci, aby udrželi krok s panteistickým modelem Davida z Dinantu. Tento filosofický zmatek považovali za moderní formu aristotelismu, protože spojila oba hlavní arabské komentátory do jedné formy paranoické metafyziky. Žáci školy *Nominales* recipovali tuto novou formu aristotelismu danou *ad mentem Averrois* skrze revidovaný avicennismus v rámci Gilsonova *augustinisme avicennisant* v letech 1230‒40. Příkladem moderní recepce avicennovského Averroese byl Filip Kancléř (*Summa de bono*) a Jean de La Rochelle (*Summa de anima*). Role Jana z La Rochelle (†1245) má pro ranou historii objektivity v Paříži zásadní význam, protože svou autoritou chránil františkánskou školu prvních modernistů sdruženou kolem editace *Summa Halensis*. V této líhni pařížských modernistů působil oxfordský bakalář Rufus a zde začínal svá studia i Bonaventura. Krize modernistů v Paříži naplno vypukla v roce 1245, kdy nový magistr regens Odo Rigaldus asi přestal tyto modernisty akademicky hájit. V této době Rufus neobhájil svůj výklad *De anima* proti Albertovi tehdy jmenovanému jako nový magistr regens Pařížské univerzity. Rufus musel opustit Paříž, což bylo rozhodnutí františkánů, a ne magistrů univerzity. Škola augustiniánského avicennismu zavedla kategoriální predikaci univerzálií a první dualismus duše a těla jako dvou oddělených substancí. Tato skupina působící v Paříži utváří výchozí pozici nově dané školy *Modernorum* a biskup Alvernus ji nazval termínem *sophistae Latini*. Situace na Pařížské univerzitě kolem 1230‒40 ukazuje další kolo sporu daného recepcí Averroese v mixu Sicilské a Toledské školy. Univerzální hylemorfismus zásadně odmítnutý prvním averorismem v Paříži je spojen s Rufusovou akademickou dráhou. Tento první moderní objektivista se po prohře v Paříži odsune do Oxfordu ovládaného myšlením *Oxfordian Fallacy* a univerzálním hylemorfismem, které hájili zdejší kancléři a arcibiskupové Kilwardby a po něm Johannes Pecham. Rufus na Oxfordu přežije v klidu a míru krátké, ani ne desetileté období vítězného tažení prvního averroismu Sicilské školy v Paříži. Nové kolo gigantomachie vznikne od roku 1250 na Pařížské univerzitě, kdy Sicilská škola přišla o svého zásadního církevního i akademického protektora. Po smrti biskupa Alverna se Rufus opět vrací na modernistickou školu Bonaventury do Paříže jako její ideový *spiritus agens*. Jeho příchodem do Bonaventurovy školy začínají nové dějiny objektivity dané v modu plné odkrytosti. Epochu působení západního *Irrtum* zahájila tato škola oficiálním útokem na Averroese jako pohanského heretika po smrti biskupa Alverna. Na Oxfordské univerzitě ovládané myšlením *Oxfordian Fallacy* už dojde jen ke střídání stráží ve škole druhého averroismu, v němž plně vítězí modernisté. Grosseteste odchází na biskupský stolec do Lincolnu a v letech 1245–50 přichází do Oxfordu z Paříže jak františkán Rufus tak dominikán Kilwardby.

Třetí a čtvrtý pól součtveří, který se týká sporu o smysl jsoucna, ukáže následující matrice sledující vývoj metafyziky latinského Západu po roce 1250. Třetí pól součtveří se utvářel jinak v Oxfordu a jinak v Paříži. Skupina myslitelů kolem Jana Paguse (Johannes Pagus) inspirovaná zanikajícími školami *logica Modernorum* předloží na Oxfordu kolem 1230 neoplatonský výklad logických spisů Aristotela, hlavně *Kategorií*, která doplnila analytický výklad *Druhých analytik* od Grossetesteho vzniklý ve stejné době. Kolem tohoto vzdělaného aristotelika vzniká rozhodující událost (*Ereignis*) moderního myšlení, který jsme nazvali termínem *Oxfordian Fallacy*. Analytický výklad *Druhých analytik* byl navázán na Anselmovo pojetí pravdy jako *rectitudo* a na Avicennovo *certitudo*. Modernisté ovlivnění Augustinovým neoplatonismem a Avicennou byli akademicky etablovaní na Oxfordu pod Grossetestem, který byl od roku 1230 magistr regens zdejších františkánů. Ten ovšem zásadně odmítal polemické výpady iluminátů a modernistů proti Aristotelovi. Tito františkánští a dominikánští bakaláři z Oxfordu přišli na magisterská studia do Paříže v letech 1235‒40. Na rozdíl od Grossetesteho přijali oxfordští modernisté před rokem 1240 nauku o univerzálním hylemorfismu, kterou přinesli do Paříže. Rufus z Cornwallu a Robert Kilwardby importují do zdejší *alma mater* analytickou interpretaci *Organonu* danou na Oxfordu v logice porretánských škol. V Paříži tato škola logických analytiků existovala také, což ukazuje rozbor *Kategorií* podle logických škol *Nominales* jako byl Mikuláš z Paříže (Nicolaus Parisiensis, kap. 3.1.2). Rozvoj porretánské analytické školy zvané *Grammatici* však zabrzdila kritika biskupa a kancléře Alverna, která navazovala na Abelardovu školu a její obranu Boethia. Tuto linii metafyziky bránila klasická *logika Vetus*. Dalším faktorem brzdícím nástup moderny na Pařížské univerzitě byl příchod Sicilské interpretace Averroese podané Michaelem Scotem roku 1230. Logicky daná univocita jsoucna podle již zaniklých škol *Nominales* umožnila první systematizovaný náhled na hypostázovanou verzi *tertium ens*. Tuto první vlnu účinnou modernismu lze datovat do již zmíněné františkánské komunity kolem Alexandra Halského, kterou doplnili akademičtí ilumináti z Oxfordu jako byl Rufus a Kilwardby. Rozhodující bitva mezi školou prvního a druhého averroismu se konala po vzniku první fakulty modernistů na univerzitě v Paříži v letech 1255–77. Františkáni vedeni Bonaventurou a oxfordským modernistou Rufusem museli dobýt nejdůležitější univerzitu na Západě. Kolem roku 1245 to neměli oxfordští modernisté v Paříži lehké a byli terčem akademické kritiky. Po obhajově univerzálního hylemorfismu přineseného z Oxfordu se tato kritika změnila na přímý posměch Alberta a Bacona. Hlavní opora těchto bakalářů-modernistů v jejich krušných časech (1240‒50) byly logické a nominalistické školy v Paříži. Jenže ty zanikají zejména díky působení Blundovy aristotelské školy posílené příchodem Averroesova korpusu interpretovaného podle Sicilské školy. A útok na Averroese jako nejvznešenějšího filosofa byl kolem roku 1240–50 v Paříži akademicky neprůchodný, díky brilantní interpretaci Alverna, Alberta a Bacona. Tato trojice eminentních vykladačů oddělila Aristotela od neoplatonské interpretace a odmítla Rufusovu kritiku Komentátora podanou v díle *Contra Averroem* (asi 1236). Novým terčem útoku prvních modernistů v Paříži se po rehabilitaci Aristotela (1231) stane Komentátor jako brilantní vykladač aristotelského smyslu Korpusu. První averroismus Sicilské školy vytvořil aristotelismus slučitelný s křesťanstvím, což udělal Averroes a Al-Ghazálí pro falsafu už o jedno století dříve. Toledská recepce Averroese prodělává v této době zajímavý vývoj. Proud myšlení vzniklý v rámci *Oxfordian Fallacy* na Oxfordu splyne s augustiniánskými a avicennistickými kompilátory *Summa Halensis* v Paříži. Škola druhého averroismu vznikla fůzí dvou proudů *Modernorum*, tedy oxfordských porretánů a pařížských avicennistů v letech 1235‒40. Skupina editorů kolem *Summa Halensis* pod vedením Rupelly a avicennistů kolem Filipa Kancléře tímto spojením dostala charakter nové školy myšlení, což neušlo kritickému biskupu Alvernovi. Pojmenovává tuto skupinu názvem *sophistae Latini* a po něm totéž provede jeho žák Albert posměšným titulem *Latini* či *doctores Latini*, který je adresovaný především jeho řádovému kolegovi Kilwardbymu. Stejně kriticky postupuje Bacon v Oxfordu vzhledem k prvnímu modernistovi Rufusovi z Cornwallu. Po Baconově vyhnání z Oxfordu do Paříže se jeho terčem stane Bonaventurajako *spiritus agens* celé školy druhého averroismu. Spojením oxfordských porretánů vyznávajících analytické paradigma *Oxfordian Fallacy* se školou porretánských logiků a avicennistů kolem Filipa Kancléře (*Grammatici*) a s františkánskou školou Alexandra Halského (*sophistae Latini*) vzniká kompletní třetí pól epochálního součtveří, v němž se formuje koncept západní objektivity. Hlavním znakem nové školy modernistů se stalo nasvícení jsoucna zezadu a pluralita substancí v člověku. Albert tuto skupinu po roce 1250 nazývá ironickým titulem *Averroistae*, protože tito modernisté se drží toletánského výkladu CMDA předloženého Rufusem ve spisu *Contra Averroem*. Syntéza pařížské a oxfordské větve druhého averroismu vytvoří kolem 1240‒50 nový koncept *tertium ens*, který založí moderní objektivitu (Rufusovo *Speculum animae*, Kilwardbyho *De ortu scientiarum,* anonymní *Summa philosophiae*). Podle Bacona vznikla škola druhého averroismu v Paříži, kde byli oxfordští bakaláři na magisterských studiích. Tito latinští sofisté ovšem nemohli do smrti biskupa Alverna působit na artistické fakultě v Rue du Fouarre ovládané znalci Aristotela z prvního averroismu (kap. 3.2.3). Za pontifikátu Alverna se modernisté stáhli z artistické fakulty na svá řádová učiliště, což dosvědčuje spor akademických mendikantů se sekulárními magistry na Rue du Fouarre jako byl aristotelik a rektor Guillelmus de Sancto Amore. Zastánci druhého averroismu jako dominikán Kilwardby na Oxfordu nebo františkán Bonaventura v Paříži museli vyrazit po roce 1250 do protiútoku proti tzv. „averroistům“ ze školy prvního averroismu. Obviněními z hereze byly ohroženy akademické pozice a církevní úřady všech představitelů druhého averroismu, minimálně do smrti biskupa Alverna. Františkán Bonaventura začíná vítězné tažení modernismu po roce 1250 útokem na Averroese jako heretického filosofa. Po smrti biskupa Alverna skončila krátká, ale důležitá vláda kritické filozofie, která byla spojena s biskupskou autoritou v Paříži. Odchod aristotelského kancléře, který spolu s mladými filozofy jako byl Bacon a Albert obhajoval školu prvního averroismu sicilského původu, změnil rovnováhu sil a umožnil akademický a autoritářský příchod moderny. Akademický počátek *via Modernorum* lze datovat papežskou bulou *Quasi lignum vitae* (1255), která potvrdila vytvoření dvou profesorských křesel vedených mendikantskými řády na Pařížské univerzitě. Nová fakulta první moderní filozofie se musela vyrovnat se zavedenou interpretací Averroesova korpusu na Sicilské a Toledské škole. Aristotelský a avicennovský Averroes byl modernizován podle filosofie založené na *Oxfordian Fallacy*, která byla importována na Pařížskou univerzitu. Modernisté se vysmívaliAverroesovi a částečně i Aristotelovi. Jejich hybris dala vzniknout prvnímu modernímu aristotelismu založenému na analytickém výkladu *Druhých Analytik*. Akademičtí mendikanti odmítli roku 1254 přísahat na statuty papežské univerzity. Rektor Guillelmus de Sancto Amore tento případ akademické neposlušnosti předložil k řešení do Říma. Papež Innocent IV. dal ve sporu za pravdu sekulárním magistrům bulou *Etsi animarum* vydanou na konci roku 1254. Ale deset dnů po smrti Innocenta IV. vychází nová bula papeže Alexandra IV. nazvaná *Quasi lignum vitae* (1255), která naopak potvrdila stanovisko mendikantských magistrů. Tento akademický ochránce mendikantů se stal otcem moderny vinou svých mocenských zásahů do chodu Pařížské univertity (OBJ III, kap. 4.1.2). Babylonské zajetí modernistů trvalo do roku 1255, kdy si mendikantské řády zřídily vlastní katedru na Pařížské univerzitě. V tomto roce vrcholí akademický spor mezi mendikaty a sekulárními magistry, v němž škola prvního averroismu poprvé prohrává vynuceným odchodem prvních artistů z Rue du Fouarre. Prominentní obětí modernistů byl samotný rektor z Rue du Fouarre, tedy magistr Guillelmus de Sancto Amore a jeho další kolegové. Druhá a mnohem důkladnější čistka filosofické fakulty nastolená modernisty přišla v dubnu 1277, kdy se na stranu mendikantů přidali i sekulární artističtí magistři ze školy druhého averroismu jako byl Henry z Gentu. Bonaventurův projekt předělané avicennovské metafyziky dokončí jeho řádový kolega Duns Scotus přednášející nejprve na Oxfordu a pak v Paříži kolem 1300. Tato moderní *inteligentia spiritualis* vzniklá v Oxfordu založila vítězný věk nikoliv Ducha svatého podle vize Joachima z Fiore, ale objektivní nihilismus Západu.

Čtvrtý pól součtveří tvoří reformovaná škola prvního averroismu na Rue du Fouarre, které Dante Alighieri v *Božské komedii* přiřkl nesmrtelnou slávu v nebi skrze jejího velikána Sigera z Brabantu. Tato poslední a pro hermeneutiku nejdůležitější skupina naváže na výklad *De anima* od Johna Blunda a nově přečte aristotelský spis *De anima*. Podle první aristotelské recepce Averroese (*De anima et de potenciis eius*) postaví metafyziku Komentátora proti porretánům a toletánům. V duchu Sicilské školy vznikne Alvernův spis *De potentiis animae et obiectis* proti modernistům, který završí Albertova obrana jednoty osoby v *De homine*. Škola prvního averroismu obhájí proti toletánům výklad CMDA ohledně *intellectus possibilis* a intencionality. První averroismus biskupa Alverna obhájil nauku Komentátora ohledně *intellectus possibilis* a *agens* v rámci existující osoby jako jedné substance (*De potenciis animae et obiectis*). Gauthier pojmenoval tuto školu aristoteliků termínem „první averroismus“, protože navzdory opakovaným církevním zákazům studovali do hloubky tehdy známé části *Corpus Aristotelicum*. Tito myslitelé roztroušení od Toleda, přes Oxford, Paříž, Bolognu, až na Sicílii pochopili zásadní význam Averroesova *intellectus possibilis* pro individuální poznání. Byla to první *respublica* intelektuálů, která skrytě utvářela společný osud Západu ve falsafě i v křesťanství. Pro vývoj této školy v židovství dosud chybí studie o samostatném aristotelismu v podobě Sicilské školy. Vliv druhého averroismu v židovských kruzích byl každopádně zásadní. Doklady vlivu Toledské školy na vývoj spekulativního judaismu jsou zcela masivní po celé 13. století a zná je i Dante skrze židovské mystiky a filosofy jako byl Maimonides, Abulafia a další. Škola prvního averroismu zavede Averroese jako autentického komentátora Aristotela proti avicennistům a proti tehdejším *Nominales* a využije jeho metafyziku pro křesťanskou teologii. Zakladatelé druhého averroismu měli zmatený koncept odděleného intelektu Toledské školy, který hájili teologové typu *Summa Duacensis* v prostředí školy Filipa Kancléře kolem roku 1230. Pařížský biskup Alvernus odmítl jako kancléř na akademické půdě Pařížské univerzity jsoucno třetího druhu obhajovaného výše uvedenou školou druhého averroismu. Také veřejně odsoudil jako kancléř a arcibiskup teorii odděleného kosmického intelektu, který zakládá poznání světa nasvícením celku jsoucna zezadu a zničil substanční jednotu osoby. První averroismus předá Západu jak nové pojetí osoby, tak i přepracované pojetí pravdy jako adekvace věci a intelektu dané na základě Averroesových termínů *proportio*, *dispositio* či *consimilitudo* (OBJ I, kap. 2.4.2). Díky poznání Averroesovy metafyziky Alvernus a další myslitelé zásadním způsobem rozliší neoplatonské a aristotelské výklady Korpusu, a tím založí věk klasické aristotelské scholastiky. A nakonec Albert Veliký za tuto skupinu během svého pařížského pobytu (1242‒45) předloží první systematickou koncepci individuálního poznání a intelektu v díle *De homine*. Na Oxfordu provede totéž kritické dílo františkán Roger Bacon, který studoval a přednášel v Paříži v letech 1237‒45 za biskupa Alverna. Jeho práce se soustředí na výklad Aristotelovy *Metafyziky* proti škole druhého averroismu (*Metaphysica*, 1240‒47). Dílo Alberta a Bacona uzavře první kolo pozitivní recepce Averroese na latinském Západě. Později se k nim velmi problematicky připojí Tomáš Akvinský, který absolvoval noviciát v Paříži (1245‒48), první pobyt jako student v Paříži (1252‒59) a druhý pobyt jako *magistr regens* (1269‒72). Druhé kolo recepce Averroese otevře v následující matrici spor o averroismus, v němž se angažují představitelé druhé vlny obou škol. Druhý averroismus brání sofistická škola ustavená Bonaventurou v Paříži po 1250 a Kilwardbyho žáci na Oxfordu. Učení prvního averroismu bránil mimo Alberta Velikého také Tomáš Akvinský narychlo povolaný do Paříže na konci roku 1269. V této době první averroismus brilantně reprezentuje artistický magistr a rektor Siger z Brabantu, který představuje myslitelský vrchol této školy. Danteho oslava Sigera v *Božské komedii* dokazuje, že tento myslitel porozuměl Komentátorovi do největší hloubky z celé dosavadní západní tradice. Sekulární kněz přednášející na slavné adrese Rue du Fouarre sdílel neblahý osud Averroese proskribovaného islámskými a křesťanskými modernisty. Sigerův osud připomíná aristotelského velikána Abelarda, který byl předchůdce prvního averroismu (kap. 3.3). Siger dopadl stejně špatně jako jeho předchůdce rektor Guillelmus de Sancto Amore vyhnaný z aristické fakulty po sporech s mendikanty v roce 1255. Myslitelský zmatek modernistů nepředstavoval většinové mínění vzdělaných pařížských artistů jako byli Siger z Brabantu a Boethius z Dácie. To ukázal artistický dekret o dvojí metodě filosofie a teologie z 1. dubna 1272, který psala škola prvního averroismu podle Sicilského výkladu Komentátora. Tento dekret artistů byl zásadně zaměřen proti škole modernistů z druhého averroismu. Ale také částečně postihl i semiaverroisty z Toledské školy prvního averroismu, jako byl Tomáš Akvinský a Aegidius Romanus, kteří byli v této době činní jako magistři v Paříži (OBJ III, kap. 4.1.2). V této době, asi roku 1270, je z Paříže odvolán Johannes Pecham ze školy druhého averroismu, protože stejně jako Rufus neustál kritiku sekulárních artistů z Rue du Fouarre a Akvinského. Jeho kritik Akvinský odchází po vydání dekretu artistů v roce 1272, protože modernistickou školu Pechama napadl současně s kritikou magistrů na Rue du Fouarre. Tito magistři nepřijali Akvinského výklad Aristotela, protože jeho semi-averroistický výklad *De anima* kvalifikovaně neodpověděl na opakované námitky Sigera. A nakonec se proti skupině Sigerovců (*pars Sigeri*) postavila i část modernistických magistrů z Rue du Fouarre, jako byl Henry z Gentu. Vývoj po roce 1272 šel už nezadržitelně k odsouzení skupiny prvního averroismu na artistických fakultách v Paříži a v Oxfrodu v dubnu 1277. Moderní ilumináti pod vlivem pravdy jako subjektivní jistoty a správnosti použili k prosazení své sofistiky jiné prostředky, než jen filosofickou debatu. Albert znechucený myslitelským úpadkem modernistů odmítl přijet na Pařížskou univerzitu v době nejtěžšího sporu s druhým averroismem kolem 1270. Navíc by musel odpovědět na fundovanou kritiku Sigera z Brabantu, nejlepšího aristotelika tehdejší doby a největšího znalce CMDA vůbec. A jistě by musel odmítnout v duchu korektního výkladu CMDA podle Sicilské školy také Tomášův semiaverroistický výklad intelektu dělaný podle avicennismu Toledské školy. Albert nepovažoval Averroese za averroistu, což naopak jednoznačně tvrdil Akvinský od začátku své myslitelské dráhy až do konce. Kdyby věhlasní akademikové Albert s Baconem veřejně umravnili společnou autoritou pokřivené myšlení latinských sofistů kolem Bonaventury a kolem aristotelských semiaverroistů (Akvinský, Romanus) na Pařížské *alma mater* v osudové době 1270‒77, možná by se intelektuální historie Západu vyvíjela úplně jinak.

Moderní gnostici na Západě porazili autentický aristotelismus. Objektivita se vynořila ve školách epochálních vítězů gigantomachie o objektivní substanci. Jejich pravda daná sbírkou mytopoetických jsoucen třetího druhu se stala normou myšlení Západu v modu klasické gnostické dvojice „*Nus et Veritas*“. Scholastická moderna  vytěsnila skrze obranný mechanismus *Verkehrung ins Gegenteil* všechny ostatní školy zavedla je do gnostické temnoty a mlčení (*Bythos et Sige*). Ale v této temnotě existuje také archaická hermeneutika a apollinská dějinnost bytí. Vítězství logiků a akademických iluminátů nemůže být jiné než totální, protože aplikují pod vedením Fúrií na dějiny myšlení Aristotelův zákon o vyloučeném třetím. Obojí historické a vskutku apokalyptické *factum* (viz původní význam slova ἀποκαλύπτω a *facere*) zjevuje dvojí porážku Aristotelovy metafyziky. Faktografie objektivity vyrůstá ze skryté dějinnosti dané skrze gigantomachii o substanci skrze Komentátora ve falsavě a na latinském Západě. Obě větve západního myšlení svedly podobný dějinný zápas myšlení o poznání světa daný v rámci platonismu nebo aristotelismu. Podobnost sporů na latinském Západě mezi filosofy a teology souvisí s vývojem myšlení po zániku falsafy a přechodu islámu na teologický výklad v rámci škol *Ilm al-Kalām* nebo *mutakalim*. Dílo Algazela je nejdůležitější filozofický průvodce ohledně modernistické bitvy islámské teologie a práva. Tento kritický muslimský teolog odmítl neoplatonský aristotelismus a svou kritikou falsafy vytvořil dějinné *Lichtung* přechodu mezi falsafou a myšlením školy *mutakalim*. Filosofie ale dopadla na Západě přesně opačně než v islámu. Tam neoplatonští modernisté prohráli proti právnicky a fundamentálně pojatým teologům, kteří filosofické myšlení falsafy prakticky zrušili. Proto moderní bůh na islámském Západě nezemřel v procesu sekularizace. Toto simulákrum v islámu vůbec nemohlo vzniknout. Na latinském Západě filosofičtí modernisté zvítězili skrze teology za pomoci teorie jedné pravdy založené na systému neoplatonské ontoteologie. Po zničení prvního averroismu tato škola vytvořila zpočátku velmi mocného a později reformovanéhoboha *Modernorum*. Toto simulákrum dosloužilo v epoše Nietzscheho, kdy se podle něj tento bůh definitivně zadusil moderní teologií (*Gott erstickte an der Theologie; und die Moral an der Moralität*; *Nachlaß* 3.7; KSA 10, 54). Hermeneutika k tomu výroku dodává, že šlo o boha *Modernorum* a že se zadusil objektivní metafyzikou, což Nietzsche přesně viděl a pod vedením Múz také poeticky popsal.[[286]](#footnote-286) Ofenzívní latinští sofisté mocensky ovládli artistickou fakultu v Rue du Fouarre. Odtud byli vyhnáni někdy po roce 1240 prohlášením kancléře a biskupa Alverna o neslučitelnosti neoplatonských nauk o odděleném *intellectus agens* s křesťanským pojetím osoby podle Sicilské interpretace CMDA. Škola druhého averroismu do sídla filosofické moudrosti vítězně vrátila pod egidou církevního práva a pořádku daného odsouzením anti-modernistů prvního averroismu ze Sicilské školy jak v Paříži tak na Oxfordu v dubnu 1277.

Dějiny modernismu ukazují dvojí *Irrtum* metafyziky Západu. Islámská forma dějinně určeného omylu je charakterizována porážkou falsafy, protože zvítězili kritičtí teologové typu Al-Ghazálího. Jeho spor s Avicennou vítězně ukončili islámští právníci a chalífové bránící základní kulturní tradice různorodých arabských a perských kultur spojených jednou monoteistickou vírou. Druhou formu *Irrtum* na latinském Západě charakterizuje vítězství filosofie v podání latinských sofistů. Ti ovládli Pařížskou a Oxfordskou univerzitu jako zdroj moci a na univerzitní půdě porazili Averroesovu filosofii. Připomeňme, že obrana jednoty osoby podle Averroese stála u zrodu Pařížské univerzity, na rozdíl od modernistického Oxfordu. Tragický osud myšlení Západu ukazuje Averroesova kritická filosofie odmítnutá jak teologickými islamisty tak křesťanskými modernisty. Pravda filosofie reprezentovaná Averroesem se stává jak ve škole *mutakalim* tak ve druhém averroismu oficiální nepravdou odmítnutou islámskými a křesťanskými teology. Proto je tento geniální učenec a vykladač Aristotela postižen dvojí formou *damnatio memoriae*. Dogmatické odmítnutí autentické aristotelské filosofie, jejího pojetí pravdy a poznání, založilo po smrti Ibn Rušda obě tragické verze *via Modernorum* dnešního Západu: teologický fundamentalismus islámu a objektivistický fundamentalismus moderny. Každý z těchto směrů spekulativního myšlení vidí dějiny skrze vlastní epochální omyl podaný dogmaticky. Islám a křesťanství tvoří spekulativní myšlení obou škol dané skrze ten či onen vývoj metafyzického nihilismu či právního fundamentalismu. V modu příslušného nevědomého mechanismu *Verkehrung ins Gegenteil* dvojí dogmatické myšlení Západu promítá do diabolického Jiného (viz původní význam διαβάλλω) své perfektní, čili dějinně završené *alter ego*. Není divu, že oba směry teologické a filosofické dogmatiky se nesnáší od Křížových výprav až dodnes. Čestnou výjimkou obou směrů myšlení jsou pravdiví a kritičtí mudrci a básníci. Díky přízni Múz vidí nezastřenou pravdu zjevnou těm, kteří mají schopnost skutečného vidění světa.

## 3.1 Analytický výklad *Druhých analytik* (Robert Grosseteste)

První latinští vykladači navázaní na výklad Averrose podle Sicilské školy pochopili spis *De anima* novátorským způsobem. Traktát *De potenciis animae et obiectis* kritizoval průběh poznání u tehdejších neoplatoniků a odmítl jejich koncept odděleného *intellectus agens* (kap. 2.2.2). Škola kolem Blunda a její eminentní mluvčí, pařížský biskup Alvernus a Albert Veliký, vytvořila kolem roku 1240 ucelený filsofický personalismus oddělený od neoplatonských výkladů Aristotela podle Toledské školy. Tato druhá skupina interpretátorů nehledala rozdíl mezi metafyzikou Averroese a Avicenny jako první averroismus, ale naopak zásadní shodu. Druhý averroismus ovlivněný neoplatonismem a augustinismem sledoval projekt Al‑Fárábího unifikované metafyziky ve stylu Avicenny, kterou na latinský Západ předal Toledský překlad Alfarabiova spisu *De intellectu et intellecto* (OBJ I, kap. 2.1.1). Toledský překlad byl převeden do neoplatonského paradigmatu. Latinský Západ provedl unifikaci neoplatonismu a aristotelismu skrze spojení Avicenny a Averroese. Toletáni nejprve četli spisy Druhého mistra v paradigmatu Avicennovy metafyziky a poté učinili totéž s korpusem Komentátora. V rámci známé harmonizace Platona a Aristotela dané už ve falsafě vytvořili latinští učenci z filosofie Avicenny a Averroese originální aristotelskou syntézu *ad mentem Averrois* v modu Toledské školy. Sofistická unifikace Avicenny a Averroese na latinském Západě navázala na neoplatonskou Al-Kindího školu ve falsafě, která podobně unifikovala Aristotela a Platona skrze učení Druhého mistra. Cenou za tuto unifikaci bylo zrušení diafanum a destrukce původní funkce *intellectus in potentia*. Syntéza obou velikánů falsafy inspirovaná augustiniánským neoplatonismem vytvořila v letech 1235‒40 problematickou konkordanci obou myslitelů, která založila *via Modernorum*. Blundova škola po recepci Averroese pochopila, že filosofická východiska obou metafyzik se diametrálně liší. Podobným způsobem se lišil antický neoplatonismus od autentického aristotelismu, což ukázala prolegomena k objektivitě na rozchodu Porfyria s neoplatoniky ohledně výkladu spisu *Kategorie*. První averroismus vytvořil integrální projekt metafyziky tím, že Albert spojil obě verze pod primátem Komentátora (kap. 2.4.3). Avicennovské určení jsoucna v modu *ens inquantum ens* bylo označeno jako pouhá logická abstrakce a bylo podřízeno metafyzickému určení substance *qua* substance podle Averroese. První latinský komentář Aristotelovy *De anima* ze školy druhého averroismu najdeme v Erfurtském rukopisu (*Quarto* 312) datovaném někdy roku 1240, jehož autorem je Rufus z Cornwallu (Wood 2001, 121). K avicennistické recepci spisu *De anima* v analytickém modu *Oxfordian Fallacy* došlo v této době, což dokazují Rufusovy akademické zápasy na Pařížské univerzitě v letech 1240‒50. Ale Aristotelovy logické a vědecké spisy byly komentovány v paradigmatu modernistů už o jednu generaci dříve. Klíčovou roli v těchto sporech hraje vedle dvojího výkladu *De anima* podle Sicilského či Toledského podání Komentátora také logický spis *Analytica posteriora*. První latinský překlad *Druhých analytik* udělal Jakub z Benátek (Iacobus Veneticus Grecus) v první polovině 12. století a po něm minimálně dva další anonymní autoři ve druhé polovině 12. století (*Aristoteles Latinus* IV.1‒4). Generace mladých badatelů v Paříži a na Oxfordu četla *Druhé analytiky* skrze integrovaný komentář Averroese. Dvojí recepce Averroese na latinském Západě způsobila, že musela vzniknout dvojí četba tohoto spisu podaného *ad mentem Averrois*. Na Pařížské univerzitě vznikl okolo roku 1240 zásadní a nepřekonatelný rozdíl mezi metafyzikou modernistů a klasických aristoteliků. Dílo *De homine* ustavilo pozici křesťanského humanismu a Albert zásadně odmítl omyly modernistů. Výklad *Druhých analytik* v modu prvního averroismu Sicilské školy doložil Albertův spis *De homine* (kap. 2.4.1). Jeho kritika sofistických modernistů bránila aristotelské pojetí vědeckého důkazu podle uvedeného díla. Důvodem nové gigantomachie o substanci mezi prvním a druhým averroismem byl odlišný výklad *Druhých analytik* vzniklý v Oxfordu kolem 1230. Tento výklad byl vytvořen podle metafyziky Avicenny. To bylo aristotelikům Blundovy školy zcela zřejmé, protože ve stejné době přichází do Paříže Scotův výklad Averroese podle Sicilské školy. Spor o pojetí vědy se týkal filosofického určení člověka, což ukázala citovaná exegeze dvojího poznání duše v úvodní části *De homine*.

Generace filosofů v Oxfordu v letech 1230–40 absolutizovala esenci v univoční predikaci a její logickou definici vzala jako první substanci. Tato logická esence v modu *simpliciter* přešla do kategoriální predikace ve formě impozice, na místo hyparchické první substance. Ilumináti v Oxfordu přijali esenci jako *individuum* ve školách *Nominales*, na způsob již zavedené atomické substance porretánů. Individualizovaná esence byla prohlášena za reálně působící příčinu a tím vešla do středního členu (*medium*) vědeckého důkazu. Druhá návěst deduktivního sylogismu se stala zcela sofistickou a mytologickou. Tento přechod od skutečné kauzality k moderní verzi hluboce změnil povahu dedukce, která tvoří základ vědeckého důkazu (*demonstratio*). Mytologické *medium* založené na substanci třetího druhu oddělilo moderní vědu od reality první substance a od reálné kauzality. Tento vývoj zahájil neoplatonismus zavedením nedělitelné substance dané v rámci hypostázované species u Simplikia (OBJ I, kap. 1.3.1) a později v rámci porretánského *individuum* (kap. 1.4). První modernisté vytvořili objektivní simulákrum typu kauzálně působící esence. Toto jsoucno třetího druhu změnilo status vědeckého poznání. Střední člen vědeckého důkazu dostal význam první substance, protože nahradil impozici směrem od existence jedinečné věci a od její reálné kauzality. Současně je toto *medium* v rámci druhé návěsti také univerzální, protože je predikováno v modu *simpliciter* jako esence. Proto vyhovuje formální definici středního členu soudu, který musí být univerzální. Tento postup školy Gramatiků odmítl biskup Alvernus v Paříži jako filosofický omyl připsaný škole latinských sofistů (*praedicabant dispositiones, ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur*, kap. 2.3.2). Střední člen deduktivního vědeckého sylogismu dostal stejně ambivalentní status jako měla substance třetího druhu. V modernistické škole došlo k drastické formalizaci Aristotelova původního výroku: „Znát povahu reálné věci je totéž, jako poznat účinnou příčinu její existence“ (τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἔστιν, *Anal. post*. 90a31‒32). Aristoteles definoval existenci reálné věci (διὰ τί) skrze eficientně působící kauzalitu prvních substancí v modu fyzikálního či biologického *passio*. Reálné působení prvních substancí bylo v porretánské škole logiky a metafyziky převedeno na trvalou esenci určenou jako hypostázovaná a věčná forma. Pak byla i mrtvola „exsistujícím“ člověkem v řádu objektivní kauzality. Určení člověka bylo univočně vztaženo jak k esenci (*humanitas*) tak i k reálné první substanci (*hic* *homo*). Tento omyl vznikající moderny kritizovaly oba výše uvedené anonymní traktáty Blundovy školy recipující Averroesovu metafyziku kolem roku 1225‒30. Spor o povahu mrtvého muže danou buď v modu impozice aristoteliků nebo v modu absolutní supozice porretánů se zásadně týkal způsobu vědeckého poznání světa, nejen kategoriální predikace. Jsoucno v jeho původním bytí již nemohlo být poznané stejným způsobem v jedné nebo ve druhé škole, protože se změnil koncept metafyzického smyslu jsoucna. Metafyzický status první substance se zásadně lišil ve škole prvního nebo druhého averroismu. Křesťanští aristotelikové jako Alvernus obhajovali Averroesovu metafyziku a tím i autentický postup výkladu vědeckého poznání podle *Druhých Analytik*. První averroismus recipující metafyziku *ad mentem Averrois* v modu substance *qua* substance neměl žádný problém s obhajobou hyparchicky dané první substance. Význam determinuje v modu *per prius* impozice od aktuální první substance v modu metafyzického dativu. Metafyzik nejprve poznává reálné věci a potom definuje jejich univerzální esenci. Protože mrtvý muž neexistuje jako živý, pak není možné definovat esenci *absolute* po vzoru neoplatoniků. Není dovoleno zkoumat metafyzickou substanci odděleně od existence první substance. To může udělat logik v rámci univočně pojaté abstrakce, ale nikoliv metafyzik, jehož poznání je determinováno aktuálně existující první substancí. Kategoriální predikace je hyparchicky vztažena k reálnému kauzálnímu působení věcí ve světě. Mrtvola nemůže ve světě nic specificky lidského založit a způsobit, protože to může jen existující osoba. Spor o člověka-mrtvolu jasně ukázal, že oba směry nepoznávají svět stejným způsobem a proto nemohou mít stejné pojetí vědeckého důkazu. Po konfliktním rozboru CMDA mezi prvním a druhým averroismem v letech 1225‒30 v Blundově škole a ve škole Filipa Kancléře vznikl další závažný spor o podstatu vědeckého poznání, který za první averroismus řešil Albert v úvodu *De homine* (kap. 2.4.1). Výklad *Druhých analytik* rozdělil obě školy kvůli odlišnému statutu první substance.

Analytická četba *Druhých analytik* vznikla díky zavedení neoplatonských inovací do klasické metafyziky. Tento problematický postup označujeme termínem *Oxfordian Fallacy*. Oxfordská univerzita nevznikla přeměnou jedné katedrální školy na akademickou křesťanskou instituci chráněnou papežskou autoritou, která do sebe potupně integrovala ostatní lokálně významné katedrální řádové a biskupské školy. Oxford na rozdíl od Paříže vznikl z nezávislého kolegia studentů vedených magistrem (magister scolarum Oxonie, 1201). Prvním známým magistrem byl Edmund z Abingdonu (Giraldus Cambrensis), který dokončil magisterská studia v Paříži a začal vyučovat asi roku 1214 s právem být odměňován od studentů (*cathedram magistralem ascendit*). Funkce kancléře je poprvé zmíněna na listině z roku 1221. První oxfordský výklad přírodovědných a metafyzických spisů Aristotela dostal mnohé neoplatonské rysy v modu avicennismu podle Toledské školy.[[287]](#footnote-287) Oxfordská škola druhého averroismu stojí u zrodu objektivity, protože dokonala zatmění první substance vinou sofistického výkladu vědeckého důkazu. Proti tomuto pseudo-aristotelskému výkladu bojoval Albert Veliký během svého pobytu na Pařížské univerzitě. Ale celoživotně byl do něj angažovaný Bacon jak v Oxfordu tak v Paříži, proto na rozdíl od biskupa Alberta skončil v domácím vězení jako akademický disident. V podání filosofů na Oxfordu vzniklo epochální *Lichtung* moderny, v němž se první substance stala pouhým akcidentem vědeckého poznání reality. Tato škola představuje třetí pól ve výše uvedeném součtveří dějinnosti (kap. 3). Rozbor anonymního díla *Summa theologiae* ukáže vznik tohoto pólu ve dvou fázích (kap. 3.1.3). Oxfordští ilumináti se během studiíí v Paříži po roce 1235 spojili pařížskou školou modernistů redigující *Summa Halensis* a vytvořili novou metafyziku (kap. 3.2). Ve druhém kole se tato skupina začala integrovat v Paříži i na Oxfordu se začínajícím tomismem. Klíčovou událostí byla publikace Akvinského druhé knihy Sentencí, v níž předložil modernizaci Avicenny okolo roku 1257 (OBJ III, kap. 4.5.1). Klíčovou roli při vzniku moderního tomismu v Oxfordu a v Paříži hraje Aegidius Romanus, který se stal prvním tomistou v modu *sophistae Latini*.

Archeologie objektivity odhaluje *Irrtum* současné metafyziky a nihilismu. Proto musí tuto ideovou fosilii nejprve vyprostit z nánosů moderního *damnatio memoriae* a kolektivních obranných mechanismů typu *Verkehrung ins Gegenteil*. Škola *Modernorum* projektovala vlastní omyly do učení svých filosofických protivníků a udělala z nich tzv. „averroisty“. Kolektivní ztráta filosofické a akademické paměti je i dnes daná slepotou vůči první substanci v porretánském myšlení moderny a postmoderny. Hermeneutika vidí tento heideggerovský *Irrtum* skrze tři různé způsoby dané v rámci předložené triadické struktury. Slepota k po/odkrytosti dějinnosti bytí (*a/létheia*) odhaluje pravdu o dějinách jsoucna v metafyzice (*alétheia*). Nový směr historie scholastiky v Oxfordu a Paříži vytvořil objektivní pravdu (*veritas*) vztaženou k *tertium ens* na základě *Oxfordian Fallacy*. Zápas školy prvního a druhého averroismu byl daný skrze spor o tzv. „dvojí pravdu“, který je třeba nově vyložit. Hegeliánské a pozitivistické výklady středověku jsou dané ve schématech objektivního jsoucna. Tam nemá hermeneutická triáda dějinnosti, dějin a historie žádnou možnost, jak by mohla filosoficky působit. Objektivisté nevidí pravdu v modu *a/létheia*, protože *Lichtung* této pravdy pro ně objektivně neexistuje. Stejně pro první modernisty neexistovalo diafanum Aristotela, Al-Fárábího a Averroese, či skutečná forma *intellectus possibilis* podle CMDA. Komentátorova zásadní kritika Avicennovy metafyzické *obscurity* ukázala, že neexistuje žádná shoda mezi těmito dvěma klíčovými mysliteli Západu v otázce první filosofie. Škola prvního averroismu komentuje *De anima* podle CMDA již od roku 1225‒30 v obou výše vyložených anonymních spisech a předtím provedla aristotelský výklad *De anima* již Blundova škola. Gigantomachie mezi prvním a druhým averroismem se týkala recepce Stagiritových spisů buď na způsob Avicenny nebo Averroese. Latinská scholastika přebírá spor mezi Averroesem a Avicennou a originálním způsobem jej modifikuje směrem k objektivnímu vidění světa.

Škola *Nominales* pod vedením Gilberta de La Porrée univočně spojila esenci a existenci, a tím stvořila *ex nihilo* první substanci jako jsoucno třetího druhu. O další proměnu tohoto *tertium ens* se postarala v první polovině 13. století skupina myslitelů druhého averroismu z Toledské školy, která šířila Albertem kritizované nauky zvané *opinio Latinorum*. První matrice objektivity sledovala vznik objektivity na základě rozdílných intepretací spisu CMDA v letech 1225‒40. Hlavní metafyzické volby skupiny „*doctorum Latinorum*“ z let 1250‒55 jsou totožné se skupinou *sophistae Latini* odmítnutou biskupem Alvernem v letech 1240‒45. První averroismus odmítl metafyzický koncept světa daný modernisty. Tito klasikové vycházeli z tradice aristotelských katedrálních škol angažovaných proti neoplatonským školám *Nominales*. Moderní vidění dekandentního „světa naruby“ (J. K. Huysmans) vzniklo na základě sofistického výkladu Averroese, který se pro modernisty stal černou ovcí až dodnes. Skupina augustiniánů a avicennistů vyložila Averroese v letech 1230‒40 podle neoplatonské Toledské školy. Sofistický výklad CMDA vysloužil těmto učeným Latiníkům a sofistům novou ironickou přezdívku *Averroistae*. Úkol učených Latiníků zakládajích *Weltanschauung* moderny kolem 1240‒45 nebyl jednoduchý a prohráli první kolo na Pařížské univerzitě. Ale v této době jim už patřil Oxford, kde proti jejich „šílenému myšlení“ bojoval aristotelik Roger Bacon. Ale i v Paříži byli moderní sofisté pilní a vytrvalí. Výklad aristotelského korpusu v paradigmatu Sicilské nebo Toledské školy vyvolal zásadní spor, který dalece překročil filosofické a věroučné spory Abelarda s tehdejšími porretány a se školou *Nominales*. Po smrti rektora univerzity a biskupa Alverna byl postup kompilátorů kolem *Summa Halensis* už nezadržitelný. Minulá matrice vyložila počátek celého sporu z hlediska Alverna a Alberta Velikého. Tito brilantní aristotelikové a první znalci Averroese podle Sicilské školy představují vrcholné představitele prvního averroismu. První averroismus tvrdil, že pojetí osoby dualisticky napojené přes oddělený intelekt na svět forem identických s kosmickým intelektem není slučitelné s křesťanskou naukou. Na věroučné problémy ohledně ohrožené autonomie světa a jednoty osoby upozorňují Albertovy spisy obhajující jednotu intelektu po roce 1250. Druhý averroismus měl velký problém, jak se bránit proti obviněním z herezí daných v učení tzv. „Arabů“. Porretánská individua, hypostázované species ve věcech a v mysli, svět nazíraný skrze oddělený činný intelekt, definice osoby jako specifické mrtvoly, navíc seskládané do mnohosti nekompatibilních substancí ‒ všechny tyto objektivní výdobytky myšlení tvořily integrální součást začínající moderny. Učení neoplatonských *sequaces Aristotelis* oficiálně odsoudil biskup Alvernus na půdě univerzity skrze spor o oddělený *intellectus agens* v člověku. Slavnostní prohlášení biskupa Alverna na půdě Pařížské univerzity cituje Bacon proti modernistům obhajujících avicennovskou verzi monopsychismu (*intellectus agens non potest esse pars animae,* kap. 2.3). Podle aristoteliků Sicilské školy ohrozili latinští sofisté autonomii stvořeného světa, kterou první averroismus obhajoval skrze Aristotelovo hyparchické postavení první substance. Latiníci zničili jednotu osoby tím, že do ní zavedli mnohost substancí. Porretánci v díle *Dialogus Ratii et Everardi* ustavili *Lichtung* nihilistického humanismu tím, že avicennovskou komitaci přidali k aristotelské kategoriální predikaci. Neoplatónská abstrakce zvaná *individuum* nahradila impozici významu prostřednictvím živé osoby. Modernismus založil vědecký pojem druhé substance zcela *ex nihilo*, tj. na úrovni logické supozice (*sic est verus homo veritate humanitatem comitante*; kap. 1.5). Augustiniánští avicennisté ve škole porretánů a Gramatiků tyto emanace hypostázovali a začali je predikovat jako substance třetího druhu (kap. 2.3.2). Proud hypostázovaných akcidentů daných pouze v moderním subjektu jako dárce forem začal plynout směrem k atomární substanci třetího druhu. Objektivní kolektou hypostází vzniklo moderní individuum a také nová forma porretánské metafyziky. Postupnou aristotelizaci této avicennovské komitace ukáže spor o exemplary u Grossetesteho a Bonaventury. Hlavní teologický problém představovalo emanační pojetí proudu forem plynoucích přímo do stvoření od odděleného kosmického *intellectus agens* definovaného jako avicennovský *Dator formarum*. Na latinském Západě se tato teorie dostala do oběhu skrze komitaci hypostází, kterou zavedl Avicenna.

Církevní kritika druhého averroismu jako heretické nauky znamenala na tehdejší dobu velmi vážné obvinění. Ale naštěstí pro začínající druhý averroismus tyto námitky vznesli okolo roku 1245 moudří filosofové a pouze na akademické půdě. Skupina latinských sofistů začala po smrti biskupa Alverna prosazovat svůj názor jinými prostředky než filosofickou argumentací. K obraně moderní sofistiky museli vlivní představitelé druhého averroismu použít všechny prostředky, které měli po ruce: filosofické, teologické, vliv na akademických postech a v řádových kolejích. Nakonec sáhli modernisté v letech 1270‒77 i k mocenským zásahům skrze církevní instituce. Represivní dekrety, inkviziční procesy a částečné exkomunikace založily první historickou fázi *Wirkunsgeschichte* moderny. Teologický útok vedený skrze církevní a akademické instituce byl nejlepší obranou proti tzv. „averroistům“ z první vlny recepce Averroese podle Sicilské školy. Protože druzí averroisté měli omezenou působnost v Paříži pod biskupem Alvernem, výsledky svého bádání mocensky etablovali nejprve na Oxfordu za rektora Kilwardbyho a za jeho nástupce Pechama. Oba tito význační představitelé sofistické moderny skončili svou církevní kariéru jako arcibiskupové v Canterbury. Myslitelé druhého averroismu, jejichž nauky syntetizoval avicennista a aristotelik Duns Scotus, byli etablovaní na zdejší univerzitě od roku 1230 a zde založili první školu moderní objektivity. Předešlá matrice ukázala, že tato krize vypukla již ve 12. století v katedrálních školách inspirovaných buď aristotelikem Abelardem nebo neoplatoniky Anselma z Canterbury a příznivci Gilberta z Porrée později ovlivněnými Avicennou (*Nominales, Grammatici*). Dramatická situace vznikla na latinském Západě v momentu, kdy školy *logica Modernorum* vzaly univerzální koncept esence daný *simpliciter* a tímto konceptem univočně nahradily původní jednoduchost danou singulární existencí první substance. Individuum porretánských *Nominales* dostalo statut první substance podle aristotelových *Kategorií*. Kapitoly věnované sporu mezi Abelardem a Anselmem ukázaly, že *Nominales* vinou této záměny vytvořili nové pojetí pravdy, která nepotřebuje adekvaci intelektu k reálné věci. Povaha věci se začala zkoumat bez ohledu na reálnou existenci věci, k níž *Druhé analytiky* a *Kategorie* vztahují znalost esence a kauzality. Podle klasických aristoteliků v linii Boethia a Abelarda tato jednoduchost univerzálie existuje pouze v rámci logické či matematické abstrakce, proto je dána pouze v mysli. Řádové školy v linii Abelardovy *Logica Ingredientibus* vyučovaly logiku v návaznosti na pravdivé metafyzické myšlení. Například výše citovaný *Tractatus Anagnini* interpretoval dostupné spisy *Organonu* podle Porfyriovy a Boethiově linie dané v duchu autentického aristotelismu (kap. 1.6). Na tuto tradici kriticky rozlišující a subordinující logiku a metafyziku navázal první averroismus z Blundovy školy ve sporu s modernisty hned po vzniku Pařížské univerzity. Blund a jeho škola stála u zrodu Pařížské univerzity po roce 1200. Tato skrytá autorita počátku v podobě dějinnosti vyvolala skryté účinky. K zániku univerzity došlo během Francouzské revoluce, která zahájila éru postmoderního kartesianismu. Konec scholastické moderny je dán skrze revoluční chaos francouzského osvícenství, kdy zanikla jednotná Pařížská univerzita.[[288]](#footnote-288) Spor mezi oběma školami se zásadně vyostřil po roce 1230, kdy ve škole augustiniánů ovlivněných avicennismem vznikl jak v Oxfordu tak v Paříži nový výklad *Kategorií* a *Druhých analytik*. Vyhlášení války „šíleným modernistům“ nebo „kacířským averroistům“ zahájilo další kolo gigantomachie o substanci.

### 3.1.1 Zrod *Oxfordian Fallacy*

Kritická interpretace moderního vidění světa našla další zdroj objektivity. Jeho základ je dán skrze rozdílnou definici vědeckého poznání podle *Druhých analytik*. Po Boethiově překladu *Prvních Analytik* zkompiloval další překlad mnich Thierry ze Chartres kolem roku 1140, ale *Druhé analytiky* se šířily mnohem pomaleji (Ebbsen 2010). Aristotelská škola neměla žádný problém s výkladem tohoto spisu, protože navazoval na aristotelskou školu Boethia, Abelarda a na logické traktáty škol typu Anagninců (kap. 2.1.3). Po importu Averroesových spisů podle Sicilské exegeze bylo ve škole prvního averroismu jasné, že výklad *Druhých analytik* odpovídá základní linii výkladu *Kategorií*, *Fyziky*, *Metafyziky*, arabské kompilace *O životě zvířat* (*Kitāb al-hayawān*) a *De anima*. Klíčový výklad *Anal. Post.* I.4–10 podle školy prvního averroismu ukazuje povahu vědy, která ve všech důležitých bodech odporuje náhledu modernistů. Již citovaný Guillelmus de Sancto Amore sehrál hlavní roli v boji proti druhému averroismu. Jeho komentáře k *Prvním* a *Druhým analytikám* čekají na kritické zpracování (*Glossae totius libri Priorum*, *Glossae totius Posteriorum*). Hermeneutika předpokládá, že jeho výklad *Analytik* bude v paradigmatu prvního averroismu Sicilské školy. To by potvrdilo jeho klíčovou roli ve vedení školy prvního averroismu po odchodu biskupa Alverna. Guillelmus byl jmenován rektorem artistů na Rue du Fouarre. Je zřejmé, že tento významný odpůrce druhého averroismu musel opustit univerzitu během první čistky vyvolané modernisty v roce 1255. Jeho nástupce Siger z Brabantu měl podobně tragický osud. Mimo již vyložený Albertův komentář (Analytica posteriora; ed. Borgnet 2, pp. 233‒524) je třeba vyčkat na kritické posouzení komentářů *Prvních* a *Druhých analytik* (*Glosae super Analytica Priora*, *Posteriora*) a díla *Scriptum super logicam veterem***,** které napsal magistr Guillelmus Arnaldi z Toulouse (†1242). Barcelonský kodex (*Cod. Ripoll* 109) obsahuje oba Arnaldiho citované komentáře k *Analytikám* (*Ripoll* 181ra‒228vb; 229ra‒253va). Tento rukopis a manuskript z Merton College (*Ms. 275*) podávají důležité svědectví o výkladu *Corpus Aristotelicum* podle prvního averroismu v modu Sicilské školy. V úvodu Albertova spisu *De homine* je odmítnuta doktrína druhého averroismu, která obsahuje chybný aristotelský výklad *Druhých analytik* (kap. 2.4.1). Proto jsme interpretovali stanovisko prvního averroismu v Albertově raném díle, které hájí *ad mentem Averrois* jednotu osoby a správný řád poznání v *anima intellectiva*. Jeho vědecká dedukce zakládá křesťanskou antropologii a navazuje na interpretaci *Druhých analytik* podle Sicilské školy. Tento přístup zahrnuje jak jeho první výklad aristotelismu ve spise *De homine*, tak komentář ke *Druhým analytikám*, který napsal o deset let později, v době prvního kola sporů s modernisty na Pařížské univerzitě (1255–56). Hermeneutika ukázala, že obrana autentického aristotelismu proti Dinantově panteismu založila Pařížskou univerzitu. Zanedbání tohoto počátečního úkolu myšlení a pravdy dané v modu *Anfang* způsobilo její zánik v postmoderně. Oxfordská univerzita začíná na opačném pólu vědění daném myšlením moderních iluminátů a determinovaném temnotou první substance. Západní modernisté dobyli celý svět a přitom nikdy nezapomněli na svou *alma mater*. John Blund odešel velmi brzy do Paříže a jeho vliv na Oxfordu byl minimální. Výklad Abelardova aristotelismu zastupoval Roger Bacon, který rozvinul výklad Blundovy školy o metafyziku Komentátora. Aristotelik nemohl vést klidný život na univerzitě manipulované modernististy. Bacon se stal akademickým disidentem a dopadl stejně jako William Ockham, který se stal posledním obráncem školy prvního averroismu. Jeho vyhnáním z Oxfordu a sofistickým výkladem jeho metafyziky v paradigmatu nominalismu je definitivně ustaven epochální charakter této univerzity jako bašty *Modernorum*.

Klíčovou postavou utvářející epochální působení Oxfordu se stal Robert Grosseteste. Oxfordskou fázi jeho myšlení je třeba rozlišit od předešlé fáze prvního averroismu dané během jeho studijního pobytu v Paříži, kdy psal spis *De anima et de potenciis eius* (kap. 2.2.1). Během pařížských studií tento učenec hájil aristotelskou linii Blundovy školy danou nasvícením poznání lidské duše a intelektu od aktuální první substance. Ale nikdy úplně nevyloučil aktualizaci *intellectus possibilis* zezadu, od odděleného *intellectus agens*. Asi již v Paříži a zejména na Oxfordu začíná Grossetesteho druhé období aristotelismu dané návratem k neoplatonismu. Grossetestete odchází z Pařížské univerzity ustavené Blundovou školou do málo nevýznamného a provinciálního Oxfordu před rokem 1230. Je dobré se ptát po filosofických důvodech jeho odchodu z Pařížské univerzity, kterou pomáhal zakládat v letech 1215‒25 s biskupem Alvernem. Oba dva učenci byli hlavními žáky Blundovy školy a byli angažováni v polemice s Davidem z Dinantu. Grossesteste hájil celý život neoplatonskou a avicennistickou kosmologii *sequaces Aristotelis* spojenou s obhajobou kosmické *anima mundi*.[[289]](#footnote-289) Tuto nauku Blundova škola odmítala jako herezi Davida z Dinantu (kap. 2.1.3). Kosmologii upravenou podle Toledské školy a podle Davida z Dinantu nemohl tolerovat kancléř a biskup Alvernus, který odmítl heretické nauky *sequaces Aristotelis* na Pařížské univerzitě. Další důležitý bod rozporu ukáže Grossetesteho výklad *Druhých analytik*. Zavedení *Oxfordian Falla*cy bylo v rozporu s výše uvedeným výkladem Alberta. Ten se stal velmi pravděpodobně *magister regens* během Alvernova působení v Paříži. Jeho učení bylo podáno *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy (kap. 2.4.1). A poslední důležitý důvod je již vyložený rozpor mezi Albertovým a Grossetesteho komentářem *De anima*, kde je vidět rozdílný postoj k otázce plurality forem v duši (kap. 2.4.2). Pařížský biskup a univerzitní kancléř Alvernus nemohl připustit pluralismus substancí nebo forem v člověku, protože tato nauka by zrušila jednotu osoby jako Boethiovy nedělitené první substance. Pak by Grossetesteho příchod na Oxford byl daný rokem 1228 jako základním datem *post* *quem*. V tomto roce se magistr Alvernus stal arcibiskupem v Paříži. Jako Blundův nástupce na *École de Paris* založil Alvernus *Université de Paris*, která převzala výuku této slavné školy. Blundova *École de Paris* umožnila v roce 1215 založení univerzity, která v roce 1231 získala plná papežská práva. Výklad komentáře ke *Druhým analytikám* ukáže problematické rysy Grossetesteho nauky asi přednášené během finální fáze jeho pobytu v Paříži do roku 1228. Grosseteste se stal na univerzitě *persona non grata* a jeho post artistického magistra později převzal Albert Veliký. Vyloučení z papežské univerzity v Paříži může vysvětlit, proč jeho jméno není uvedeno v dokumentu, v němž jsou uvedeni první rektoři Oxfordské univerzity. Roku 1231 byl kancléřem jeho pařížský kolega, magistr Ralph de Maidstone, popřípadě magistr Ralph Cole. Grosseteste se stává magistrem a lektorem oxfordských františkánů roku 1230 a zakládá modernu novým výkladem *Druhých analytik*. Po příchodu tohoto učence na františkánskou kolej se Oxford stává oficiální *universitas* magistrů a studentů, kterou vede zvolený kancléř (1231). Za prvé, Grosseteste založil intelektuální *raison d’être* Oxfordské univerzity, který je stále platný. Za druhé, jeho příchod kolem roku 1230 je spojen s přeměnou zdejších kolejí podle pařížského univerzitního vzoru. Tato dvojí činnost Grossetesteho jako učitele a reformátora studií vytvořila zakladatelskou událost (*Ereignis*) západní modernity. Grossetesteho působení v Oxfordu založilo globální vesnici modernistů, která trvá až do současného věku metafyzického nihilismu.

Epochu objektivity otevírá Grossetesteho výklad *Druhých analytik* (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros*), který vznikl asi již na Oxfordu okolo roku 1230. A pokud byl napsán ještě v Paříži, tak se jistě stal hlavním důvodem odchodu tohoto toletána ze zdejší *alma mater* ovládané mysliteli ze Sicilské školy. Náhled *Modernorum* podaný skrze tohoto latinského učence změnil bytí vědecky poznaného jsoucna tak, že se krylo v hlavních bodech s Alvernem odmítnutou školou porretánských nominalistů (*Grammatici*). To byl další důvod Grossetesteho odchodu z Paříže, protože s velkou pravděpodobností přednášel logické a vědecké spisy Aristotela v tomto duchu již před rokem 1230. Jeho výklad *Druhých analytik* se zařadil do porretánského výkladu *Kategorií* podle moderních logiků jako byl okolo roku 1230 například Jan Pagus a Mikuláš z Paříže (kap. 3.1.2). Něco jiného je jeho aristotelský výklad *De anima* a teorie signifikace podle Abelardova výkladu *Kategorií*, který si Grosseteste zachoval i v Oxfordu podle Blundovy školy. Grossetesteho tezi o pluralitě forem v duši přebral i avicennista Tomáš Akvinský. Ale osoba daná v duchu Avicenny skrze pluralitu hypostázovaných forem zůstala u Grossetesteho jedinou a jednotnou substancí, což bylo aristotelské řešení prvního averroismu. Proto se Grossetesteho aristotelského výkladu *De anima* dovolávají Bacon a Ockham jako zástupci školy prvního averroismu na Oxfordu proti modernistům. Grossetesteho komentář *Druhých analytik* představuje první ucelený výklad tohoto spisu na latinském Západě. Tento komentář založil vědecké vidění světa po vzoru *discrete videamus* porretánské školy (kap. 1.4) a ustavil analytickou tradici výkladu *Druhých analytik*. Grosseteste čte Aristotelovy *Analytiky* v avicennovském paradigmatu Toledské školy. Tuto tradici pak potvrdil Kilwardbyho komentář *Druhých analytik* (kap. 3.4.1). Hlavní představitelé této školy byli oxfordští bakaláři Rufus a Kilwardby, kteří přišli na magisterská studia do Paříže někdy okolo roku 1235. Albertův komentář vědecké dedukce v *De homine* a jeho pozdější výklad *Druhých analytik* vznikl jako reakce na *Oxfordian Fallacy* založenou skrze Rufusův a Kilwardbyho výklad. Oba tito zástupci Oxfordu radikalizovali původní pozici Grossetesteho, což bylo v Paříži nepřijatelné. Spis *Druhé analytiky* podle výkladu prvního averroismu daného Albertovým *De homine* sleduje výklad substance podle kanonické pasáže *Kategorií* (*Cat*. 2a11–16). Podle prvního averroismu daného v paradigmatu Sicilské školy a podle litery *Druhých analytik* je základní princip vědeckého důkazu vázaný na existenci reálné věci poznávané smyslově v modu *ex inmediatis*.

Hermeneutika hledá v prvním moderním komentáři ke *Druhým analytikám* múzickou po‑odkrytost (*a/létheia*) objektivity. Objektivní dráha náhledu (*Vor-blickbahn*) na celek jsoucna ustavená v tomto komentáři determinuje objektivní vědecké poznání v jeho pravdě a nepravdě. Přímý náhled do prvních principů poznání se považuje za součást osvícení mysli. Přímý náhled na hypostázované formy je schopen poznávat nejen reálné působení prvních substancí, ale i vyšší svět kosmických inteligencí a autonomních forem.

„Poznání prvních principů daných přímým náhledem intelektu (*intellectus*) je vyšší forma poznání, než vědění skrze empirický úsudek (*scientia*), kdy se první principy poznání se nepoznávají přímo intelektuálním náhledem, ale empirickým poznáním. To je horší způsob poznání, než intelektuální náhled (*peior dispositio quam intellectus*).“ [[290]](#footnote-290)

Citát potvrzuje primát poznání prvních principů v aktu přímého náhledu čistých forem daných v modu *simpliciter* stejně jako první substance (*simpliciter prima cognoscuntur*). Intelekt provádí přímý náhled do prvních principů, protože tento náhled tvoří jeho podstatu. Diskurzivní racionalita (*scientia*) musí k prvním principům poznání postupovat složitější cestou přes závěry soudu, jehož kauzalita je poznatelná smyslově (*peior dispositio*). Podle prvního oxfordského analytika ukáže soud založený na empirickém poznání první principy poznání jen nepřímo. Z hlediska kategoriální predikace je zřejmé, že impozice signifikace v nové formě metafyzického náhledu nejde od první hylemorfické substance, ale od univerzálně dané supozice. Nová forma supozice je založena na imanentním, trvalém a aktuálním držení prvních principů poznání v duši (*melior dispositio*). Duše je disponovaná sama od sebe k přímému poznání univerzální formy, což je vyšší stupeň vědění, než empirická *scientia*. Toto pojetí odpovídá Anselmově přístupu k pravdě v modu dvojí *veritas* (kap. 1.2). Neoplatonský přístup k poznání zakládá pojetí vědy skrze přímý náhled ilumináta do prvních principů poznání. Tomuto směru odpovídá v Aristotelově originále důkaz daný matematikou nebo geometrií, protože v něm jsou dány v přímém náhledu první principy těchto věd a definice poznávaných esencí. Poznání přírodních věd se neoplatonsky deduktuje z náhledu čistých forem, místo dedukce ze smyslově vnímané reality. Tuto cestu *Druhé analytiky* výslovně odmítají, protože by zničila jednotnou architekturu poznání danou aktualizací poznání od existující první substance. Uveďme originální pasáž *Druhých analytik*.

„Apodiktický důkaz se vztahuje k hyparchickému bytí jsoucen (ἀπόδειξίς ἐστι τῶν ὅσα ὑπάρχει), který je dán těmto jsoucnům v modu *per se* (καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν). Tato jsoucna existující *per se* jsou dána dvojím způsobem (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Buď je hyparchické bytí je dáno v hyparchickém bytí reálného subjektu, který existuje *per se* (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι); nebo je hyparchické bytí dáno jako univerzální subjekt, který existuje *per se* (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς).“ [[291]](#footnote-291)

Analytický výklad této pasáže založil *Oxfordian Fallacy* a tím i západní objektivitu. Aristoteles v citované části *Analytik* řeší dvojí predikaci *per se* (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12) danou jinak v modu logické abstrakce a jinak v modu metafyzické abstrakce. Matematická entita nebo abstrahovaná esence (např. geometrická definice trojúhelníka) je dána v modu *per se* jinak než hyparchická první substance. Hyparchické bytí *simpliciter* daného logického jsoucna existuje přímo *per se* (ἐν τῷ τί ἐστιν). Ale tato hyparchická existence vyžaduje další subjekt, který je s hyparchickým jsoucnem spojen jako jeho nositel (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Akt donace takového hyparchického jsoucna (τί ἐστιν) pochází od jiného subjektu stejné univerzální povahy. Takové hyparchické jsoucno může existovat pouze v intelektu (ἐν τῷ). Intelekt je nehmotný subjekt, který má svou vlastní aktualitu jako první substance (Averroesův *tertium genus*) a může nehmotné hyparchické jsoucno založit aktem metafyzické donace (τί ἐστιν). Metafyzický dativ pochází z lidského intelektu jako původního subjektu, který nese základní *actus essendi* (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Tato hyparchická predikace definuje univerzální esenci v modu logické abstrakce. Logická forma jako univerzální význam má hyparchickou existenci sama v sobě, protože myšlený obsah existuje *per se* v momentu jeho intelektuální reflexe, přesně podle výroku Descarta (*cogito ergo sum*). Takto je predikována pouze esence, která existuje mimo první substanci danou reálně.

Kategoriální poznání reálných substancí nemůže být stejné jako abstraktní poznání obecnin daných esenciálně v mysli. Reálné první substance existují v modu *per se* mimo nás (τί ἐστιν ὑπάρχουσιν). Jejich hyparchické bytí je v nás dáno také univerzálně, ale jiným způsobem než existence logických esencí. Metafyzická predikace je dána v univerzálním modu *ex* *inmediatis*, který se váže na *actus essendi* reálné hyparchické substance (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι). Sekundární univerzální význam je dán vzhledem k primárnímu bytí první substance, která existuje sama o sobě v realitě. Z toho vyplývá druhá forma vědecké predikace dané s ohledem na reálně existující věci. V tomto případě predikujeme univerzální význam *per se*, který je v „tomto reálném jsoucnu“ (ἐν τῷ). Jeho hyparchické bytí zahrnuje univerzální význam (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς), ale není totožné s tímto univerzálním významem. Sekundární vznik významu vzhledem k realitě není totožný s primárním vznikem významu v mysli, proto existují dva významy hyparchického bytí (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Impozice významu z hyparchické první substance je nutná, abychom dospěli k univerzálnímu pojmu danému *per se*. Metafyzické poznání a predikaci řídí reálná existence první substance (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι), a ne parousie esenciálního významu daná v mysli. Tato parousie potřebuje pro svou existenci další substrát, což je tělesná existence osoby (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Výsledkem je jiný postup vědecké dedukce a důkazu v případě reálného zatmění slunce a v případě důkazu matematiky nebo geometrie. V přírodě nejprve dojde k zatmění slunce, to vnímáme našimi smysly a teprve pak tvoříme univerzální vědění. Nutnost je dána reálně-kauzálně a proto existuje přímo ve věcech (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι).

Zásadní význam pro následný *Irrtum* analytické filosofie hraje určení „ἐν τῷ“ napojené na metafyzickou determinaci „αὐτοῖς“ (*Anal. Post*. 84a12). Následující věta říká, že první typ predikace se vztahuje k potenciální logické esenci (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, 84a14). Je zásadní chybou klást tento druh esenciální parousie, učiněné v mysli a skrze logickou supozici, na stejnou úroveň jako význam existujících věcí učiněný metafyzickou impozicí (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, 84a13). Správně vytvořený vědecký důkaz má jít od „ἐνυπάρχει ἐν τῷ“ (a13) směrem k „ὑπάρχουσιν αὐτοῖς“ (a14). Pak je definována univoční kategoriální predikace daná podle hyparchické existence první substance v realitě. Aristoteles sleduje základní argumentaci spisu *Cat*. 2a14–15, kde druhé substance univočně a kategoriálně vypovídají o prvních substancích (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν; OBJ I, kap. 1.3). Metafyzická predikace respektuje donaci jsoucna z reality, protože reálné bytí kauzálně a proto adekvátně určuje pravdivé myšlení. Archaická hermeneutika v modu *a/létheia* klade do tohoto dvojího univerzálního určení esence (ἐν τῷ τί ἐστι/ν) vznik moderní objektivity v modu tzv. „objektivního dativu“ (*dativus obiectivus,* OBJ III, kap. 4). Originální text *Druhých analytik* výslovně odděluje dvojí pojetí univerzální atribuce dané *per se* (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Úvodní výklad *Metafyziky* Z popsal bytí substance podle aktu původní (tj. minulostně-perfektní) donace bytí do takto adekvátně založeného univerzálního jsoucna (τό τί ἦν εἶναι, kap. 1.1). Akt donace dává „tomuto jsoucnu zde“ (τό τί) univerzální bytí určené původní událostí přechodu „tohoto jsoucna zde“ do minulosti. Poznané jsoucno zde už není v jeho původním bytí. Ve jsoucnu daném jako *quidditas*, čili jako druhé substanci, už má původní bytí pouze minulý charakter (ἦν εἶναι). Původní jsoucno podrobené pohybu a změně dostalo v mysli nové bytí, které vyjadřuje obecné poznání essence a její predikaci. Hermeneutika označila tento akt donace bytí z reality do poznání pojmem „metafyzický dativ“ (*dativus metaphysicus*). Stejný postoj musí zaujmout i vědecká predikace kauzálního působení prvních substancí. Věda univerzálně predikuje původní událost ve světě, která kauzálně zakládá deduktivní soud. Univerzálie jsou dané v modu *per se* stejně jako reálné první substance, ale na rozdíl od nich existují pouze v lidském intelektu. Bytí prvních substancí se ve vědeckém důkazu objevuje pouze v minulostním rázu skrze signifikaci druhé substance, protože bytí abstrakcí je dáno v důkazu jako parousie přímo nazírané esence v mysli. V případě univerzálního vědeckého poznání predikovaného vzhledem k reálným substancím určuje formu metafyzického dativu (ἐν τῷ τί ἐστι) na prvním místě nikoliv abstrakce daná v mysli, ale hyparchické bytí první substance (τί ἐστιν). Reprezentaci tohoto reálného bytí a kauzality daného skrze *quidditas* zajišťuje střední člen deduktivního syllogismu (*medium*) a poznávací princip založený na přímé impozici smyslu (*ex* *inmediatis*). Tuto pasáž je třeba číst podle celkového záměru Aristotela, který je určen dvojím zaměřením první vědy. Logik, matematik a geometr nepredikuje původní hyparchicky daný stav světa existující mimo nás. To však dělá metafyzik v modu adekvačního poznání pravdy (*De anima*) a z ní vycházející univoční kategoriální predikace (*Kategorie*) a adekvátního vědeckého soudu (*Druhé analytiky*). Logická abstrakce sama o sobě nemůže tvořit základ vědecké výpovědi vztažené k realitě. Způsob vědeckého poznání musí být v souladu s hyparchickým postavením první a druhé substance v *Kategoriích* a musí odpovídat pravdivému poznání světa podle *De anima*. A dále musí věda hledat jednotu jsoucna podle „meta‑fyziky“ první substance dané skrze metafyzickou abstrakci.

Hermeneutika má ve druhém kroku vyložit fundamentální způsob, „jak“ (Heideggerovo *Wie*) je utvořeno univoční určení nutnosti v analytické filosofii, které stojí u zrodu *Oxfordian Fallacy*. Grosseteste, Rufus a Kilwardby rozbírají klíčovou část *Druhých analytik*, která charakterizuje tři podmínky univerzální predikace (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b26‒27). Predikace univerzálie platí pro všechna určení, která jsou v nich zahrnuta díky hyparchicky danému významu (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ). Univerzálie je dána skrze sebe (καθ' αὑτὸ) a je sama sebou (ᾗ αὐτό). Aristoteles po vyjmenování těchto tří podmínek pokračuje tvrzením, že obě formy predikace dané v modu *per se* (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό) patří k typu univerzality, která je z podstaty takto dané definicie založena na společné jsoucnosti dané hyparchicky (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Osudem moderní epochy se stává určení způsobu, jak jsou univerzálie dány v hyparchickém modu, který je jim vlastní (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν). Jestliže hyparchická predikace obsahuje dvojí bytí subjektu, pak i nutnost daná v soudu (ἐξ ἀνάγκης) musí mít dvojí povahu. Následující příklad hyparchicky dané univerzality je vzat z definice úsečky a trojúhelníka. K úsečce patří bod v modu hyparchicky a univočně dané obecné nutnosti (καθ' αὑτὴν τῇ γραμμῇ ὑπάρχει στιγμὴ). Stejným postupem je dána definice trojúhelníka, k němuž hyparchicky patří úsečka (*Anal. Post*. 73b30‒31). Z kontextu je jasné, že Aristoteles rozuměl termínu ὑπάρχει (*inesse*) v modu hyparchické univoční nutnosti pouze pro geometrické nebo matematické definice. Jejich bytí v mysli je dáno hyparchicky a tím nutně také v modu *per se*. Jak jsou v mysli univerzální významy dané v jejich bytostné identitě (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό), tak také nutně a hyparchicky existují v mentálním bytí těchto univerzálních „věcí“ (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν). V případě logické, geometrické nebo matematické abstrakce je univerzalita definiční součástí hyparchického bytí jsoucna (καθόλου ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν), protože obě určení jsoucna jsou daná pouze v mysli. Věci v realitě naopak mají hyparchické bytí a nutnost samy v sobě a jejich predikaci řídí nutnost určená metafyzickým dativem. Věci jsou nutné samy od sebe, protože reálně existují. Univerzální nutnost není přímo obsažena v reálných věcech. Proto se vzhledem k věcem v realitě musí predikovat jiná forma nutnosti daná pravdivě v řádu kategoriální impozice. Proto patří tato nutnost do prvního modu univerzálně predikované nutnosti, která signifikuje (ale nevytváří) jedinečné hyparchické bytí reálných věcí (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ). Fatální a tragická nejasnost se týká univerzální predikace dané vzhledem k hyparchicky existujícím univerzálním významům jako věcem (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Dativ vztažený k bytí „věci“ (τοῖς πράγμασιν) má zásadní význam pro manifestaci objektivity. Moderna zakládá kategoriální predikaci v modu dějinného *dativus obiectivus* (OBJ III, kap. 4). Hermeneutika musí zjistit, jaký ontologický status má tato „pragmatika“. Toto jsoucno nemůže mít jednoznačný význam, pokud jde o nutnost (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Existuje dvojí hyparchická predikace v důsledku odlišného subjektu poznání, který trvá buď na metafyzické impozici, nebo logicky kladené supozici (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Hyparchicky daná logická esence nemůže určovat poznání reálné první substance. Účinnou příčinou logické predikace je lidský intelekt, a ne vnější realita. V případě matematického důkazu a logické abstrakce je garantem hyparchického bytí jsoucna jen a pouze poznávající subjekt. Realista Aristoteles odmítl primát a monopol eidetické vědy podle Platona a její cestu k poznání dal až na druhé místo po metafyzicky daném *demonstratio*.

Dvojí scholastická exegeze *Druhých analytik* zakládá kolem 1230 dvojí cestu budoucí metafyziky. Existuje dvojí výklad nutnosti v hyparchickém modu „*inesse*“. Tato dvojí modality indikuje zakládající událost (*Ereignis*) donace jsoucna v metafyzice moderny. Tento dativ určuje dvojí povahu metafyziky v důsledku dvojího hyparchického řádu jsoucna. Zakládající nutnost každého jsoucna existuje skrze dvojí primární impozici bytí. V prvním případě donace je nutnost druhé substance stanovena od reálných věcí (τοῖς πράγμασιν1). Sleduje cestu metafyzického dativu a nutnost takového jsoucna zahrnuje hyparchické bytí dané skrze metafyzickou impozici významu (*inesse1*). V druhém případě je univerzalita vytvořena jako esence v intelektu. Jsoucno vzniká v mysli, která skrze takto určenou donaci tvoří hyparchické bytí pojmu (τοῖς πράγμασιν2). Tento způsob bytí jsoucna je založen na logické abstrakci dané v modu logické supozice (*inesse2*). Logická esence má vlastní druh nutnosti, který nepotřebuje metafyzický dativ. Je to abstraktní esence, která je dána pouze v myšlení. Dvojí forma nutnosti dané dvojí donací bytí v metafyzice jasně ukazuje, že metafyzicky pravdivá věda musí jasně určit dvojí způsob korespondence (*proportio* v CMDA). Tato korespondence odpovídá dvojí donaci hyparchicky nutného jsoucna. Tím zakládá i dvojí teoretickou nutnost intelektuálního poznání takto darovaného hyparchického jsoucna. Pak máme dvojí formou vědeckého důkazu daného dvojí formou hyparchické nutnosti a tím i dvojí formu kategoriální predikace. Kvůli dvojí abstrakci není možné tuto genericky odlišnou formu univerzálie, nutnosti a tím i deduktivního důkazu univočně predikovat pro jevy dané v realitě a v mysli. Genus určuje poslední kategoriální univocitu významu a tady máme dvě genericky odlišné donace bytí jsoucna. Teorie dvojí pravdy daná ve *Druhých analytikách* je nevyhnutelná, protože musí být zachována jednota metafyziky jako první vědy. Metafyzický dativ indikuje původní modus po‑odkrytosti Heideggerova *Es gibt*. Pokud se nerozdělí tyto rodově zcela odlišné významy obecnosti, pak dojde k objektivní predikaci univerzality v chaotickém třetím modu bytí. Toto *tertium ens* je manipulováno analyticky schopnými Fúriemi usazenými od roku 1230 v Oxfordu, což ukáže rozbor *dativus obiectivus* u Rufuse (kap. 3.3.4). Božské síly chaosu a jimi ovlivnění ilumináti se nemusí řídit vyloučením třetího, protože jdou po třetí cestě myšlení nazvané *via Modernorum*. Supozice univerzality je dána skrze novou definici „věci“ jako jsoucna třetího druhu (*inesse3*). Tato jsoucnost je predikována ve formě objektivního dativu vztaženého k univerzalitě jsoucna třetího druhu (τοῖς πράγμασιν3). Toto mytopoetické jsoucno představuje novou formu neoplatonské hypostáze a zakládá novou „věc“ metafyziky. Hyparchická predikace moderny přestala rozlišovat mezi směrem donace jsoucna dané buď z reality (metafyzická nutnost) nebo z mysli (logická nutnost). Tím vznikl v rámci *Oxfordian Fallacy* nový typ ekvivoční vědecké predikace a zmatené kategoriální nutnosti (metafyzická a logická). Z hlediska prvního averroismu je jasné, že objektivní predikace je fatální omyl. Deduktivní soud dostal falešný vědecký status vinou nominalistického výkladu *Druhých analytik*. Grosseteste vytvořil sofistický akt donace jsoucna třetího druhu do intelektu (τοῖς πράγμασιν3). Tento sofistický objektivní dativ zakládá objektivní donaci smíšené univerzálie, která připomíná amfibolickou predikaci neoplatonismu (OBJ I, kap. 2.1.2). Tento sofisticky utvořený dativ zakládá novou formu bytí „věci“ jako univerzálně-individuálního jsoucna třetího druhu.

Analytický výklad *Druhých Analytik* podle *Oxfordian Fallacy* tvoří základní *Irrtum* moderny, což přesně pochopil Albert hned na začátku své filosofické kariéry. Tento aristotelik Sicilské školy napadl v díle *De homine* základní sofistiku celého důkazu (kap. 2.4.1). Škola zvaná *Latini* provedla chybný výklad obou triád poznávacích principů vědy. První triáda principů musí univerzalitu predikovat v modu *ex inmediatis* podle hyparchického bytí první substance. Impozice významu jde z reality první substance, která určuje signifikaci v modu metafyzického dativu. Tím je dána kategoriální impozice významu skrze nasvícení zepředu, od reálných věcí. Jejich reálná nutnost zakládá univerzální supozici v deduktivním vědeckém soudu. Tento soud predikuje univerzální nutné vazby mezi druhými substancemi, proto má kategoriální charakter. Ale jeho hyparchický základ je ve věcech samých, protože je založen na kauzalitě reálné první substance. Druhá triáda poznávajích principů má v univerzalitu sama v sobě, protože logické a matematické pojmy mají hyparchické bytí v mysli poznávajícího. Logika je nutná v momentu, kdy se myslí spojení daných univerzálních pojmů. Pak je univerzalita predikována v modu logické identity jsoucna jako hyparchicky a tedy nutně dané abstrakce. Souběh dvojí nutnosti vytváří vědecký důkaz pravdivé metafyziky. Impozice přináší existenciální nutnost skutečné věci, která je jedinečná. Důkaz tedy sleduje první triádu principů. Supozice předpokládá tuto jedinečnost a může vytvářet pravdivou univerzalitu vztaženou k reálné kauzalitě, a to díky druhé triádě principů. Metafyzická nutnost je pak obohacena o logickou nutnost. Existují tedy dvě formy nutnosti: jedna hyparchicky daná ve skutečnosti a druhá supozičně daná v myšlení. Pak máme dvě formy nutnosti a obě existují v modu *per se* a univerzálně. První je hyparchicky daná v realitě a teprve pak je kategoriálně predikovaná v soudu a to v modu metafyzické impozice (*impositio*). Druhý typ nutnosti je dán v mysli a je současně predikován v modu logické supozice (*suppositio*). Impozice hyparchické nutnosti dané reálnou existencí první substance v modu *per se* a *simpliciter* je adekvátní supozicí pouze a jedině v modu metafyzické abstrakce, a ne logické. Oxfordští porretáni a nominalisté uzávorkovali princip reality pro vědecký důkaz tím, že zrušili hlavní poznávací princip *ex inmediatis*. Aristotelský výklad ukázal, že druhá triáda principů poznání se liší od první jiným modem nutnosti a jinou formou abstrakce. Zavedením identity mezi esenciální a hyparchickou predikací byla zrušena základní teze *Druhých analytik* o dvojí podobě důkazu (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Identitární modus v analytické predikaci přestal respektovat ipseitu první substance. Z tohoto analytického omylu ve stylu Heideggerova *Irrtum* vznikla první verze *Oxfordian Fallacy*. Následující citát z Grossetesteho výkladu ukazuje *Lichtung*, odkud vzešla pravda a nepravda moderní objektivity. Klíčová věta spojuje demonstraci hyparchické první substance s hyparchickou parousií esence (*demonstrativa scientia et demonstratio sint idem*).

„Vědecké poznání v deduktivním soudu je dáno pravdivě, primárně a bezprostředně reálně (*ex veris, et primis et inmediatis*), je více známé než závěr, předchází závěr a je příčinou závěru (*prioribus et notioribus et causis conclusionis*). Způsob reálného poznání a postup formálního důkazu jsou totéž a obě triády principů platí společně (*sint idem et 'ex' sumatur communiter*). Pak můžeme chápat poznání jak v rámci výše uvedených prvních principů nazíraných přímo (*ad 'ex' ... dictum originaliter*), tak i v rámci prvních principů poznání vztažených k materii a k reálnému původu poznání (*ad 'ex' dictum materialiter*). Proto tvrdím, že v takto daných propozicích je současně dokázána materiální definice, a to skrze její formální definici uvedenou výše (*probatur diffinitio materialis de suo diffinito per diffinitionem formalem*).“ [[292]](#footnote-292)

Grosseteste zmiňuje ve správném pořadí podle Aristotela nejprve tři principy pro poznání první substance dané přímo v realitě: *ex veris, et primis et inmediatis*. Tyto základní principy signifikují v modu univoční kategoriální impozice bytí individuální první substance. K této triádě pak přidává druhou trojici již formálních principů sylogismu, které se týkají vlastností premis v soudu (*prioribus et notioribus et causis conclusionis*). Úvodní definice demonstrativního soudu spojuje v předložce *ex* obě důkazové řady. Reálné poznání jednotliviny je dáno v první triádě a na něj navazuje formální predikace univerzálně poznaného konceptu ve druhé triádě. Původní *Irrtum* moderny je dané ambivalentním užitím předložky *ex* spojující obě triády prvních principů poznání podle *Druhých analytik* (*'ex' sumatur communiter*). Termín *communiter* manifestuje původní Heideggerův *Ereignis*, kdy a jak vznikla moderní *metaphysica generalis* vybudovaná jako univoční ontoteologie. Epochální chyba moderní vědy spočívá v analytickém pohledu logika. Vytvořil mytologický zdroj pravdy zdůvodněný nesprávně použitou předložkou „*ex*“. Heideggerovo „*Es gibt*“ vztažené k původní donaci bytí je lokalizováno do tohoto mytopoetického zdroje moderní pravdivosti. Citát přestal rozlišovat mezi metafyzickým určením predikace (*ex1*) daným na úrovni hyparchické první substance (*impositio*) a mezi následnou logickou triádou formální logiky (*ex2*) zajišťující logické principy soudu (*suppositio*). Podle tohoto citátu zakládajícího mytopoetické vědecké poznání *Modernorum* jsou obě trojice principů zaměnitelné mezi sebou v rámci univočního pojetí všech šesti principů (*'ex' sumatur communiter*). To je sice formálně-logicky správně. Ale podle výše uvedeného klasického a ne moderního výkladu *Druhých analytik* je třeba v metafyzické abstrakci jasně rozlišit modus impozice. Jinak dostaneme nikoliv reálnou vědu, ale postmoderní metaforickou mytopoetiku, protože bez impozice není možné pojetí pravdy jako adekvace reality a poznání. Metafyzický dativ závazně určuje pořadí donace významu a dává vědě její správné místo (*ortus scientiarum*). Pořadí zjevování smyslu jsoucna je dáno existencí reálné věci. To pro vědu znamená determinaci univerzálního významu od původního místa vědy, kde jsou kauzalita a nutnost dány hyparchickým způsobem. Tuto kauzalitu danou reálně pak metafyzické *demonstratio* predikuje univočně a univerzálně skrze archaický dativ. V rámci autentického aristotelismu podle *Druhých analytik* je jasné, že první forma nutnosti pro logické, matematické a geometrické *inesse* platí univočně pouze v rámci potenciálního bytí jsoucna daného univerzálně-abstraktně. Druhá triáda poznávacích principů zajišťuje pouze formální nutnost soudu platnou logicky, ale ne kauzální nutnost demonstrace platnou metafyzicky. Tu predikuje první triáda principů determinovaná hyparchickým bytím a reálnou kauzalitou první substance. Metafyzická ipseita věci není její logická identita. Proto je aristotelská osoba v existenciálním výkonu myšlení (*tertium genus*) a jako abstrakce (*quartum genus*) něco úplně jiného než moderní subjekt daný jako jsoucno třetího druhu (*individuum*). Tento fakt věděla a bránila škola prvního averroismu až do jejího zničení v roce 1277.

Logický analytik může vzít obě nutnosti univočně, ale metafyzik nikoliv. Oba typy univerzálně predikované nutnosti dané inherentně (ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει) se vztahují jak na kategoriální predikaci v rámci determinace první substance dané *per se* a *simpliciter*, tak i na esenciální predikaci v modu logické abstrakce, taktéž dané *per se* a *simpliciter*. Záměna obou triád poznávacích principů není možná kvůli hyparchické impozici založené na reálné kauzální nutnosti. V metafyzickém důkazu se poznává realita adekvátně-nutně. Proto v něm platí, že kauzální nutnost prvních substancí obsažená ve středním členu soudu podle principu *ex inmediatis* určuje druhou triádu poznávacích principů. Poznání jde metafyzicky nutně od reality k mysli, tedy od první triády principů ke druhé. Impozice archaického bytí první substance je první v řadě poznání, protože formální supozice druhé triády je založena pouze na logické nutnosti dané jako parousie významu v mysli poznávajícího. Proto má zatmění slunce hyparchickou formu nutnosti dané v realitě, aby platilo jako vědecký důkaz v řádu pravdy jako adekvace mysli k věci. Tím se liší vědecká nutnost přírodních a humanitních věd od formální dedukce dané logickou nutností v rámci geometrie a matematiky. První nutnost je dána vzájemným působením reálných prvních substancí kauzálně činných při úkazu zatmění (Slunce, Země, Měsíc). Druhá nutnost ohledně definice trojúhelníka je dána pouze v lidské mysli jako logická abstrakce. Tento zásadní rozdíl mezi dvojí univerzalitou a nutností dokazuje v *Druhých analytikách* platnost metafyziky jako jediné první vědy. Analytická škola daná skrze *Oxfordian Fallacy* nevidí žádný rodový rozdíl mezi oběma druhy univerzality a nutnosti, protože pracuje ve scénáři univocity dané logickou či matematickou abstrakcí a hájí abstraktní vidění světa daného porretány. Objektivita vznikla tím, že poznání intelektu se oddělilo od smyslově vnímané reality a dostalo nový status odvozený od absolutizované parousie významu. Smysl světa přichází přímo do mysli moderního a postmoderního ilumináta. V případě vědeckého soudu (*demonstratio*) je již nepřítomná reálná kauzalita daná v minulostním modu *quidditas*, a to skrze univočně predikovanou kauzalitu ve středním členu soudu. Tím je určen směr predikace u Aristotela podle orthotomie v dialogu *Sofistes* (kap. 1.4). Aristotelova cesta dialektického vědeckého rozumu je dána reálným stavem věcí a sleduje původní donaci reality bytí jsoucna do poznání. V metafyzice dané *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy nemůže dojít k záměně první triády poznávacích principů za druhou. V metafyzické abstrakci je principiálně a zásadně vyloučeno, že jsou oba principy univočně zaměnitelné (*sumatur communiter*). Neexistuje jsoucno třetího druhu a tím pro první averroismus neexistuje ani moderní cesta rozumu daná jako objektivní *itinerarium mentis*. Intelekt musí v modu pravdy jako adekvace následovat bytí reálné věci. Aristoteles jasně praví, že nutnost kategoriálně predikovaná v obou modech nemá stejný generický význam (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). První triáda má metafyzický charakter je *per prius* determinována bytím reálné věci. K takto vytvořenému univerzálnímu významu reálného a jedinečného děje přichází druhá triáda logické formalizace, která vytváří deduktivní vědecký soud. Proto jsou jen dvě cesty poznání. Princip vyloučení třetího daný metafyzicky nutně vylučuje třetí cestu moderního chaosu (*'ex' sumatur communiter*) řízenou chtónickými Fúriemi. Primát moderní supozice dané ve druhé triádě zakládá novou formu poznání, která až sekundárně směřuje k univerzální impozici významu od první substance (*ad 'ex' dictum materialiter et dictum originaliter*). Grossetete ovlivněný Toledskou školou v závěru říká, že priorita poznání patří nikoliv hyparchickému určení kauzálně působící první substance, ale jejímu formálnímu určení, které do sebe subsumuje materiální danost světa (*probatur diffinitio materialis de suo diffinito per diffinitionem formalem*). Sofistika je v tom, že toto není formální logická chyba, ale omyl v rámci metafyzické impozice významu (*fallacia secundum quid*). Grosseteste nasvítil smysl jsoucna zezadu od formálně určené esence, což odpovídá výše uvedenému dvojímu pojetí vědy rozdělené na nižší empirickou a na vyšší teoretickou složku.

Citujme úvod do druhé části *Druhých analytik*, který podle Aristotela zakládá vědecké poznání. Citát přesně vyjmenovává pořadí čtyř kroků určujících poznání podle deduktivního sylogismu.[[293]](#footnote-293) Pořadí principů začíná obecnou návěstí (*maior*). Tato obecná premisa je dána skrze definici reálného jevu, která tvoří formální předmět soudu (τὸ ὅτι); dále následuje kauzální důvod, proč se daná věc děje (τὸ διότι). Pak následuje predikace ve středním členu soudu, která se ptá, zda daný jev reálně existuje na úrovni kauzality prvních substancí (εἰ ἔστι). Výsledný závěr podává obecnou kauzalitu danou ve formě univerzální esence (τί ἐστιν). Grosseteste provedl záměnu existence reálné věci a její kauzality predikované ve středním členu dedukce (εἰ ἔστι) za esenci (τί ἐστιν). Jenže nominalistická moderní esence jako *tertium ens* nemůže být dána v modu metafyzické impozice jako premisa soudu, ale pouze v modu logické supozice. Proto je esence dána až v závěru vědeckého soudu. Metafyzicky správná supozice je univoční pouze v případě správně provedené impozice významu ze skutečné kauzality. To je důvod, proč má střední člen deduktivního sylogismu zásadní význam pro kompletní vědecký důkaz. Analytický logik se jím nemusí zabývat, protože využívá jiný druh hyparchické nutnosti. Zavedením simulákra do středního členu soudu (*medium*) vznikl na Oxfordu nový výklad *Druhých analytik*, který poslal myšlení na širokou a pohodlnou *via Modernorum* směřující k nihilismu západní metafyziky. Tato záměna degradovala metafyzickou jednotu vztaženou k reálné první substanci na abstraktní jednotu bytí jsoucího danou pouze v mysli. Z hlediska signifikace došlo k tomu, že impozice významu determinovaná realitou byla nahrazena pouhou supozicí danou v lidské mysli jako univerzální esence. Tento výklad představuje podle klasické logiky Aristotela, Boethia a Abelarda typ sofistického omylu zvaný *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*. Obě triády poznávacích principů jsou v novém výkladu zcela ekvivalentní a není mezi nimi žádný rozdíl. Tím zmizelo specifium kategoriální predikace dané hyparchickým postavením první substance (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως, *Cat*. 2a11). Konvertibilita obou triád v citátu vychází z předpokladu univoční formální záměny kauzálně dané impozice za univerzálně predikovanou supozici. To je samozřejmě ve výše citované pasáži *Kategorií* také, ale výrok platí v perspektivě univerzální supozice, tedy pro obrácené pořadí predikace od univerzálních významů od rodu ke species (*Cat*. 2a15‒16). Proto je druhá cesta rozumu už jen logická a čistě dialektická, a nikoliv metafyzická. Moderna zaslepená intelektem-sluncem už nemůže vidět tento jemný rozdíl určující smysl Aristotelovy metafyziky jako první vědy o reálném jsoucnu. Grosseteste devaluoval základní princip *ex* *inmediatis*, který zajišťuje poznání první substance a její kauzality (τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, *Anal. Post*. 71b10‒11). Grosseteste zahájil záměnu esenci a za existenci tím, že zrušil primát otázky po existenci věci působící kauzálně. Klíčová otázka *Druhých analytik* se ptá po aktuální existenci věci (*an sit*, λόγος τοῦ τί ἐστι; *Anal. Post*. 93b29). Podle metafyzického dativu se otázka po esenci dává až *per posterius*, protože věc musí nejprve existovat (ὅπερ ἔχοντες ὅτι ἔστι, ζητοῦμεν διὰ τί ἔστιν, *Anal. Post*. 93b32). Konverze obou triád principů založená na avicennovském primátu esence vedla k zatmění první substance. V analytickém soudu podle nově upravených *Druhých analytik* je jedno, zda v modu impozice vypovídáme vzhledem k metafyzicky určené existenci věci, nebo v modu supozice logicky definujeme její ideální esenci. Aristoteles byl kritický myslitel; intelekt musí rozpoznat skutečné zatmění Měsíce nebo Slunce, které je způsobeno účinky skutečné kauzality. V tomto případě existuje reálná shoda mezi myšlením a věcí. Aristotelik staré školy postupuje podle správně dané orthotomie. Protože vidí reálné zatmění slunce, tak predikuje takto hyparchicky determinovanou druhou substanci a tím vytváří pravdivý vědecký soud o realitě. Aristotelik nemůže v tomto soudu univočně predikovat idealizovanou esenci nebo abstrakci danou v logice a matematice. První a základní princip *ex* *inmediatis*  (ἀμέσων) vztahují *Druhé analytiky* k poznání první substance v její kauzalitě. Tento princip je pro Grossetesteho problematický, protože je daný pouze na základě empirického poznání. Kauzalita aktuální první substance determinující smyslové lidské poznání přestala být prvním principem poznání.

Vraťme se Albertově kritice postupu modernistů. Úvod díla *De homine* začíná obhajovou principu *inmediate*, kterou bere z výkladu stejných pasáží ve *Druhých analytikách* (kap. 2.4.1). Kanonická věta „*ex veris, et primis et inmediatis*“ v Grossetesteho výkladu podle *Oxfordian Fallacy* určuje nikoliv metafyzickou druhou substanci, ale logickou esenci. To ukončilo kritickou vědu založenou na metafyzické impozici. V logické supozici nelze žádným způsobem dosáhnout univocity vztažené k prvním substancím, protože logicky vytvořená hyparchická nutnost je dána sama v sobě, a ne v realitě. Jestliže esence tvoří předmět první triády principů, pak poznání nezačíná empirickým poznáním reality a aristotelský princip *ex* *inmediatis* je považován za druhotný. První moderní analytik determinoval nutnost hyparchického postavení první substance (*inesse*) ve vědeckém deduktivním soudu z druhé triády principů. Dedukce nejde v modu *per prius* z reality první substance, ale z univerzální esence dané v mysli. Připomeňme původní zdroj této unifikace ve schématu poznání podle Avicenny (OBJ I, kap. 2.3.1). Aristotelská abstrakce duši ilumináta pouze „disponuje“ (ale nikoliv determinuje) k tomu, aby přijala vyšší formy (*ad recipiendum emanationem*). Proto podle Avicenny platí, že střední člen demonstrativního soudu již sám od sebe obsahuje nutný univerzální závěr (*sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario*; *Liber de anima* V.5; p. 127.48–50). Aktualizace středního členu soudu od smyslového species v modu kauzality není třeba. Grossestesteho avicennistický výklad neuchovává aristotelskou dichotomii vědy danou z metafyzicky nebo z logiky. Pro Aristotela zůstává věda dichotomická, protože hyparchická predikace obou věd se liší rodem a tedy zásadně. Tuto rodovou odlišnost obou věd Grosseteste zrušil a nahradil ji hierachickou stavbou jedné univerzální vědy. V novém neoplatonském schématu dedukce jsou přírodní vědy (*scientia*) podrobeny teoretickému vědění (*intellectus*). Toto vědecké simulákrum se v postmoderně tematizovalo skrze *metaphysica generalis* a ve věku metafyzického nihilismu jako *Unified Science*. Přímý avicennistický náhled do prvních principů je pro aristotelské pojetí vědy nepřípustný. Intelekt již není *tabula rasa* a poznání není aktualizováno smyslovou zkušeností. Člověk nemůže poznávat svět jako nějaký modernistický anděl. V takovém případě aktualizace intelektu nutně vychází z rozděleného kosmického intelektu. Pokud Grosseteste učil již v Paříži toto analytické pojetí unifikované vědy, tak nemohl postavil jednotu „meta-fyziky“ jako první vědy podle Sicilského výkladu *ad mentem Averrois*. Proto patřil do školy *sequaces Aristotelis*, i když z úplně jiného titulu než avicennističtí modernisté kolem školy Filipa Kancléře nebo neoplatonikové ve škole opatství Svatého Viktora. Tito porretáni nebyli schopni provést fundovanou filosofickou kritiky aristotelského panteismu Davida z Didantu, protože tento úkol byla schopna v plnosti zvládnout pouze a jedině Blundova škola. Pařížská univerzita vznikla v boji proti aristotelismu toletánců, hájila skutečnou vědu a skutečný humanismus nerozdělené osoby. Po nástupu Alverna jako biskupa a kancléře papežské univerzity ustavené v boji proti aristotelismu toletánů nemohl Grosseteste zůstat na postu magistra regens nově vznikající univerzity, kam vzhledem ke svému vzdělání a schopnostem jistě patřil. Toto místo později obsadí Albert Veliký a první velký filosofický zápas na Pařížské univerzitě vede od roku 1240 proti oběma nejvýznamnějším Grossetesteho žákům z Oxfordu, což byli Rufus a Kilwardby. Grossetesteho odchod do akademicky druhořadého Oxfordu byl nevyhnutelný a zde také našel spřízněné avicennistické akademické duše. Tento aristotelský toletánec formoval v letech 1230‒35 na zdejším františkánském kolegiu originální sofistické bakaláře nadané výjimečným mytopoetickým talentem k metafyzickým fabulacím jako byl Rufus z Cornwallu. Oxfordská škola zvolila v osobě Grosseteteho výklad *Druhých analytik* podle Toledské školy roku 1230. Ve stejném roce magistři z Blundovy školy inspirovaní Scotem a jeho korpusem Komentátora formují Pařížskou univerzitu *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Múzický výklad zakládající události metafyziky na rovině *a/létheia* zásadně doplňuje a mění teorii Kretzmanna a Libery ohledně *Oxford‒Paris Split* chápanou pouze v rámci objektivního rozdílu mezi logickými školami (Libera 1982). Předložený rozdíl mezi oběma univerzitami v rámci *a/létheia* poodhaluje moderní a klasický výklad pravdy a bytí jsoucna v jeho původní dějinnosti. Hermeneutická triáda tím určuje dnešní dějiny obou institucí dané jejich historickou existencí (Oxford) a neexistencí (Paříž).

Základní dělící linií ohledně definice vědy ve škole prvního a druhého averroismu se stal výklad zatmění slunce podaný ve *Druhých analytikách*. Aristoteles podává příklad vědeckého důkazu na základě zatmění slunce ve dvou postupech (*Anal. Post*. II.8; 93a29‒31; 93a36‒b3). Vědecké vysvětlení zatmění ve *Druhých analytikách* staví na realitě astronomických těles jako prvních substancí. Jejich reálná kauzalita zakládá obecné vysvětlení dané skrze deduktivní soud. Zavedením metafyzického dativu se liší empirická zkušenost zatmění od univerzální predikace tohoto jevu ve vědeckém důkazu. První averroismus jasně viděl, že důkaz obsahuje univoční impozici reálné kauzality astronomických těles. Moderní zatmění (ἐποχή; OBJ I, kap. 1.1) Aristotelova vědeckého výkladu astronomického zatmění slunce daného reálně mělo epochální význam v teoretickém modelu západní vědy. Myšlení v rámci *Oxfordian Fallacy* změnilo smysl *Druhých analytik* tím, že odmítlo metafyzický primát vědy. Reálná kauzalita astronomických těles hraje v novém výkladu pouze druhé housle.

„Zatmění v modu trvalé jednoduchosti (*simpliciter semper*) je dáno v definici jeho příčin (*est in rationibus suis causalibus*) a žádný jednotlivý úkaz zatmění není dán trvale v definici skrze kauzalitu (*nulla tamen particularis eclipsis semper est in sua ratione causali*). Buď platí toto, nebo to, co Aristoteles jistě nechtěl říci, že totiž zatmění by bylo vždy. Chtěl říci, že závěr soudu, skrze který je vědecky dokázáno zatmění (*conclusio in qua demonstratur eclipsis*), představuje výrok, který má trvalou platnost, ať už je zatmění reálně dáno, nebo nikoliv (*sive eclipsis sit sive non sit*).“ [[294]](#footnote-294)

Znovu je vidět typická dvojznačnost tohoto tvrzení daná opomenutím skutečného směru impozice vědeckého důkazu. Vědeckou platnost zatmění zakládá v modu *per prius* obecné vysvětlení v rámci druhé triády principů (*simpliciter semper est in rationibus suis causalibus*). Formálně-logicky správně platí, že věda existuje pouze v modu *simpliciter semper*. Vědecké vysvětlení v jeho univerzální platnosti už nepotřebuje reálný průběh daný kauzalitou prvních substancí. Jenže tuto reálnou kauzalitu drží u Aristotela v univerzální predikaci střední člen vědeckého soudu a bez něj by žádná přírodní věda neexistovala. V rámci druhé formy nutnosti principu *inesse* lze opět pozorovat záměnu hyparchické predikace. Hyparchická nutnost daná metafyzicky zmizela a byla nahrazena logickou nutností. Grosseteste nerozlišuje mezi definicí kauzality na úrovni prvních substancí a v logickém soudu, což znamená porušení primátu *ex inmediatis*. Výrok spojil obě určení tím, že zrušil autonomii metafyzického důkazu a zaměnil jej za logickou dedukci danou v univerzální predikaci (*in sua ratione causali*). Citát podle porretánské logiky *semel*‒*semper* tvrdí, že logická nutnost daná závěrem soudu (druhá triáda principů) je platná vždy, ale empirická událost nemusí nastat vždy (první triáda principů). Pojem nutnosti je zcela univoční, což představuje podle klasického aristotelismu zásadní kategoriální chybu danou nikoliv na úrovni logického myšlení, ale metafyziky. Impozice je daná univerzálně, ale díky principu *ex inmediatis* se univočně vypovídá vzhledem k tomu (ἐν τῷ), co je reálná kauzalita daná hyparchicky (*Anal. Post.* 84a13). Pak platí, že reálná první substance správně nese subjekt univerzální výpovědi (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post.* 84a14). Sofističtí modernisté se dopustili základního omylu, protože metafyzický význam *secundum quid* je predikovaný podle Aristotela pouze vzhledem k realitě skrze impozici reálné kauzality ve středním členu soudu. Modernisté zrušili predikaci v modu metafyzické abstrakce *secundum quid*, která byla dána impozicí reálné kauzality do středního členu *demonstratio*. Místo ní dali obecný logický význam v modu *secundum simpliciter*. Tento omyl typu *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* založil vědecké poznání v modu *Oxfordian Fallacy*, které již existovalo u porretánů a v Alvernově době u pařížských Gramatiků. V obou inkubátorech druhého averroismu se tvrdí, že supozice výroku platí v modu *semel‒semper*. Grosseteste nasvítil poznání středního členu vědeckého deduktivního soudu zezadu od věčných pricipů místo zepředu od empirické *scientia*. Proto mu ve výsledném schématu *demonstratio* chybí impozice smyslu z reality, kterou citovaný výklad zatmění slunce velkoryse pomine jako pouhou kontigentní událost (*sive non sit*). Výstavba vědy podle *Druhých analytik* je vyložena ve smyslu porretánského *resolutio*, tedy pomocí dedukce či „rozvazování“ vědění (ἀναλύω) ze subsistentních prvních principů poznání, které nepotřebují kategoriální vztah k realitě. Výrok *sive non sit* vzhledem k reálnému průběhu zatmění by Aristoteles nikdy neřekl, protože vědecká a tudíž metafyzicky pravdivá predikace musí respektovat základní způsob, jak je vědecký úsudek reálně determinován kauzalitou prvních substancí. Protože existuje reálné zatmění, tak můžeme predikovat jeho univerzální nutnost. Vědecká nutnost je dána v modu metafyzické nutnosti odvozené od interakce prvních substancí v modu *simpliciter*, protože vědecký soud predikuje kauzální vztahy mezi reálnými astronomickými tělesy. Vlastní kauzální působení astronomických těles je dáno podle Aristotela v hyparchickém modu *per prius* a bez něj neexistuje pravdivá věda o působení mezi prvními substancemi. Jiná věc jsou vědy dané v mysli, kde je princip *ex inmediatis* přímo platný v modu logické abstrakce. Pro tyto teoretické vědy platí nutnost ve vztahu k rodově odlišné druhé substanci, která se predikuje univerzálně v rámci logické nebo matematické abstrakce dané hyparchicky jako abstrakce. Logická nutnost je také dána *simpliciter*, ale v úplně jiném řádu bytí jsoucna, protože existuje pouze v mysli poznávajícího, který provádí abstrakci od reálných vztahů. Proto existují dvě cesty vědění. Logické a matematické vztahy nejsou univočně převoditelné na metafyzické poznání reálných vztahů, jako je zatmění Slunce nebo Měsíce jako jedinečných astronomických těles. Modus logické nutnosti daný *simplex* není stejný na úrovni predikace k reálné substanci, což aristotelská logika přesně odlišuje. Esence daná univerzálně-logicky (*simpliciter*) a esenciálně-metafyzicky (*secundum quid*) nemůže univočně suplovat ve středním členu soudu kauzální vztahy. Při zatmění jsou totiž tyto vztahy dány nejprve v realitě, což znamená vědeckou impozici v metafyzickém modu *secundum quid*. Takto kategoriálně predikované vztahy existují v modu *simpliciter* a *per prius* v aktu bytí první substance, kde možné nic přidat. Impozice jejich bytí v modu *per posterius* zakládá vědecké poznání skrze kategoriální predikaci v rámci *demonstratio* daného podle metafyzické nutnosti metafyzického dativu. Logické vztahy v takovém případě existují v modu *simpliciter* et *per prius*, který se uskutečňuje na způsob univocity. Pořadí dedukce je správné, pokud jde o pravdu jakožto *adaequatio*; univoční impozice učiněná v modu metafyzických potencialit předchází stejně univoční supozici v teoretickém myšlení.

Vraťme se k úvodnímu Grossetesteho citátu o dvojím pojetí vědy, který ukazuje původní *Lichtung* nepravdy moderní *metaphysica generalis*. První modus bytí *per se* je vzat ve smyslu porretánských hypostází a Avicennova čistého bytí jsoucna. Tomuto poznání skrze náhled čistých forem (*intellectus*) je podřízeno empirické poznání (*scientia*). Analytický výklad *Analytik* dává v modu *per prius* náhled čistých esencí daných *per se*. Náhled esence dané pouze v mysli a univerzálně dostal přednost před kauzálně působící první substancí. První poznání je přímé a nutné (*cognitio primorum principiorum*), druhé je jen kontingentní a je dané vzhledem ke smyslově vnímané první substanci (*scientia*). Jenže tento postup platný v matematické a logické abstrakci není podle *Druhých analytik* možný v případě vědeckého poznání reálných prvních substancí jako je například zatmění slunce. Danost substance v modu *simpliciter* je v prvním případě vzata na úrovni metafyzické abstrakce a ve druhém případě pouze na ideální úrovni matematické nebo logické abstrakce. Z originálu *Druhých analytik* je jasné, že oba způsoby vědeckého poznání a predikace od sebe odděluje odlišný modus vědecké nutnosti. Oba mody predikace *per se* jsou odlišné genericky v modu διττῶς. Podle kategoriální predikace nemůže existovat o genericky odlišných druhých substancích (hyparchická a logická) společná věda, protože by nebyla univoční výpovědí vzhledem ke druhé substanci jako rodového garanta univocity. Přechod poznání z jednoho rodu na druhý není možný, protože druhé substance představují poslední jednotky univočního významu v rámci aristotelské kategoriální predikace.[[295]](#footnote-295) Univoční postavení rodu jako poslední jednotky univocity je dané tím, že predikuje univerzální významy vzhledem ke druhé substanci, která stojí na místě první substance (*supponit pro*). Matematika existuje v modu *per se* jinak než astronomická tělesa. Citovaná pasáž Grossetestova výkladu doložila první závažné pochybení ve výkladu vědeckého poznání sofisticky pojatého v modu Toledské školy a Gramatiků. Grossetesteho výklad *Druhých Analytik* na Oxfordu zahalil bezprostřední danost první substance pláštěm metafyzické nejasnosti, a tak určil další směřování Západu. Citujme další nejasnost západní moderny (*aliquantulum obscura*), která tvoří epochální doplněk výše citované *obscurity*, kterou Averroes kritizuje rozpory v Avicennově metafyzice (OBJ I, kap. 2.4.1). Epochu zatmění první substance zahajuje na latinském Západě citát, který potvrzuje vítězství Avicenny.

„To plyne z poznání daného bezprostředně reálně (*inmediate ex proxima*), protože nejlépe poznáme nejprve premisy a pak závěr. Výklad této části je podle mne poněkud nejasný (*in hoc loco quia est aliquantulum obscura*). Principy takového poznání někdy nejsou skutečně první, ale jsou dokázány skrze první principy (*quandoque non prima, sed probata per prima*). První principy jsou prvními proto, že v sobě neobsahují již žádné jiné principy a z žádných jiných principů nevyplývají.“ [[296]](#footnote-296)

První analytický komentář znejasnil primát první substance obsažený v první trojici principů určujících vědecké poznání v hyparchickém modu *per prius*. Principy druhé triády určující formální poznání soudu musí být dány vždy, ať v předpokladech nebo závěru (*probata per prima*). Navíc nepodléhají kontingentní existenci první substance(*non contingunt*), proto jsou první i v řádu bytí (*non sequuntur ex alio*). Proto jsou také přímo nahlédnutelné v jejich věčné evidenci a jistotě dané ontoteologickou strukturou moderní metafyziky. Ale to by znamenalo, že první principy si vystačí v poznání samy, a už nic jiného nepotřebují. To by ovšem nebylo lidské poznání, ale čistě andělské. V modu *per prius* se definuje bytí esence jako prvního principu determinujícího *per posterius* druhou triádu principů deduktivního sylogismu. Aristotelovo generické dvojení vědecké demonstrace ve smyslu originálního adverbia „διττῶς“ je tím úplně zrušeno. Vznikla hierarchie poznání v modu neoplatonské dedukce forem z nadřazeného rodu (*intellectum*) na podřazený a jím určený druh (*scientia*). Parousie esence zjevená v mysli ilumináta nahradila univočně pojatou kauzalitu danou predikací v modu metafyzického dativu. Ale Grosseteste je klasicky vzdělaný aristotelik a proto dobře ví, že nejasnost není na straně logiky, protože tam existuje jen pravda a omyl. Nejasnost je dána na straně ekvivočně pojaté kauzality a nutnosti, protože jeho analyticko-logický důkaz už nepotřebuje poznání reálných fenoménů. Spis *Druhé analytiky* dostal na Oxfordu neoplatonský výklad. Hermeneutika objektivity tím našla odpověď na otázku „fenomenologického *Wie*“ (Heidegger), tedy jak je smysl jsoucna uchopen v ontologické trajektorii moderního porozumění (*Vor-blickbahn*). Kauzální účinek reálné věci byl nahrazen univerzálně pojatou esencí. Reálné bytí světa nahradila epochální účinnost moderního diakosmu. Její moderní verze v latinské sofistice vychází z *Oxfordian Fallacy*. Moderní doba vytvořila objektivní mytologii namísto vědeckého důkazu. Scientistická mytologie vznikla na základě falešného výkladu *Druhých Analytik*. Grosseteste založil na Oxfordu novou formu platonské jeskyně a vytvořil pod vedením Fúrií novou formu filosofického chaosu. Oxfordští akademičtí mendikanti ustavili epochálně novou formu *intelligentia spiritualis* (kap. 3.1.2). Moderní intelektuálové začali vidět svět skrze objektivní iluminaci. Význam světa se zjevuje v parousii všemocného intelektu, který je osvícen přímo ze světa vyšších inteligencí a od boha *Modernorum*. Do těchto hlavních mystérií intelektu jsou dnes zasvěcováni filosofičtí adepti celého světa. Chtónické Fúrie jsou s objektivním průběhem této božské komedie jistě zcela spokojeny a z podsvětí dnes už hlídají pouze tvorbu vědeckých indexů a toky virtuálních financí. Analytické pojetí vědy stojí na avicennovském náhledu esence v modu *hoc esse tantum*, která nahradila reálnou první substanci (OBJ I, kap. 2.3.2). Podobnou pervezi metafyziky nešlo udělat v kriticky myslící Paříži za doby působení první generace znalců Averroese. Nové diskrétní vidění světa oxfordských analytiků je odvozeno od předešlých škol porretánů, které stejným způsobem definovaly konkrétní individuum (kap. 1.5).

Podívejme se na výklad dvojí modality dané *per se* (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς) ve výkladu *Druhých analytik* uvedeného výše. Grosseteste zrušil původní formu Aristotelovy dvojí predikace (logické, metafyzické) vztažené k první substanci (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Pak ji vyměnil za dvojí bytí substance třetího druhu podle Porfyria (διττὸν τὸ εἶναι; OBJ I, kap. 1.3.1). Existuje pouze jeden druh logické nutnosti, ale dva způsoby bytí: reálné bytí a mytologické a později objektivní *tertium ens*.

Protože logická nutnost je považována za absolutní hodnotu, pak logicky konzistentní a paranoidní ilumináti musí svět zdvojit. Kde vidí první averroismus jedinou první substanci a dva mody predikace, tam vidí moderna reálné jsoucno a *tertium ens*, o jejichž významu se vypovídá v jediném modu objektivní predikace. Metafyzický omyl moderny je v tom, že univerzálie daná v modu *per se* v mysli není a nikdy nemůže být zaměnitelná za první substanci, protože ta má úplně jiný způsob bytí *per se* daná aktuálně a reálně. Zdvojením bytí do archetypálního diakosmu a reálného kosmu vznikla nová univoční metafyzika pro bytí jsoucen v modu modernizovaného neoplatonismu. V prostoru takto utvořeného *Lichtung* objektivity se jsoucna dávají univerzálně a univočně ze sebe a pro sebe (καθ' αὑτὰ).

„K tomu je třeba říci, že univerzália jsou principy poznání a v čistém intelektu odděleném od fantasmat, který může kontemplovat původní světlo, kterým je první kauza. Tím jsou univerzália také principy poznání intelligibilních entit (*principia cognoscendi rationes rerum*), které nestvořeným způsobem a věčně existují v první kauze (*increate ab eterno existentes in causa prima*). Poznání stvořených inteligibilních věcí, které věčně byly a jsou v první kauze, jsou výměrem věcí stvořených a jejich formální i exemplární příčinou, a tím jsou tyto formální výměry rovněž tvořivé (*ipse sunt etiam creatrices*). Tyto výměry Platon nazval idejemi a archetypálním světem (*ydeas et mundum archetypum*). To jsou rody, druhy a principy jak bytí jsoucen, tak i jejich poznání. Pokud intelekt dosáhne náhledem až sem, pak v těchto principech nejpravdivěji a nejjasněji nazírá stvořené věci, a nejen stvořené věci, ale i samotné první světlo, v němž se vše poznává.“ [[297]](#footnote-297)

Pravdivé a jisté poznání nezačíná smyslovou abstrakcí, ale čistým intelektem odděleným od fantasmat (*intellectum purum et separatum a phantasmatibus*) a schopným nazírat světlo božského intelektu (*possibilem contemplari lucem primam*). Není obtížné poznat v této pasáži vliv Avicennovy nejvyšší formy osvíceného intelektu (*intellectus sanctus*; OBJ I, kap. 2.3.2). V této božské archetypické sféře se nacházejí původní formy stvořených věcí (*in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum*) a také efektivní kauzalita pro exemplární kosmické formy na úrovni nemateriálních inteligencí (*causae formales exemplares*). Přímý náhled do avicennovské sféry boží mysli jako *Dator formarum* vysvětluje, proč analytické poznání nezačíná u reality první substance. Porretánci a karteziánci se k ní dostanou až druhotně, protože se nejprve mysticky spojí se sférou automních forem u boha nebo v kosmické sféře věčných forem a matematických významů. Zásadní problém představuje kauzální účinnost kosmických forem, které jsme schopni přímo poznat skrze naši formu *intellectus agens* nazírající kauzálně účinný exemplar. To znamená, že náš intelekt se přímo spojuje s odděleným kosmickým *intellectus agens* a tvoří v duši samostatnou hypostázi nebo formu. Podobné názory tehdy nešlo hlásat v Paříži, protože předpokládaly osvícení mysli od kosmického *intellectus agens*. Další důležitá část citátu ukazuje, jak toto poznání probíhá. Pořadí poznání (*cognitiones rerum creandarum*) sleduje dedukci danou sestupem autonomních forem podle scénáře v neoplatonském díle *Liber de causis*. Vyšší formy jako základní archetypy a exemplární ideje emanačně sestupují od boží mysli, kde byly věčně (*fuerunt in causa prima eternaliter*) a pak druhotně působí ve stvoření. Přímý náhled kontempluje atomární substanci neoplatoniků jako jsoucno třetího druhu (OBJ I, kap. 1.3.1). Intelekt v procesu abstrakce dospěje k evidenci specifických substancí pomocí čistého intelektuálního náhledu (*intellectus purus potest in his defigere intuitum*). V tomto novém diskrétním vidění světa daném v eidetickém náhledu se oxfordskému iluminátovi otevřel pravý a evidentní smysl všeho jsoucího (*verissime et manifestissime cognoscit res creatas*). V epochální temnotě oxfordské platonské jeskyně vznikala po zhasnutí reálného světa prvních substancí nové zjevení zakládající analytickou filosofii. Objektivní realita se poznává v modu Avicennovy *certitudo* a Anselmovy *rectitudo*, protože je dána *more geometrico* podle deduktivního scénáře *Liber de causis*. Svět věčných exemplarů daných u moderního boha se vyvádí ve smyslu formální produkce významu a bytí jsoucna od vyšších forem směrem dolů. Uvolňování či dělení forem směrem dolů k nižším jednotkám poznání (ἀναλύω, *deducere*) je vázáno na dělení univerzálií podle Porfyriova stromu, protože archetypické rody a druhy mají univoční a substanční charakter (*genera et* species *et principia tam essendi quam cognoscendi*). Citát obhajuje přímé vidění těchto species–substancí, které patří do archetypické sféry poznání. Nový náhled je založený na ontoteologické struktuře metafyziky. Čistý náhled aktivních stvořitelských forem přivede filosofa až k nazírání prvního zdroje intelektuální iluminace, skrze který pak poznává zbytek stvoření (*ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera*). Klíčová věta ukazuje postup poznání. Materiální věci jsou nasvíceny zezadu skrze intuici aktivního čistého intelektu (*cum intellectus purus potest in his defigere intuitum*). Tato forma intelektuální intuice pozná skrze evidentní náhled prvních principů správně i materiální stvořené věci (*in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas*). Grosseteste k pohledu na platonské ideje a archetypy přidá i přímý avicennovský náhled na porretánsky hypostázovaná *genera* a species. Tyto univerzálie tvoří nedílnou součást procesu individuace v rámci dělení Porfyriova stromu, až k dále nedefinovatelnému esenciálnímu zbytku zvanému *individuum* (kap. 1.4). Tento postup abstrakce v podobě avicennovského *denudatio* (OBJ I, kap. 2.1.1) najdeme ve stejné dekádě i v pojmu *resolutio* pařížského magistra Filipa Kancléře, prvního teoretika konverze transcendentálií (kap. 2.3.2). Neoplatonské formy jsou v našem poznání účinné přímo podle dedukce *modo geometrico* dané v *Liber de causis*. Nyní je jasné, proč Grosseteste musel odejít z Paříže do akademického exilu v Oxfordu. Papež Řehoř IX. zrušil návrhy kapituly a osobně posvětil Alverna za nového pařížského biskupa roku 1228. Tento eminentní představitel Blundovy školy nemohl připustit hlásání podobných nauk na půdě Pařížké univerzity. Grossetesteho intelekt podaný na způsob neoplatoniků a Avicenny má přímý náhled na univerzální formy dané jak odděleném činném intelektu, tak v individuálních věcech. Z tohoto základního důvodu je *anima intellectiva* avicennistickou aktuální substancí a není *tabula rasa*. Grosseteste se odloučil od Bludovy školy tím, že radikalizoval ve druhé etapě osvícení zezadu od *intellectus agens*. Toto pojetí je přítomné již v jeho výkladu *De anima* (kap. 2.2.1). Grosseteste brání Averroese proti Avicennovi podle Toledské školy, Alvernus podle Sicilské školy. Oba výklady Komentátora nejsou slučitelné a nemohou založit jednu společnou verzi metafyziky.

Vraťme se k zásadnímu rozdílu obou anonymních komentářů k *De anima*, které vyšly v letech 1225–30. Oba spisy jasně ukazují rozdílnou povahu *intellectus agens* a *intellectus formalis* (kap. 2.2.2). Alvernův první spis k *De anima* (*De potentiis animae et obiectis*) pravděpodobně vznikl před rokem 1230 jako reakce na Grossestesteho toletánské výklady poznání a vědy přednášené v Paříži. Grosseteste napsal první komentář k *De anima* v linii Blundovy školy (*De anima et de potenciis eius*). Ale pak velmi pravděpodobně přednášel na Pařížské univerzitě názory, které známe z jeho druhého komentáře k *De anima* psaného již v Oxfordu. A také lze právem předpokládat, že již v Paříži v letech 1225–28 (jmenování Alverna biskupem a kancléřem) přednášel nový výklad *Druhých Analytik*, který vydal až v Oxfordu (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros,* 1230). Tento výklad je evidentě napsán v duchu Alvernem odsouzených učení *sequaces Aristotelis* a byl neslučitelný s učením Sicilské školy prvního averroismu. V Toledské škole ovlivněné neoplatonismem a avicennismem nebyla možná plná jednota osoby. To se jasně ukázalo v pozdějších sporech zejména mezi toletánem Akvinským a siciliánem Sigerem. Příkladem přímého eidetického náhledu na aktuální formy je Grossetesteho definice exemplaru, který se stal novou substancí třetího druhu (*dicitur simul exemplar et quo res est*).[[298]](#footnote-298) Klíčovou část této definice (*exemplar dicitur solum forma, quae est in mente artificis*) převezme Bonaventura a vytvoří z ní první ontoteologickou konstrukci objektivity (OBJ III, kap. 4.1.2). Citát ukazuje spojení náhledu na smyslu jsoucna zezadu s demiurgickou predikací *in artificialibus*, což představuje ontotelogický základ objektivity. Grosseteste sleduje aristotelskou linii výkladu, proto odmítá platonské ideje jako samostatně existující substance. Ale náhled moderního ilumináta s těmito idejemi pracuje ve formě exemplaru (*formales exemplares*), který lze nazírat v aktu evidentního poznání (*lucem primam in qua cognoscit cetera*). Tento eidetický náhled moderního demiurga na způsob Avicenny, Descarta a Husserla umožňuje evidentní poznání světa (*verissime et manifestissime cognoscit*). Jistota poznání odpovídá dosažené úrovni vyšších nemateriálních substancí nazíraných v aktu osvíceného intelektu. První náhled neoplatónského a augustiniánského oka duše je dán konfúzně v materiálních substancích. Evidentní poznání se nachází v čistých formách intelektu, jenž přijímá záření spirituálních forem. Intelekt má probudit duši k vyšší formě iluminace a poznání, jež leží ve světě oddělených forem a inteligencí, a nakonec v bohu jako dárci exemplarů a prvních principů poznání. Demiurgičtí ilumináti, svedeni silou svého paranoidního intelektu, se postavili na božské místo, které Parmenides vyhradil bohyni Pravdy. Grosseteste zakládá filosofii objektivity z této pozice božího oka vybudované toletány. Záměna parousijní esence za metafyziku substance je daná v modu múzické nepravdy. Moderna je založena na mystické formě dedukce dané mytopoetickým působením šalebných Múz. Ty byly vyhnány z území moderní vědy zbavené reality, tak místo sebe poslali analytické Fúrie. Múzy řídí manifestaci falešných mystérií vědy a rozumu iluminátů ze skryté múzické pravdy bytí, která se ale manifestuje v Oxfordu od roku 1230 skrze chaotické Fúrie. Archaická hermeneutika sleduje původní působení božských sil. Smysl světa postavený na *Oxfordian Fallacy* představuje tragicky šílené poznání reality (μανία).

Grossteteste vykládá *Druhé analytiky* podle abstrakce v modu porretánské logiky a ne podle abstrakce v modu aristotelské metafyziky. Jeho výklad poprvé spojil myšlení škol v rámci *logica Modernorum* s aristotelským pojetím vědy. Spis *Druhé analytiky* opravdu obsahuje tvrzení o přímém intelektuálním náhledu do premis soudu (ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως, *Anal. Post*. 88b37). Přímý náhled do spojení premis vědeckého soudu je ale vždy napojen na aktualitu první substance dané bezprostředně. Aristoteles chválí schopnost bystré mysli postřehnout závěr bez sylogismu, tedy tak, jak bezprostředně dán v realitě (ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, *Anal. Post*. 89b10‒11). Tuto pasáž je však třeba číst podle celkového záměru Aristotela. Způsob vědeckého poznání musí být v souladu s hyparchickým postavením první a druhé substance v *Kategoriích*, musí odpovídat teorii poznání a intelektu dané v *De anima* a musí hledat jednotu jsoucna podle „meta‑fyziky“ první substance dané skrze metafyzickou abstrakci. Oxfordská škola navázala výklad *Druhých analytik* na pojetí subsistentní esence od Gilberta (*esse namque subsistentia est, non substantia*) a spojila jej s avicennismem (kap. 1.4). Zapojením substance třetího druhu do schématu poznání vznikla analytická filosofie Západu. Další generace po Grossetestem ustavila dualismus duše a těla v modu univerzálního hylemorfismu. První forma tohoto dualismu vznikla ve stejné době také v Paříži, a to v rámci augustiniánského avicennismu v dílech typu *Summa Duacensis* (kap. 2.2.2). Grosseteste opakuje v epoše scholastického zatmění první substance antický neoplatonský scénář zdvojeného bytí podle Porfyria (OBJ I, kap. 2.3.3). Výklad *Organonu* a speciálně *Druhých analytik* podle Toledské školy byl zásadně chybný v klíčovém bodu podaném výše (*Anal. Post*. 84a11‒12). Na chybu porretánů už předtím upozornily klasické školy *logica Vetus*. Moderna není schopná rozlišovat mezi logickou a metafyzickou abstrakcí. Jde o typický příklad sofismatu „*fallacia secundum quid et simpliciter*“.

Školy typu *logica Modernorum* a po nich Grosseteste, Kilwardby a Rufus změnili pořadí základních axiomů zkoumání, což odmítl Albert ve spise *De homine* (kap. 2.4.1). Logik a matematik predikující v oboru logické abstrakce si neuvědomuje, že jeho pojetí abstrakce je dáno v modu supozice dané *simpliciter* mimo metafyzickou abstrakci. Logici pravdiví v rámci své genericky dané vědy provedli neoprávněný skok do kategoriální predikace metafyziky. Ve sféře metafyzické abstrakce určuje signifikaci jedině a pouze impozice významu od reálně poznané první substance v modu *secundum quid*. Mrtvola není člověk, protože impozice významu „člověk“ dává kategoriální výpověď metafyziky vztaženou k žijící osobě. Albert Veliký a Roger Bacon odmítli zrušení impozice a její nahrazení logickou abstrakcí. Z logiky a matematiky nelze přejít do metafyziky, pouze z metafyziky do logiky. Proto musí rozum sledovat neměnnou dráhu slunce po obloze, aby mohl určit reálné příčiny jejího zatmění. Škola *Oxfordian Fallacy* provedla chybnou predikaci *secundum quid*, protože zrušila hyparchické postavení první substance. Realitu determinovanou bytím první substance *per se* vyměnila za čistě formální predikaci. Analytická predikace je taktéž dána v modu *per se*, ale nikoliv ve stejném hyparchiúckém významu jako metafyzická abstrakce. Analytický výklad zrušil primát první triády principů poznání vztažených k reálné existenci první substance působící kauzálně a dal ji do predikace v modu *per posterius*. Univočním spojením zmizelo základní generické rozlišení logické a metafyzické predikace dané v modu *per se* (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12). Tento omyl charakterizuje analytickou filosofii dodnes, protože nemyslí aristotelsky klasicky, ale avicennisticky moderně. Grosseteste dedukuje poznání v modu Toledské školy, kterou přizpůsobil škole *Nominales* tehdy vládnoucí na Oxfordu. Nutnost vědy je odvozena z matematické úměry a ze druhé triády principů *demonstratio*. Nutnosti dané ve formě supozice zahrnuje pouze formální vztahy členů sylogismu, které se obejdou bez existence první substance dané v reálu. Kompletní figura *Oxfordian Fallacy* etabluje postup poznání moderny v *epoché* od reality první substance. Nová cesta analytické moderny v modu epochální *Irre* nastoluje třetí způsob poznání mimo Platona a Aristotela. Toletáni v nově ustavené analytické formě vědy nepotřebují determinaci vědeckého důkazu od kauzality reálné substance. Kauzalitu zastupuje v deduktivním soudu formálně a logicky určená esence.

„Proto platí, že nutně musíme znát existenci věci k tomu, abychom poznali její esenci, protože poznání existence (*scire quia est*) předchází poznání esence (*prius est quam scire quid est*). Ale proti tomu Aristoteles argumentuje následovně: všechno, o čem víme skrze vědecký soud, musí být substancí. A jestliže zkoumáme, zda je tato substance poznaná skrze kauzální působení (*si demonstratur quia est scitur per causam*), pak to stejně víme skrze její definici (*ergo scitur per diffinitionem*). Proto je kauzalita i definice identická (*idem est causa et diffinitio*). Tudíž je nejprve přijata definice toho (*prius accepta est diffinitio*), čím je věc ve své podstatě (*quid est res*), dříve než existence individuální věci (*quia est res*). Proto máme definici a víme, co věc je, což ale nejde bez toho, že věc existuje.“ [[299]](#footnote-299)

První věta citátu správně stanovuje axiomatické pořadí poznání od existence věci k esenci (*scire quia est prius est quam scire quid est*). Grossetesteho výklad jen zdánlivě respektuje literu textu o primátu existující substance vzhledem k esenci (τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, *Anal*. *Post*. 90a1). Hned další věta otočí toto pořadí tak, že s odvoláním na Aristotela (*sed contra hoc opponit Aristoteles*) zamění primát existence věci za nominálně pojatou definici věci. Jde o typický příklad analytického výkladu v rámci *Oxfordian Fallacy*, kdy je střední člen daný nasvícením zezadu. Střední člen soudu dostal namísto impozice kauzality z reality jen nominální supoziční charakter logické definice. Tím se otočilo pořadí predikace *per prius* v originále zásadně dané od existence věci. Analytická věda začíná poznání věci od univerzální esence dané v intelektu. Aristoteles kategoriálně odlišuje generickou univocitu přírodovědného poznání od jiné generické univocity dané v matematické analýze. Moderní výklad už není metafyzicky-kategoriální, ale logicky-analytický. Citát sofisticky postavil esenci před existenci. Kauzalita daná mezi prvními substancemi je v nominalisticky uchopeném *medium* chápána univočně, a dokonce zcela identicky (*idem est causa et diffinitio*). Primát má supozičně daná definice esence (*prius accepta est diffinitio que dicit quid est res*). Pak už jen sofisticky platí citovaný závěr, že totiž všechny vědecké definice jsou založené na reálné existenci věcí, protože jinak by jejich definice nemohly být dány v esenciální formě (*scitur quid est res et nondum scitur si est res*). První modernista už jen věří, že existuje pravdivé poznání reality, protože ji postuluje skrze logicky bezrozpornou důkazovou řadu. Poslední důvod pravdivého poznání je dán vyloučením jiné možnosti (*quod est inpossibile*).

Reálný svět má právo na existenci, protože není v rozporu s moderní logikou. Postmoderní Leibniz završil tento moderní postulát tezí o dostatečném důvodu (*principium* *rationis* sufficientis, kap. 3.5). Analytický výklad učinil logické slovo substančním tělem, nechal jej objektivně přebývat mezi námi. Mystérijní slávu tohoto *tertium ens* zvěstuje a celebruje ve věku metafyzického nihilismu dnešní analytická filosofie. Přímé poznání reality je dáno jen formou nižší empirické *scientia*, proto je nejasné a omylné. Proto musí být vědecká pravda dedukována z vyšších a trvale nutných principů a forem nahlížených v rámci *intellectio*. Analytická škola porretánů v Oxfordu univočně a dokonce identicky spojila oba Aristotelem výslovně rozlišené mody atribuce *per se*, které jsme pojednali výše. Spis *Druhé analytiky* tvrdí, že vědecké poznání je možné univočně postavit jen v rámci jednoho a téhož rodu jako posledního garanta univocity. Toto pojetí univocity vázané na rod má ve *Druhých analytikách* klíčový význam v případě vědeckého poznání reálné kauzality prvních substancí, která se rodově liší od kauzality matematických univerzálií a logických esencí. Škola prvního averroismu proto zásadně rozlišuje logickou a metafyzickou abstrakci, protože jde o dvě rodově odlišné formy hyparchické nutnosti. Proto dává logické supozici a kategoriální impozici zcela odlišný význam. Aristoteles postuluje jednoznačné spojení vědecké dedukce s první substancí. Ta působí prostřednictvím reálné kauzality, kterou představuje druhá návěst sylogismu. Tato hyparchická první substance je ve vědeckém důkazu predikována *simpliciter*, protože je dána *per se* vlastním aktem o sobě nutné existence. Na rozdíl od oxfordské moderny a karteziánské postmoderny jde Aristoteles k věcem samým, protože následuje metafyzický dativ. Tento postup se zásadně liší od modernistické parousie esence. Ta je epopticky zjevená v osvícené mysli iluminátů a pak prediková ve formě hypostázované esence jako *tertium ens*. Aristoteles predikuje zatmění podle reálné kauzality Slunce a Měsíce jako prvních substancí, které přímo participují na jevu zatmění. Pak běží predikace podle nutnosti dané v hyparchicky existujících prvních substancí, tedy v modu „*ex* *inmediatis*“ (ἂν δι' ἀμέσων, *Anal. Post*. 93a36). Na stejném místě se tvrdí, že tento princip svou existencí zakládá médium deduktivního sylogismu, který sleduje skutečnou nutnost (εἰ δὲ μή, τὸ ὅτι, τὸ διότι δ' οὔ, *Anal. Post*. 93a36). Podle Alberta je tento princip obsažen v axiomu „*inmediate*“ a je zásadně vztažený k bytí první substance v realitě (kap. 2.4.1). Univerzální druhá substance vzniká impozicí symslu od hyparchické první substance. Tento postup zakládá univocitu v rámci jednoho rodu. Nastolení *Oxfordian Fallacy* porušilo klíčový princip pravdivého vědeckého poznání daný adekvací intelektu k působení reálné věci. Impozice jedinečné nutnosti dané reálnou kauzalitou byla zrušena a nahrazena univerzální supozicí nutnosti dané logicky. Analytický výklad zrušil kauzálně založený postup poznání vzhledem k realitě, k níž je primárně zaměřeno vědecké *demonstratio* v řádu metafyzické abstrakce. Přeměna reálného principu poznání za ideální konstrukt tvoří základ myšlení školy *Modernorum*, která na Oxfordu v letech 1230–35 zavedla analytický výklad *Druhých analytik*. Citovaný omyl Latiníků patří do rámce tehdy diskutovaných logických omylů odsouzených ve škole *logica Vetus*, což potvrdil Bacon v polemice proti Kilwardbyho škole (kap. 3.2). Moderní věda začíná zatměním první substance. Zatmění skutečného Slunce jako astronomického tělesa zmizelo, a s ním i kauzální vliv reality na naše poznání. Moderní ilumináti si začali hrát na Pýthii věštící v temné jeskyni. Aristoteles naopak požadoval zdravý a kritický rozum smyslově poznávající svět reálných prvních substancí.

Nový výklad *Druhých analytik* založil dějinnou událost moderní slepoty k realitě. Hermenutika tím určila základní způsob, „jak“ (*Wie*) vznikl epochální *Irrtum* moderní metafyziky v modu *peccatum originale*. Dějinnost tohoto rozlišení v modu *Anfang* určila odlišné dějiny obou škol a tím vysvětluje i pozitivní historii moderní a postmoderní vědy. Grossetesteho komentář posunuje kauzální působení prvních substancí při zatmění směrem k intuitivnímu náhledu prvních principů (*intellectus*). Postup Grossetesteho dedukce je chybný z hlediska metafyziky vztažené k prvním substancím, nikoliv z hlediska logiky. Z hlediska myšlení *logica Vetus* hájící aristotelský postup vědění a pravdy jako adekvace představuje analytická věda podaná v rámci *Oxfordian Fallacy* čistou sofistiku. Mrtvola v řádu metafyzické abstrakce dané impozicí není člověk, i když specifická definice mrtvolu označí za „člověka“ v rámci logické supozice. Problém *Oxfordian Fallacy* spočívá ve zrušení metafyzické impozice a její sofistické nahrazení za logickou supozici. Nutnost daná impozicí je založena na reálných vztazích prvních substancí a není správně rozlišena od logické nutnosti dané na úrovni abstraktně utvořených druhých substancí. Do této skupiny hyparchicky určených logických významů patří matematická čísla, geometrické figury, nebo porretánské hypostáze. Skutečná věc je však nutná, protože existuje sama o sobě, a nikoliv kvůli existenci logiky. Podobně chybnou pozici najdeme v Avicennově výkladu *Druhých Analytik*, které předznamenávají vývoj druhého averroismu hyparchickým postavením rodu jako první substance.[[300]](#footnote-300) Podle avicennismu obsahují individuální věci hypostázované formy jen nedokonale a pouze díky jejich participaci na vyšším řádu bytí. Člověk tyto formy poznává skrze *intellectus adeptus* a skrze zvláštní formu abstrakce dané jako denudaci svébytných forem. A tyto čisté a autonomní formy je třeba v procesu avicennistického *denudatio* zbavit kontingentní materie. Škola druhého averroismu podržuje Avicennovo dvojí pojetí vědy jako *scientia simplex* a *scientia cogitabilis*, které primárně určuje náhled hypostázovaných inteligibilních forem (*virtus intellectus simplicis,* kap. 2.3.1). V tomto mytopoetickém náhledu neoplatonského a později avicennistického diakosmu vznikla vyšší věda iluminátů o esenci a nižší věda málo osvícených aristoteliků o reálném světě. Pod vedením absolutně logických Fúrií Grosseteste změnil pevně danou kosmickou cestu slunce, na níž Parmenides postavil identitu reality a myšlení (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *Parm*. B 3). Platón tuto dráhu respektoval v dialektickém postupu orthotomie a oddělil sofistická simulákra od reality (*Soph*. 265a1). Aristoteles tuto orthotomii převedl zpět do reality prvních substancí v principu metafyzického dativu, který *Druhé analytiky* respektují skrze princip *ex inmediatis*. Analytický výklad *Druhých* *analytik* ustavil směr predikace na zcela konvertibilní bloudění v říši stínů a sofistických simuláker daných v modu *communiter*. Iluminát má v mysli vlastní intelekt-slunce a prochází se v jeskyni všemi směry podle moderní libovůle. Tato moderní analytická *veritas* ovšem symbolizuje chtónický chaos podle původní múzické pravdy bytí jsoucna jako *a/létheia*. Proto mysl Moderních řídí démonické Fúrie jako božstva chaosu a temnoty. Odyseu nihilistické moderny řídí vlastní sluneční mýtus. Moderna si vytvořila paranoickou formu slunečního mýtu a její chaotická a nihilistická odyssea se nikdy nemůže vrátit zpět k počátku vědění. To nebyla cesta prvního averroismu tehdy hájená v Paříži.

Fundace poznání podle *Oxfordian Fallacy* jde z univerzálně postulované esence predikované v modu logické a matematické supozice, a ne z kauzálně působící první substance predikované v modu kauzální impozice. Tato fatální záměna tvoří základní metafyzický *Irrtum* moderního a postmoderního pojetí vědy v pojetí analytické filosofie. Druhá triáda prvních principů byla univočně zaměněna za první, což vytvořilo novou dráhu náhledu na bytí jsoucna (*Vor‑blickbahn*). Reálné astronomické jevy jsou vysvětleny v rámci formální a logické dedukce, nikoliv v rámci dedukce dané kauzálně a metafyzicky. Pravdivá věda je o reálné kauzalitě prvních substancí. Tento nárok nemůže splnit logická abstrakce na úrovni druhé triády principů, protože nemá spojení s realitou na úrovni první triády. Logická hyparchická nutnost se vypovídá podle výše uvedené citace *Analytik* pouze v modu supozičně abstrahovaných významů. V protikladu ke kategoriální predikaci reálné kauzality a nutnosti (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13), citace jasně dokládá, že hyparchický statut logických významů existuje pouze v mysli. Aristotelskou fyziku a biologii danou *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy nahradila moderní logika a matematika Toledské školy. Metafyzika nakonec zanikla jako zcela zbytečná přítěž logiky v analytické větvi neopozitivistických iluminátů Vídeňského kruhu. Analytický výklad *Analytik* začal moderní matematizaci světa, kterou oslavil avicennista Husserl ve svém posledním díle *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* (1936). Akademické završení slunečního mýtu je dáno těsně před začátkem globální produkce člověka-mrtvoly ve Druhé světové válce ukončené dvěma atomovými výbuchy nad nechráněnými civilními městy. Z hlediska prvního averroismu se moderní a postmoderní porretáni dopustili kardinálního omylu, který zavinil skutečnou krizi evropské vědy nedostatkem metafyzického rozlišování na úrovni reálného bytí jsoucna. Ilumináti nevidí jimi způsobenou krizi vědy. Mytopoetický výklad *Druhých analytik* daný zdvojením jsoucna na reálné a na *tertium ens* založil novou dráhu metafyzického náhledu, který určuje objektivní realitu světa místo reálné. Pod vedením Fúrií vidí analytičtí sofitsté a vědci svět přímým intuitivním náhledem intelektu do prvních principů daných v mysli. Vinou moderní *hýbris* stojí takto osvícený intelekt mnohem výše než empirická *scientia*. Naproto klíčový deduktivní sylogismus *Druhých analytik*, který vědecky poznává reálné jevy ve světě, tvoří pouhý akcident teoretického náhledu do čistých forem. Analytická filosofie pominula vztah k realitě jako nedůležitý. Formální esence či definice vytěsnila v demonstrativním soudu původní kauzalitu vztaženou ke kauzální interakci prvních substancí. Vědecká racionalita v rámci *Oxfordian Fallacy* má stejnou univoční formu predikace jako sofisma mrtvého muže, které v předešlé dekádě 1225‒30 oddělilo první averroismus od výkladu Toledské školy.

V dekádě dané po roce 1230 vznikla nová gigantomachie o substanci mezi aristoteliky a modernisty, která poprvé začala ve falsafě mezi Averroesem a Avicennou. Averroesova kritika moderny (*quod contingit Modernis*; OBJ I, kap. 2.4) ukázala, že moderna vznikla zatměním první substance skrze Porfyria (OBJ I, kap. 1.3) a pak skrze Avicennu . Tato dvojí událost myšlení (*Ereignis*) určující dějiny latinského Západu vyložila bytí jsoucna po vzoru obou velikánů falsafy v rámci Aristotelovy dvojí predikace univerzality. Moderna tuto diferenci zrušila a šla svou vlastní cestou nekritického rozumu. Grosseteste řešil signifikaci v raném období podle Blundovy školy v modu hyparchické predikace, což ukazuje jeho traktát *De anima et de potenciis eius* ohledně sporů o definici mrtvého člověka (*dead man sophism*, kap. 2.2.2). Mrtvola v rámci impozice významu z reality není člověk, ale v rámci porretánské moderní supozice ano. Ale hyparchická signifikace v jeho výkladu *Druhých analytik* má už moderní analytický výklad. Tím se změnil status univerzality a nutnosti z duálního metafyzicko-logického pojetí podle prvního averroismu na univočně-objektivní verzi podle moderní *Oxfordian Fallacy*. Kvůli tomuto výkladu aristotelského Korpusu musel Grosseteste odejít z Paříže do Oxfordu, kde kolem roku 1230 vládla porretánsko-avicennistická škola magistrů. Sicilský výklad *ad mentem Averrois* vládnoucí v Paříži díky Blundově škole a biskupu Alvernovi měl na chod Oxfordu nepatrný vliv. Tento výklad přinesl do své *alma mater* až Bacon z pařížských studií někdy po roce 1245. Jeho výklad Sicilské školy ale neměl šanci proti Grossetesteho a Rufusově škole existující na Oxfordu už jednu dekádu (kap 5.2). Dvojí donace bytí jsoucna v modu *per prius* z poznané reality a z poznávajícího subjektu od sebe odlišila školu prvního a druhého averroismu. Každá škola začala poznávat jiné jsoucno a v jiném modelu pravdy. Princip *inmediate* v rámci první trojice principů obhájil Albert v aristotelském významu vztaženém k první substanci (kap. 2.4.1). Pro hermeneutiku panuje zásadní rozdíl mezi hyparchickým pojetím *ex inmediatis* Albertova aristotelského výkladu *Druhých analytik* a mezi logickým pojetím *ex inmediatis* Grossetesteho moderního výkladu. Tyto dějiny bytí jsoucna unikly současné mediavelistice vinou objektivně dané slepoty moderní vědy provozované v identitárním modu *Oxfordian Fallacy*. Moderna nemá fenomenologickou metodu, jak by mohla vidět metafyzický posun v modu bytí jsoucna a nutnosti od modu hyparchického *ipse* do logického modu *idem*. Pro Aristotela je pořadí první a pak druhé triády principů závazné a určuje průběh poznání, což jasně viděl Albertův výklad dvojího poznání duše v *De homine*. Předložený výklad jasně ukázal, že jde o výklad Averroese podle Sicilské školy. Jen kauzální působení jedné věci nebo její části na druhou (*diffinitio passionis*) zakládá skutečné *demonstratio*. Albert musí střední člen soudu vztáhnout k tomu, čím je věc v kauzálně dané podstatě (*id est, quare insit*). Jestliže poznání začne určovat poznatek primárně od obecné formy, čili od druhé trojice principů, pak chybí v demonstrativním soudu vztah k realitě. Logicky a objektivně viděno nechybí tomuto důkazu vůbec nic. Určení vědy dané jako metafyzické zdůvodnění vědeckého poznání v modu univerzality vztažené k hyparchickému bytí jsoucna (καθόλου ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν) se zásadně odlišilo ve škole prvního a druhého averroismu. Důvod znepokojení prvního averroismu ohledně statutu první substance je nyní zřejmý, což ukázala kritika biskupa Alverna ohledně školy Gramatiků (kap. 2.3.2). Hermeneutika z těchto důvodů vidí vítězné tažení moderny v modu původní dějinné *Lichtung* objektivity. Její nepravda je dána skrze učenou sofistiku *Latinorum* v Oxfordu a v Paříži. Dějinné působení modernistů začalo jejich akademickou prohrou v Paříži v letech 1230‒50, kde za pontifikátu biskupa Alverna vládla pravda prvního averroismu. Z hlediska múzické po‑odkrytosti dějinnosti bytí v modu *a/létheia* a *Lichtung* platí, že božské Múzy iniciovaly od roku 1230 na Oxfordu chaotický výklad poznání, múzicky zvaný „cesta zmatených současníků“ (*via Modernorum*).

### 3.1.2 Individuum a moderní bůh

Odklonem od myšlení raného pařížského období vytvořil Grosseteste sofistickou *epoché* klasické metafyziky, která zahájila vítěznou éru dominovanou Oxfordským bludem (*Oxfordian Fallacy*). To je další důvod, proč musel z Paříže odejít hned po roce 1228. Pro aristoteliky typu Alverna a Alberta představuje formální výklad principu *ex inmediatis* popření základní výstavby vědy. Škola prvního averroismu podle Sicilského výkladu Komentátora hájí impozici významu od existující první substance. Reálná nutnost existuje aktuálně a v nutném existenciálním modu *simpliciter* a *per se*. Proto je nutná kategoriální a vědecká signifikace této původní nutnosti, protože k existenci věci v realitě nelze nic přidat. Pak platí, že metafyzická ipseita reálné první substance není totéž jako její logická identita. Primát matematické abstrakce dokládá další charakteristiku nového výkladu. Analytická škola po vzoru analyzovaného spisu *Dialogus Ratii et Everardi* absolutizovala matematickou abstrakci a postavila ji jako základ smyslu jsoucna (kap. 1.5). Aristotelovy *Druhé analytiky* drží ekvivalenci esence a existence pouze pro matematiku a geometrii. Tyto vědy abstrahují od reality prvních substancí a na své úrovni abstrakce pracují pouze s univerzálně danými esencemi. Přechod z matematické abstrakce na metafyzickou není možný, protože číslo a geometrická figura existuje jen v mysli, a ne v realitě. Proto není identická predikace vzhledem k porretánskému individuu a vzhledem k aristotelské druhé substanci, jejíž význam vznikl impozicí od reálné první substance. Mrtvola jako moderní individuum není existující člověk jako první substance, která je vybavena vlastní kauzalitou danou nikoliv mrtvole, ale Sokratovi. Proto bylo třeba ve škole prvního averroismu nově vyložit *Druhé analytiky*, aby se zachránil původní smysl demonstrativního soudu. Poznání reálného světa musí být v souladu se základním charakterem poznání vyloženém ve spise *De anima*. Kategoriální predikace ztratila ve škole *Oxfordian Fallacy* hyparchickou vazbu na reálnou první substanci a toto poznání není dáno v modelu pravdy jako aristotelské adekvace nebo Averroesova *proportio*. Rozbor Avicennova pojetí abstrakce ukázal, že posledním cílem poznání jako přímého náhledu do eidetických esencí je sféra nemateriálních separovaných inteligencí, jejichž objektem poznání jsou pouze aktuální a plně subsistentní formy. Lidský *intellectus sanctus* se má přibližovat tomuto poznání kosmických inteligencí podle svých sil. Podobným způsobem postupuje i Grosseteste ve výše uvedeném poznání prvních principů skrze dokonalý *intellectus* a nedokonalou *scientia*. Grosseteste má schéma intuitivního a vrozeného poznání prvních principů daných jako vrozený habitus (*sunt* *in nobis ab initio potentia*).[[301]](#footnote-301) Citát předznamenává budoucí kartezianismus, protože staví na Avicennově pojetí vrozeného aktivního intelektu daného v modelu „létajícího muže“. Objektivní nutnost se po vzoru objektivní atomární substance neoplatoniků stala dalším okřídleným slovem moderny. První příklad objektivně nutné predikace dal Avicenna v modu *equinitas tantum* a *hoc esse tantum* (OBJ I, kap. 2.3.2). Demiurg si skrze objektivně predikovanou univerzalitu mytopoeticky přivlastňuje reálné věci (*dativus possessivus*; OBJ III, kap. 4). Toto přivlastňování světa možné, ale dělat z něj vědecké poznání reality, to je paranoia. Aristoteles v citované definici oddělil predikaci univerzality vzhledem k hyparchickému bytí prvních substancí od logicky predikované univerzality. Nic třetího ve vědě neexistuje, protože poznávané jsoucno je dáno v hyparchické nutnosti buď v realitě nebo v mysli. Bytí geometrické univerzálie v mysli („trojúhelník“ nebo „přímka“) se genericky liší od jedinečného bytí první substance dané aktuálně, reálně a proto nutně *per se* („toto existující auto“). O prvních substancích se univerzalita musí vypovídat, protože netvoří součast jejich bytí jako v případě logických obecnin daných pouze v mysli. Intelekt analytických iluminátů se postavil místo první substance a vytlačil kauzalitu reálné substance ve vědeckém důkazu. Tato metafyzická událost (*Ereignis*), skrze níž si demiurgický subjekt přivlastňuje veškerý smysl jsoucího založila epochální cestu moderny v modu Heideggerovy *Irre*. Objektivní dativ ubytoval univerzální bytí v Avicennově modu *ens inquantum ens* přímo ve věcech. Moderní pojetí vědy v rámci *Oxfordian Fallacy* sofisticky predikuje hyparchické bytí „věcí samých“ v modu *per prius* od lidského intelektu a ne z reality. Analytická dedukce predikuje jsoucno třetího druhu univočně do reálných věcí v modu objektivity nastolené analytickým diskrétním viděním světa, které vítězně nahradilo předešlý *Irrtum* porretánů. V moderně se manifestuje objektivita jako dějinné a historické *factum* utvořené pouze člověkem, čili jako nutně daná univerzální pravda moderní vědy. Originální pasáž *Druhých analytik* postuluje dvojí pojetí nutné predikace, protože jak první substance, tak i univerzálie existuje *per se* a *simpliciter*. Ale jen bytí první substance je dáno aktuálně, protože bytí jakékoliv univerzálie je dáno pouze potenciálně, protože je vytvořena abstrakcí v mysli poznávajícího. Absolutizací této subjektivně-demiurgické formy hyparchické predikace v modu *Oxfordian Fallacy* vzniklo nové *factum* moderní vědy. Nositelem původního významu bytí není reálné jsoucno, ale poznávající subjekt. Následná historie analytické filosofie v epoše postmoderního metafyzického nihilismu představuje pozitivní *veritas* této odkrytosti bytí jsoucna v modu esenciální a logické abstrakce vztažené k objektivnímu bytí jsoucna. Člověk se stává moderním dárcem poznávacích forem, čímž učinil moderního boha jako avicennovského Dárce forem zcela zbytečným. Predikací univerzality zepředu od hyparchické reálné věci nebo zezadu od hyparchické logické univerzálie se ustavuje *Lichtung* pravdy a nepravdy západní vědy v archaickém modu *a/léthia*. Tato základní ambivalence daná skrze dvojí výklad atribuce dané *per se* (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12) určuje výklad *Druhých analytik*. První averroismus zvolil s Averroesem první řešení metafyzické donace smyslu od reálných věcí. Druhý averroismus zvolil s Avicennou demiurgickou tvorbu významů danou hyparchicky v moderním subjektu. Tím vznikl v západním myšlení nový typ objektivně určeného diakosmu, jehož neoplatonskou verzi jsme analyzovali u Jamblicha a Simplikia. Grosseteste interpetoval *Druhé Analytiky* v Oxfordu v rámci paradigmatu analytické filosofie. Zavedení slunečního mýtu pod vedením božsky chaotických Furií zavedlo osvícené modernisty do podsvětí daného jako říše objektivního člověka-mrtvoly. Tato akademická mystéria pak slaví příslušné filosofické kongresy a jejich vědecky vidoucí reprezentanti. Kritická filosofie daná už od dob Parmenida a Hérakleita skrze Múzy a skutečná mystéria nemá ráda tyto moderní černé mše objektivně-analytického typu a raději si čte *Božskou komedii* od Danteho. Smrt moderního boha v mytopoetickém myšlení moderny je logicky nevyhnutelná a tvoří součást osudu nihilistické metafyziky Západu.

Moderní výklad bytí jsoucna nepotřebuje reálnou první substanci jako bezprostřední příčinu poznání světa. Moderna věří, že archetypický exemplar existuje buď v boží mysli nebo v matematice. Existence reálné věci je nyní postulována pouze díky uhlířské víře mytopoetických modernistů v logicky myslícího demiurga, který snad ví, co dělá, když podle dialogu *Timaios* tvoří objektivní svět. První averroismus tuto moderní víru v logickou existenci poznávané věci prohlásil za nesmysl, protože aktuální existence věci předchází její potenciální poznání. Moderní a postmoderní karteziáni uzávorkují realitu prvních substancí, protože ji nepotřebují pro jistou a evidentní dedukci poznání. Jde o typický případ sofismatu *fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*. Omyl vznikl chybnou univoční predikací bytí jsoucna, které má hyparchickou konstituci *simpliciter* danou jinak v první substanci a jinak v univerzální predikaci. Moderna vytváří konstrukci první substance jako *tertium ens* v ontoteologii. Mytologická tvorba reality vychází z existence oddělené *causa prima*, stejně jako u Descarta. Analytický výklad provedl unifikaci vědy v modu univočně chápané esence a tím založil cestu Moderních k budoucí *metaphysica generalis*. Citát ukazuje první moderní dedukci objektivní existence věci z její esence.

„Metafyzický důkaz vychází z účinků existující první příčiny, která existuje sama o sobě (*per effectum de causa prima quia ipsa est*). O existenci této substance jako rodu nevíme z kauzality, protože její účinnou příčinou už není žádná jiná kauza. Ale existence každé jiné substance a každého akcidentu může být dokázána skrze kauzalitu a skrze definici (*potest demonstrari per causam et diffinitionem*).“ [[302]](#footnote-302)

Citace ukazuje moderní ontoteologickou argumentaci, která nahradila první substanci abstraktním pojetím kauzality daném univočně a esenciálně (*causa prima quia ipsa est*). Opět platí, že logická identita nahradila metafyzickou ipseitu. Averroes a jeho následovníci přesně věděli, jaké *significatio* mají před sebou, když predikují kauzalitu *causa prima*. Grosseteste nepotřebuje pro vědecký důkaz reálnou kauzalitu. Střední článek deduktivního soudu (*medium*) v moderním deduktivním důkazu tvoří pouze simulakrum, které se vztahuje na *causa prima* jako esenci. Existence skutečné kauzality není pro tento druh logického vědeckého důkazu nutná. Dokonce i reálnou kauzalitu Boha lze nahradit esenciální definicí božství (viz *divinitas* nominalistů), protože první triádu principů poznání vyměňují za druhou. Paranoická moderna pozoruje boží „exsistenci“ v esenciálním modu, který považuje přímo za boží *ipse*. To je pro první averroismus naprostý nesmysl, protože boha poznáváme přirozeným rozumem pouze v modu jeho kauzálního působení. První moderní analytik potřebuje esenciální danost boha jako prvního rodu daného *absolute*, jinak se zhroutí celá stavba analytického vědeckého důkazu. Bůh existuje jako substance absolutně *per se*. Tato hypostázovaná a plně habituální vlastnost moderního boha požadovaná analytickou logikou z něj dělá zdroj primární kauzality (*causa prima*). Stejně postupuje i Descartes, který potřebuje boha jako první kauzu ze stejného ontoteologického důvodu. Ipseita se nevztahuje k reálně dané stvořitelské kauzalitě jako v prvním averroismu. Analytický výklad vztáhl ipseitu k věčné boží esenci jako *tertium ens*. Ta má v řádu *Oxfordian Fallacy* kauzální statut daný logickou univerzalitou místo metafyzické kauzality boha jako *causa prima*. Ontoteologický bůh moderny a postmoderny pojatý esenciálně hraje fatální roli *individuum primum* danou *absolute*, čili odděleně od ostatních esencí. Jeho kauzální působení dané u Komentátora a v prvním avicennismu jako přirozená cesta k bohu podle rozumu je nyní zcela vedlejší Grossetesteho *scientia* daná pro nedostečně osvícené empiriky. Averroesův důkaz (dalā'il) je daný v duchu Druhých analytik jedině skrze kauzalitu, protože to je jediná vědecky pravdivá možnost jak vypovídat v modu metafyzického dativu o zcela oddělené boží esenci (OBJ I, kap. 2.4.1). Moderní bůh se stal pouhou generickou esencí ontoteologicky nutnou k chodu myšlení (*de hoc genere substantia non scitur per causam*). Hermeneutika tím našla původní začátek (*Beginn*) smrti boha v začínajícím nihilismu moderní metafyziky, protože z boha se stal nejvyšší *genus* na způsob neoplatonika Jana Scota Eurigeny (OBJ I, kap. 1.3.2). Bůh koncipuje ve své mysli stvořené esence objektivně (tj. formálně a exemplárně). Tím vznikl ontoteologický modus objektivní jsoucnosti vázané na substanci třetího druhu (*esse cuiuslibet substantie specialis*). Nietzsche má naprosto pravdu v tom, že moderna zabila svého boha a navíc svýma vlastníma rukama. Ve vědecké mytopoetice moderny to ani nemůže být jinak. Hermeneutika našla příslušný *corpus delicti* a tím i pachatele. Grosseteste postavil první objektivní verzi zahálčivé První esence v ontoteologickém modu *deus otiosus*. Nová „radostná věda“ (Nietzsche) daná v myslích iluminátů už nepotřebuje reálné kauzální působení boha jako první příčiny. Tu postulovala reálná, a proto nižší neradostná věda podle prvního averroismu a předtím aristotelismus Abelarda. Výklad knihy Lambda v *Metafyzice* vyložené *ad mentem Averrois* definoval nikoliv ontoteologicky a mytopoeticky nutnou esenci boha, ale pouze působení *causa prima* dané v rámci „meta‑fyziky“ substance *qua* substance. Grosseteste schéma moderně a sofisticky otočil, protože skrze absolutní substancialitu boha dedukuje kauzální působení boha jako první příčiny v porretánském modu *semel*‒*semper*. Díky věčnosti takto zajištěné boží esence můžeme ontoteologicky zajistit existenci reálné substance i v řádu efektivní kauzality božího stvoření a tvoření. A navíc pozitivně víme, že bůh svět v modu *semel* doopravdy stvořil. Pak můžeme stylem Avicennovy emanace nebo analytické dedukce predikovat boží kauzální působení od jeho absolutní substanciality směrem dolů. Aristotelik Grosseteste ale odmítá emanační scénář neoplatoniků. Svět stvořených substancí je dán od božího působení jako Stvořitele odděleného od stvoření, a nikoliv přímou emanací od boží substance. To by byl panteismus jako u Davida z Dinantu. Ale ontoteologický scénář „boha–esence“ daný v modu *Oxfordian Fallacy* postavil první teoretickou možnost dedukce světa *ex nihilo*, čili vyvádění původního božího exemplaru do kontingentní existence. Místo Avicennovy komitace je zavedena aristotelská predikace porretánských hypostází daná v modu kategoriální predikace podle *Oxfordian Fallacy*. Bůh tvoří svět *ex nihilo* podle objektivního kauzálního scénáře. Ale díky postulaci boží esence místo kauzality je tento ontoteologický scénář dán v modu avicennovské komitace univočních hypostázovaných forem-esencí sestupujících na svět podle *Liber de causis*. První averroismus koncipoval boha podle aristotelské kategoriální predikace dané od účinků mezi reálnými substancemi a vystupující až k jejich nemateriální první příčině. To je cesta k nemodernímu bohu podle Averroesova velkého komentáře v Metafyzice (OBJ I, kap. 2.4.1). Myšlení metafyzika dané kauzalitou prvních substancí pouze směřuje ke zcela oddělené existenci boha, který se ukazuje apodiktickému myšlení v modu kauzality jako První hybatel. Averroesův důkaz (dalā'il) později první averroismus definoval jako cestu (via) myšlení k bohu. Autentický aristotelismus se staral jen o vědecky poznatelné účinky *causa prima* ve stvoření. První averroismus nechal boha být bohem, protože otázka zjevení boha v jemu vlastním bytí nepatří do filosofie. Bůh má jedinečné esenciální a ipseitní bytí v maximální míře, proto je nutná maximální opatrnost při univerzální predikaci jeho hyparchické kauzality. Mytopoetický iluminát je naprosto okouzlem svým božským idolem a rád o něm akademicky spekuluje, dokonce i po postmoderní smrti tohoto nejvyššího simulákra.

Grossetesteho komentář založil univoční pojetí kauzality a esence. Tím rozšířil abstraktně danou definici kauzality a takto dané poznání zdůvodnil pomocí nové ontoteologie. Hyparchické bytí boha jako první příčiny bylo vyměněno za proarchické bytí boha jako první esence, viz Porfyrius (OBJ I, kap. 1.3.1). Tato záměna v modu *Es gibt* podle *Oxfordian Fallacy* vytvořila základ událost moderní metafyziky (*Ereignis*), která vedla ke smrti západního boha *Modernorum*. Temnotu světa danou skrze zatmění boha *Modernorum* popisuje Heideggerův termín „*Fehl Gottes*“ v návaznosti na poetické vidění světa podle Hölderlina.[[303]](#footnote-303) Epochální zmizení moderního boha uzavře Nietzsche napsáním úmrtního listu a brilantní konstatací nastalého *rigor mortis* ontoteologie v nihilistickém myšlení postmoderny. Nietzsche uzavírá epochální zánik moderního Boha sepsáním jeho úmrtního listu a brilantním konstatováním *rigor mortis* tehdejší ontoteologie. Její zánik předznamenal nihilistické myšlení, které vzešlo z postmoderny Descarta. Zatměním první substance a zavedením boha na popraviště moderního rozumu padl první a nejdůležitější princip poznání daný *inmediate* od první substance. První averroismus dobře ví, že neexistuje žádná forma univoční univerzality nebo nutnosti, která by nás spojila s bohem. První averroismus proto zavedl podle *Druhých analytik* rodově odlišnou pravdu filosofie a teologie. Obrana kritického myšlení o bohu byla posledním institucionálním činem moudrých magistrů prvního averroismu roku 1272 před jejich akademickou anihilací v roce 1277 (OBJ III, kap. 4.6). Tím se první averroismus oddělil od univočního deduktivního důkazu boží existence dokončeného Dunsem Scotem za základě zatmění slunce a první substance (OBJ III, kap. 5.3.2). Radostná věda nihilistické moderny nemá omezení daná dvojím pojetím hyparchické nutnosti. To ukázala Scotova verze moderní dedukce (resolutio), která vyvedla objektivní bytí přímo z primární sféry božské racionality.

Grosseteste je první známý latinský autor, který provedl ve výkladu *Druhých analytik* univoční záměnu druhé triády principů za první. Záměna pořadí poznání z původního modu *per prius* pro první triádu principů do modu *per posterius* založila analytický výklad *Druhých analytik*, který vedl v rámci *Oxfordian Fallacy* k vytěsnění první substance z metafyziky *Modernorum*. Grosseteste stojí stejně jako Al‑Fárábí na rozcestí mezi dvěma odlišnými výklady Aristotela. Posun k moderně způsobil jeho výklad *Druhých analytik*, který znejasnil predikaci univerzálního významu druhé substance vzhledem k hyparchické první substanci. První triáda principů tvoří základ poznání, protože je definována v modu *per prius*. Moderna ji v novém výkladu znehodnotila a postavila ji na úroveň druhé triády. Konverze obou rovin vytvořila univoční predikaci postavenou mimo impozici významu z reality. Nástup objektivity obsahuje následující výrok, který mění postavení substance v západní scholastice *per modum Aristotelis*. Grossetesteho komentář věty *universale semper et ubique est* (*Anal. Post.* 87b32) lze číst dvěma způsoby, aristotelským i neoplatonským.

„Univerzáliemi rozumíme podle Aristotela formy, které se nacházejí v esenci jednotlivin, a díky nimž (*a quibus*) jsou jednotliviny tím, čím jsou ve svém bytí (*sunt res particulares id quod sunt*). Pak platí, že bytí univerzálie chápané obecně není nic jiného než bytí této univerzálie dané v jakékoliv jednotlivině.“ [[304]](#footnote-304)

Zásadní problém představuje univoční zdvojení významu „být“ pro jednotliviny (*sunt* ... *id quod sunt*) zakládající novou perspektivu náhledu na bytí jsoucna (*Vor‑blickbahn*). Vezmeme-li predikaci *per prius* postavenou skrze impozici a podle původní intence *Kategorií*, pak determinace univerzália jde od první substance dané jedinečně, aktuálně a plně *simpliciter* (OBJ I, kap. 1.3). Význam jsoucna v *Kategoriích* a *Analytikách* je determinovaný nasvícením smyslu jsoucna zepředu, tedy od hyparchické první substance. Pak by byl výrok platný v původním aristotelském smyslu, tedy skrze dvojí pojetí univerzální atribuce dané *per se*. Viz výklad *Anal. Post*. 84a11‒14 uvedený výše. Buď tvoří univerzálie součást hyparchického bytí daného *per se* v logice. Nebo je bytí dáno *per se* hyparchickým způsobem vůči abstrahovanému univerzálnímu významu, protože věc existuje reálně. Opět je zásadní probém v esenci, kterou Aristotelův originál chápe v metafyzické univerzalitě a nutnosti, ale Grosseteste v logické. Ale pokud myslitel vidí citát v perspektivě hyparchické metafyzické predikace (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12), pak je výrok dán v aristotelském smyslu. William Ockham jako poslední představitel školy prvního averroismu cituje tuto pasáž proti oxfordské scotistické škole jako důkaz klasického aristotelského smýšlení Grossetesteho.[[305]](#footnote-305) Lincolnský biskup podle Ockhama přesně rozlišuje mezi univerzalitou druhé substance ve vědeckém důkazu a jedinečností první substance v realitě. Proto má Grossesteste v gigantomachii o substanci z hlediska dějinného zjevování *a/létheia* stejný status jako Al-Fárábí ve falsafě. I jeho odkaz založil dvojí pojetí výkladu, jednak podle *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby) a jednak podle prvního averrorismu (Bacon, Ockham). Hermeneutika daná na konci dějinného vývoje nihilistické metafyziky proti Ockamovi tvrdí, že citát je bohužel dán v modu *Oxfordian Fallacy*. Definice univerzálií je pojata jako druhá substance ve formě *quidditas*, tedy univerzální esence. Citát dává v primárním modu predikaci esenciální formy jednotlivin (*in quidditate particularium*), od nichž odvozuje smysl aktuální první substance (*a quibus sunt res particulares*). Určení vztahu jednotlivin a univerzálií je dáno nasvícením substancí zezadu od univerzálních forem (*a quibus sunt res particulares id quod sunt*). Univerzália v tomto scénáři přímo zakládají bytí individuálních věcí, protože jednotliviny dostávají od univerzálií své bytostné určení (*a quibus*). Pokud vezmeme poznání reálného světa, a ne oblasti matematiky, pak je to přesně opačný způsob nasvícení jsoucna než má originální text *Druhých analytik*. Vznik významu je podle klasického aristotelismu dán v modu metafyzického dativu přechodem od singulárního bytí první substance k univerzální kategoriální predikaci na úrovni druhé substance. Kategoriální predikace se vztahuje k hyparchické vazbě mezi první a druhou substancí, protože reálná existence první substance zakládá její kategoriální impozici v mysli. Co jedinečně existuje v realitě, to je univočně a univerzálně predikováno vzhledem ke species jako základní univoční a rodové jednoty významu. Pak teprve vznikne pravdivá predikace esence jako posledního čtvrtého principu poznání. Esence podle základního zkoumání *Analytik* určuje jako poslední člen v řádu univerzality, co je univerzální bytí poznané věci (ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν, *Anal. Post*. 89b24‒25). Grossetesteho výklad ukazuje, že esence je naopak dána jako hyparchický základ jednotlivin. Kategoriální predikace začíná od essencí jako autonomních forem, od nichž (*a quibus*) běží abstrakce jako avicennovská denudace směrem k reálním věcem. Aristotelská věda postuluje impozici pouze na základě reálného kauzálního působení prvních substancí. To ukázal Albertův princip *inmediate* nebo *ex* *inmediatis* prvního averroismu. Primát reality v pojetí pravdy jako adekvace jsme komentovali v protikladu ke druhému averroismu, který provedl ekvivalenci druhé triády poznávacích principů s první triádou. Citát chápe termín *a quibus* v neoplatonském významu univerzálie jako autonomní a nadřazené formy, která podle porretánů a *Nominales* zakládá individuum skrze dělení univerzálií podle Porfyriova stromu. Pak ale nejsme v řádu reality, kde jde cesta Slunce pouze jedním směrem, aby mohlo ráno znovu vyjít. Cesta Moderních nejde k počátku věcí, protože moderna má vlastní intelekt-slunce a v jeho světle může iluminát pod vedením Fúrií chodit paranoicky a chaoticky po svém. Proto modernisté zůstávají v podsvětí a řídí se metafyzikou a matematikou Platonovy jeskyně. V případě eidetické slepoty moderny platí nikoliv hyparchické, ale prohyparchické dvojení bytí podle Porfyria (διττὸν τὸ εἶναι; OBJ I, kap. 1.3.1). Pak se bytí jsoucna dává jako transcendentálie skrze bytí jako Platonův nejvyšší rod daný neoplatonským zdvojením Jednoho. Věci nejsou samy sebou skrze vlastní existenci, ale skrze esenci věčných forem. Tím je dán základní model predikace *in artificialibus*, který doplnil tehdy zavedený logický výklad *Kategorií* datovaný okolo roku 1230. Jeho vývoj ukáže následující kapitola. Fatální omyly myšlení moderních vykladačů zásadně napadl Bacon, Albert a Akvinský, protože znamenaly zásadní popření základních principů aristotelismu. Analytický výklad skrytě podržel neoplatonský emanační model v porretánském modu komitace hypostázovaných substancí v modu *semel*‒*semper*. Tuto nauku kritizoval první averroismus v osobě biskupa Alverna odmítajího nauky porretánských avicennistů sdružených ve škole *sequaces Aristotelis*. Nová metafyzika se držela primátu definice a formy, které jsou entitám přidávány směrem dolů, po sestupu vyšších forem do nižší sféry reality. Tím modernisté ztratili teorii pravdy jako korespondence založené na existujících prvních substancích. Stejně tak ztratili pojetí deduktivní kritické vědy podle *Druhých analytik*, která postupuje od reálné kauzality k univerzální formě v myšlení. Kauzální působení a definiční výčet vztažený *per prius* k boží esenci a *per posterius* k exemplarům má univoční charakter daný v rámci *Oxfordian Fallacy*. Citát ukazuje, že kauzalita se oddělila od reálně existující první substance a navázala se na nominální definici substance jako nedělitelného individua. Tuto možnost *Oxfordian Fallacy* tematizuje Rufus, jenž dokončí analytický výklad *Druhých analytik* okolo roku 1235. Metafyzicky viděno se od sebe všechny tři substance (první, druhá, *individuum*) zásadně liší, protože je odděluje různá podoba bytí daná buď hyparchicky v realitě, nebo abstraktně v mysli skrze impozici a supozici. Pořadí dedukce pro dosažení pravdivého poznatku je dán buď skrze kauzální impozici nebo esenciální supozici. Toto pořadí je naprosto zásadní, protože určuje dráhu metafyzického náhledu pro první a pro druhý averroismus (*Vor‑blickbahn*). Ve druhém případě ontoteologické dedukce ve stylu *Oxfordian Fallacy* se hájí moderní teorie jedné pravdy. Jednota moderní pravdy stojí na ontoteologické nutnosti, která má mytologický charakter. Moderna stvořila *ex nihilo* boží *individuum*, které svým osvíceným myšlením garantuje správnost a jistotu jím produkovaných *tertium ens*. Teorie jediné pravdy importovala božskou individualitu do moderní filosofie v režimu onto-teologické nutnosti. Vidění světa chápe kontingentní existenci věcí skrze dedukci hypostázované „substance–esence“ chápané jako species nebo exemplar. Myšlení iluminátů vidí svět jako pomíjivou realitu prvních substancí podrobených vzniku a zániku. Stejným stylem běží dělení rodu na druh a na individuum v rámci Porfyriova stromu podle školy *Nominales*. Rufus z Cornwallu radikalizuje analytické pojetí „*exsistere*“ tak, že zcela zruší původní hyparchický smysl *ex* *inmediatis* daný ve *Druhých analytikách* (kap. 3.3.2). Vzpomeňme Gilbertovu definici první moderní „exsistence“ tohoto druhu jako participaci na esenci (*participatio, qua subsistens*, kap. 1.4). Porretánská entita s atomárním významem je daná na konci dělení Porfyriova stromu (*individuum*). Tam se objevuje v modu „*qua*“, který moderna považuje za *actus essendi*. Tento nesmysl perfektně zapadl do analytické definice středního členu mytologického soudu. Porretánské individuum je substancí, která je současně hyparchická, individální a univerzální. Střední člen apodiktického soudu obsahuje jednotlivinu formovanou konceptem látky třetího druhu. Neoplatonská materie byla zavedena skrze univerzální hylemorfismus v Oxfordu hned v následující dekádě po zavedení analytického výkladu *Druhých Analytik* (kap. 3.2). Takový výklad poznání a reality nemohl první averroismus v žádném případě připustit. Poznání světa v řádu *demonstratio* je podle Alberta, Averroese a Aristotela určeno první substancí. V moderně až poo Descarta je zdrojem poznání moderní bůh jako absolutní substance. Ta je daná v modu prvního individua, které má absolutní charakter v modu *semel*‒*semper*. Poznání začíná karteziánskou dedukcí, čili moderním vyvedením hypostázované „exsistence“ z tohoto původního zdroje pomocí avicennovské komitace a logické dedukce. Grosseteste poprvé určuje vědecky (a nikoliv pouze mysticky) daný způsob, jak moderní individuum „přesahuje“ (*exsistit*) z vyšších forem exemplárních esencí do nižších aktualizací těchto věčných forem daných v kontingentní realitě a materii.

Zatmění první substance na latinském Západě vzniklo chybným výkladem reálné události zatmění astronomických těles. Tato sofistika založila moderní vědu na analytickém výkladu *Druhých analytik* podaných v rámci *Oxfordian Fallacy*. Akademikové na Oxfordu se od založení univerzity stali strážci takto definovaného vědeckého grálu, který sami vytvořili. Dali jej na známé poutní místo, kde produktivně opatrují tuto relikvii jako moderní *ortus scientiarum*. Tím je v modu archeologické hermeneneutiky nalezeno původní místo moderních věd dané v mysli moderních iluminátů. Archaická hermeneutika odmítá objektivní vidění moderny, které redukovalo principy poznání na jeden mytologický univoční význam. Identita jsoucna v pojetí logické abstrakce není ipseita jsoucna v pojetí metafyzické abstrakce. Termín *idem* pro univoční logiku není schopen rozlišit ipseitu metafyzické abstrakce, což se znovu ukáže ve sporu Sigera a Akvinského o status poznání v lidské duši. Klíčová část Grossetesteho výkladu se týká citované pasáže *Anal. Post*. 84a11‒14. Atributy mohou být dány v esenciálním modu *per se* ze dvou důvodů (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Grosseteste vezme toto zdvojení esencí daných *per se* (καθ' αὑτὰ) nikoliv jako původní dichotomii v modu logické a metafyzické predikace, ale jako dichotomicky danou výstavbu vědy podle *Liber de causis*. Vznik objektivity obsahuje přímé poznání esence stvořených věcí, které preexistují věčně v první kauze. Díky této formě existence skrytě dané v bytí první příčiny jsou první principy poznání výměrem stvořených věcí a jejich formální i exemplární příčinou. To je typické neoplatonské pojetí podle Anselma z Canterbury. Proto jsou primární racionální formy tvořivé také v řádu materie. Jenže takovou metafyziku zcela určitě nešlo hlásit na Pařížské universitě, která právě porazila aristotelský panteismus Davida z Dinantu. Připomeňme klíčový moment odchodu Grossetesteho z Paříže, který se kryje se Scotovým výkladem prvního averroismu na zdejší univerzitě okolo roku 1230. Tento výklad musela odmítnout škola avicennistů kolem Filipa Kancléře (*Grammatici*) a také školy *logica Modernorum* pokračující v linii porretánských nominalsitů (*Sophistae latini*). Ale tyto školy se podrobily autoritě biskupa Alverna a jeho zakladatelského kolegia na Pařížské univerzitě ze školy prvního averroismu. Asi to nebylo tak těžké. Tehdejší klášterní školy byly velmi samostatné a měly učitelskou autoritu a privilegia daná starobylou tradicí. Biskup Alvernus požadoval po kolegiích v Paříži jen minimální míru filosofické jednoty dané katolickou věroukou. Klíčovým sporem byla jednota osoby ohrožená bludy typu Dinantova panteismu (kap. 2.3.3). Ale Grossteteste na rozdíl od jiných akademických kolegů opouští okolo roku 1230 Pařížskou univerzitu a odchází učit na oxfordské kolegium františkánů. Na univerzitě v Oxfordu tehdy vládnou moderní logikové (Johannes Pagus) a avicennisté napojení na porretánské školy *Nominales*. Brilantní aristotelik Blund z této modernisty ovládané univerzity dané v neoplatonské linii Anselma z Cantenbury odešel nejspíš hned při jejím založení. Magistr Blund zůstal v Paříži v okruhu Abelardovy aristotelské katedrální školy (*l'École cathédrale du Cloître de Paris*). Blundovu přísklušnost k této linii autentického aristotelismu jasně dokazuje styl jeho metafyziky zakládající v modu *Logica Vetus* školu prvního averroismu. Grosseteste začal přednášet jako magistr na františkánské koleji na Oxfordu v letech 1230/31, kdy se rozešel s linií prvního averroismu určeného Scotovými přednáškami v Paříži. Hermeneutika považuje toto datum za *terminus a quo* determinující počátek Grossetesteho působení na Oxfordu. Objektivita vzešla z intelektuálního prostředí, které tento vynikající učenec osobně formoval. Výklad *Druhých analytik* v paradigmatu *Oxfordian Fallacy* provedl konverzi mezi první a druhou triádou principů poznání a tato změna se udála na pozadí nového výkladu *Kategorií*.

Grosseteste řeší zásadní problém moderny, která hledá silný intelekt. Akt přímé intuice mysticky nazírá neporušitelná univerzália přímo v singulárních jednotlivinách, což je i pro Grossetesteho tvrdý oříšek (*dubitabile est*). Tento kritický aristotelik dobře zná z metafyziky pojaté *ad mentem Averrois*, že univerzálie nemají mimo mysl žádnou jinou formu existence. Jeho moderní následovníci, a po nich postmoderní Descartes a Husserl, už nepochybovali o absolutní schopnosti rozumu schopného přímo nahlédnout v porušitelných věcech ony neporušitelné principy. Připomeňme múzickou pravdu epigramu o šíleném typu zásvětí, které tímto způsobem vzniklo v mysli porretánů (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus*, / *cuius genus nomen est semper sit egenus*, kap. 1.6). Importovali manický svět svých vlastních generických produktů (*mundus plenus generibus rerum*) do epochy metafyzického nihilismu. Uhlířská víra iluminátů v to, co je reálně nemožné, leč má být objektivně možné, a dokonce evidentně věčné. Podrobnější výklad tohoto postupu obsahuje kapitola s Rufusovým komentářem, který ve stejné dekádě jako Grosseteste podává kolem 1235 další analytický rozbor *Druhých analytik* (kap. 3.3.1). Na oba autory pak navazuje Kilwardby a celý výklad prvních oxfordských *Modernorum* potvrzuje i mocensky, skrze funkci rektora koleje na Oxfordu a následně i arcibiskupa v Canterbury. Tento dominikánský modernista úspěšně završí filosofickou sedisvakanci po slavném učenci Anselmovi z Canterbury, který založil pojetí pravdy jako *rectitudo* (kap. 1.2). Není divu, že moderním metafyzikům myslícím v modu mytopoetické produkce poznání postačuje matematická abstrakce. Moderna propadlá dualismu poznání a dualismu reality nutně potřebuje přímý kontakt s vyšším světem, aby se ujistila o své správnosti jako *certitudo* a *rectitudo*. Po zatmění první substance už modernisté nemají jinou jistotu, než přímý náhled do věčných exemplarů daných v boží nebo pak už jen v lidské mysli (Grossetesteho *intellectus*, Descartovo *cogito,* Husserlův *eidos*). Vyřazení metafyzické abstrakce podle Aristotela bylo kompenzováno ve druhém averroismu filosofickou mystikou podle neoplatonismu. Základem vědeckého poznání analytické školy na Oxfordu se stala neoplatonská mystika daná jako *ascensio*, neboli katabáze očištěné duše k bohu. Kauzalitu a existenci reálné první substance zajišťuje bůh svou anabází do osvícené duše, stejně jako v Descartově postmoderním důkazu boží existence. Druhý averroismus tvrdí, že slabý intelekt dlící v reálu u prvních substancí končí u poznání smyslových forem. Tím je tento slabý empirický intelekt odkázaný na smysly a proto oddělený od činného intelektu či od karteziánského *cogito*. Tento hypostázovaný a proto silný intelekt jako *cogito* je pak přímo spojen skrze vrozenou ideu s esenciální definicí postmoderního individuálního boha. Tato modla moderního rozumu pak funguje jako *causa prima*, ale v modu *Oxfordian Fallacy*. Pak je dáno nasvícení smyslu jsoucna opačně, tedy od imaginární esence k reálné existenci. Minulá matrice ukázala, že pařížský biskup Alvernus považoval pojetí mystického intelektu jako autonomní složky duše za zcela stupidní (*imbecilles quidam*, kap. 2.3.3). Připomeňme Albertovu obranu *esse debile* proti averroistům, kteří přišli do Paříže z Grossetesteho školy (kap. 2.4.3). Termín „slabé jsoucno“ (*esse debile*) označuje podle Alberta univerzálii danou skrze abstrakci, která zakládá obecné, a tím pouze potenciální poznání v duši (*scientia quae est in anima*). Obecnina v duši jen predikuje „pevnost“ a „solidnost“ reálně dané existence věci mimo nás (*ens ratum*), protože v duši se nachází pouze slabá forma potenciálního jsoucna (*in anima tantum*). Druhé averroisty a jejich ideové potomstvo popřelo základní tezi *Druhých analytik*, že v reálných jednotlivinách nejsou obsažena žádná univerzália (τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, *Anal. Post*. 85a31). Zatmění první substance zásadně změnilo postavení středního členu deduktivního vědeckého soudu. Ztratil impozici z reality a dostal univerzální supozici z mysli poznávajícího. Modernisté jako Rufus a Bonaventura působili v Paříži dávno před Descartem a Husserlem. Analytický výklad *Druhých analytik* umožnil nové generaci filosofů formovaných Grossetestem udělat základní volbu mezi prvním a druhým averroismem. Vyškrtli nespolehlivou existenci prvních substancí ze schématu poznání. To se stalo hned v prvním kole moderních meditací o první filosofii.

Po zatmění slunce analyticky převedené na zatmění první substance vznikl základní problém. Ten bude trápit celou karteziánskou modernu postavenou na matematické exaktnosti čisté formy. Jak se má poznání dostat od evidentního a plně pravdivého formálního náhledu k reálné věci? Aristoteles a po něm Averroes neměli tento fatální problém moderny a postmoderny, protože nežili v epoše zatmění první substance. Dedukce poznávacího soudu začínala u prvních substancí a jejich účinků, které se přenesly do dekutivního soudu. Impozice významu je dána od kauzality reálné věci v modu *per prius*. Dedukce nejde od supozice abstraktního významu, esence, či definice daná pouze v mysli. Protože existují první substance jako Slunce, Země a Měsíc, pak můžeme najít v modu metafyzického dativu a vědeckou dedukcí i obecnou příčinu zatmění měsíce nebo slunce. Analytický komentář *Druhých analytik* naopak dedukuje první substanci nasvícením zezadu, skrze dělení univerzálií v rámci *Arbor Porphyriana*. Grosseteste tímto způsobem zajišťuje trvalou platnost poznání sestupujícího od nejvyšších rodů směrem k nižším (*id est illud de quo proprie debet fieri demonstratio, sicut totum in parte*).[[306]](#footnote-306) Citovaná pasáž dělení rodu a species až na individuum již ukazuje primát supozice abstraktního individua, která vytěsnila poznání reálné jednotliviny (*accipere a superiori extra singulare quam singularia*). Koncept univočně pojatého jsoucna třetího druhu se kauzálně spojuje s poznáním prostřednictvím božích exemplarů. Ty jsou vtištěny do lidského *intellectus adeptus*, což ukazuje temrín *impressio*. Stejný náhled na smysl jsoucna nasvícený zezadu, jako má *Oxfordian Fallacy*, najdeme u Alexandra Halského v Paříži kolem roku 1235. Alexander Hales s odvoláním na Avicennu univočně predikuje transcendentální pojem jsoucna a s ním spojenou kauzalitu (*ens est prima impressio intelligentiae*).[[307]](#footnote-307) Termínem „*impressio*“označovala *Summa Halensis* boží primární kauzalitu, která půvobí ve stvoření (*primum ens in ordine causalitatis est prima impressio*). Tyto první potřehy bytí (*primae conceptiones*) jsou dány v aktu přímého eidetického náhledu stejně jako to má Grosseteste. Správnost poznání se v letech 1230‒35 dostala na pole objektivní dedukce dané jako vyvedení kontingentní existence věci z její věčné podstaty dané v moderním bohu. Tuto cestu Moderních dokončí Scotus. Na poznání zespodu, tj. od hylemorfické první substance je podle Grossetesteho odkázaný jen slabý (*debilis*) intelekt. V Avicennově schématu čtyř druhů intelektu (OBJ I, kap. 2.3.1) mu odpovídá schopnost intelektu činit sylogistické závěry na základě smyslové zkušenosti (*intellectus in effectu*). Rozdělení intelektu přesně odpovídá duálnímu pojetí poznání daného empiricky (*scientia*) a přímému eidetickému náhledu do aktivních stvořitelských principů (*intellectus*). Grosseteste musí pro moderní ilumináty osvícené intelektem-sluncem vytvořit nový Jakubův žebřík, aby mohli silou vlastního andělského poznání volně vystupovat a sestupovat mezi zemí a objektivním nebem.

„Slabý intelekt (*intellectus debilis*) nemůže vystoupit k poznání oněch pravdivých rodů a druhů. Proto poznává věc pouze v akcidentech, které jsou pravdivými a esenciálními důsledky věcí (*consequentibus essentias veras rerum*). Ve slabém intelektu jsou akcidenty důsledek rodů a druhů, proto jsou principy pouze pro poznání věcí, ale ne pro jejich existenci (*principia solum cognoscendi et non essendi*). Jak jsou dány podle těchto dvou posledních modů rody a druhy porušitelných věcí neporušitelným způsobem, to je velká otázka.“ [[308]](#footnote-308)

Druhý averroismus postupuje cestou přímého náhledu rodů a druhů, které existují věčně jako čisté hypostáze (*ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum*). Dualitou dvojího poznání a dvojího náhledu vzatého z Avicenny vznikl v moderně problém „debilního“ intelektu založeného pouze empiricky. Tento *intellectus debilis* postupuje tak, že poznává nejprve akcidenty na věcech (*cognoscit res in accidentibus solum*), a pak skrze závěry jde k esenci reálných věcí (*consequentibus essentias veras rerum*). To je normální postup *Druhých analytik* daný skrze *demonstratio* opřené o reálně existující vztahy a kauzalitu, které jsou univerzálně vyjádřené skrze střední člen soudu. Aristotelský intelekt dělá závěry z poznání první substance (*scientia*), a nikoliv z aktu přímé intuice prvních principů poznání (*intellectus*).

Výklad *Kategorií* v rámci analogické predikace dané okolo roku 1230 ukazuje na původní *Lichtung* pravdy a nepravdy univoční metafyziky založené na termínu „*analogia entis*“. Tuto evoluci ukáže příští kapitola. Znovu se opakuje dilema Porfyriova trojího výkladu atomární substance (OBJ I, kap. 1.3). Metafyzický náhled na jednotu jsoucna ve škole prvního averroismu byl vzat podle Averroesova pojetí metafyziky jako vědy o první substanci (OBJ I, kap. 2.4.1). Kategoriální určení druhé substance implikuje reálný stav prvních substancí ve světě. Tím se liší od podobnosti vztahů daných pouze v mysli. Analogická predikace odvozuje působení prvních substancí v modu společné přirozenosti nebo podobnosti. Nebo tuto kauzalitu do reality projektuje například jako formální nebo finální příčinu. Aristotelikové nemohou připustit zavedení analogické predikace na stejnou univoční úroveň jako kategoriální predikace, protože analogická podobnost má pouze vnější charakter. Analogická predikace založená na slabé formě podobnosti mezi první a druhou substancí nemůže nahradit univoční vztah kauzality v rámci kategorií aplikovaných na vědecké poznání, které vyjadřuje střední člen deduktivního vědeckého soudu. Analogická predikace je dána na úrovni abstrakce odezírající od reálného působení těles, proto patří do matematiky a geometrie. Matematika založená na analogii je rodově odlišná od fyziky a metafyziky založené na reálném působení prvních substancí. První substance daná *simpliciter* zajišťuje skrze hyparchickou funkci jediný možný způsob, jak zajistit univoční predikaci v rámci druhé substance. Škola prvního averroismu odmítla univerzální použití predikace *in artificialibus* v modu analogie, což tvoří základ moderního vidění světa skrze matematickou analogii. Rozdílné přístupy k atribuci jednoty (kategoriální versus analogická predikace) mají rozhodující význam pro následný spor mezi školou prvního a druhého averroismu. Odmítnutí analogické predikace pro založení metafyziky ukazuje na další kolo rozdílného výkladu Averroesova korpusu, který vykládal první a druhý averroismus zcela odlišně. U prvních modernistů zmizel rozdíl mezi metafyzickou kategoriální predikací a mezi analogickou matematickou predikací, což představitelé prvního averroismu zásadně odmítli. Bacon, Albert a Akvinský oddělili formální poznání esence dané v řádu matematické abstrakce od metafyzické abstrakce reflektující původní jednotu jsoucího danou na základě reálné kauzality prvních substancí. Akvinský provedl explicitní a zásadní kritiku avicennistů a porretánů kolem 1258 skrze obhajobu metafyzického principu „*separatio*“ (Geiger 1947). Gilson, Geiger a po nich McInnerny zdůraznili význam Akvinského termínu *separatio* v jeho originálním výkladu Boethiova spisu (*Expositio super librum Boethii De Trinitate*, qq. 5-6).[[309]](#footnote-309) Hermeneutika musí doplnit výklad těchto autorů ohledně role Avicenny, protože chápe slovo „*separatio*“ v původním významu latinského *terminus*, čili jako základní dělící čáru mezi prvním a druhým averroismem. První averroismus vzal Avicennovu definici metafyziky, ale odmítl pojetí abstrakce jako *denudatio* determinující analogickou predikaci *Kategorií*. Avicennova definice první vědy nemůže zakládat poslední metafyzickou jednotu jsoucna v modu „substance *qua* substance“, protože to dělá pouze na analogické úrovni *ens inquantum ens*. První averroismus dobře věděl na rozdíl od modernistů a postmodernistů, že avicennovské určení jsoucna v modu *ens inquantum ens* je pouhá logická abstrakce. Albert a po něm Siger ze Sicilské školy proto dali Avicennovo určení jsoucna až na druhé místo za metafyzické určení substance podle Averroese. Toto pojetí dvojí vědecké metody a jedné pravdy se adekvátně vztahuje k realitě první substance a k Bohu jako první příčině. Teologie jako zjevené poznání Boha byla oddělena od filosofie, a proto byly obě vědy zachovány ve svém genericky odlišném poznání. Theologické poznání boha je rodově odlišné od racionálního poznání boha jako *causa prima*. Předešlý výklad *Oxfordian Fallacy* ukázal, že moderna vytvořila ontoteologické simulákrum boha jako první a nejvyšší individuální esence. Moderní bůh přestal být osobou a stal se esencí. Toto *factum* rozhodně nebylo dobré pro jeho moderní „exsistenci“, která je dána pouze v lidské mysli. Aristotelský teolog Al-Ghazálí ve falsafě odmítl Avicennovu teorii jedné pravdy dané v rámci unifikované ontoteologie (OBJ I, kap. 2.5). Tato teorie vedla ke smrti boha v moderně. Toto teologické stanovisko proti modernistům typu Avicenny potvrdil a dále upřesnil Averroes v díle *Tahāfut al-Tahāfut*. Teologickou roli Algazela proti latinským avicennistům převzal biskup Alvernus. Averroes řešil vztah přirozené a zjevené teologie podle *Metafyziky* Lambda. Vytvořil teorii dvojí metody a dvojí vědy vztažené k jedné pravdě (OBJ I, kap. 2.4.1). Podobné řešení rodové odlišnosti teologie a filosofie má Bacon a Akvinský v rámci prvního averroismu. Dějinnost tohoto sporu daná v rámci gigantomachie o substanci potvrzuje, že musela vzniknout zásadní metafyzická separace mezi prvním a druhým averroismem. Proto hermeneutika trvá na rozdílném ontologickém statutu metafyzické abstrakce jako *separatio* prvního averroismu, která se zásadně liší od univočního *resolutio* druhého averroismu daného skrze analogickou predikaci kategorií-hypostází. Moderní *resolutio* vytvořilo kolem roku 1230 ontoteologickou vizi jedné pravdy dané univočně-analogicky. Nová forma bytí jako nejvyššího rodu zavedla avicennovské pojetí *analogia entis* a tím vyprodukovala postmoderní *metaphysica generalis*. Tím vzniklo pojetí „jedné pravdy“ dané skrze globálně vládnoucí metodologii akademického idolu zvaného *Unified Science*. Pojetí dvojí metody a dvojího rodově odlišného poznání jedné a téže reality dané ve škole prvního averroismu se zásadně liší od sofistického obvinění tzv. „dvojí pravdy“ ideologicky a mocensky prosazované proti kritickým aristotelikům. Ti pochopitelně drželi jedinou pravdu jako adekvaci k reálné první substanci, protože měli pojetí pasivního intelektu dáno tak, aby duše díky kauzálnímu poznání reality mohla být vším (*quodammodo omnia*; OBJ I, kap. 2.4.2). Ale rodově odlišné cesty poznání teologie, filosofie a logiky nešlo spojit do všeobecné metafyziky modernistů a do dnešní nihilistické ontologie postmoderny. Poznání boha nemohlo být v modu moderní ontoteologické jednoty jsoucna predikované v rámci analytické filosofie. Kritický aristotelismus odmítá sofisticku moderny a proto zavrhl všechny verze *Oxfordian Fallacy*. Spory v Paříži dané okolo roku 1240 ukazují, že Avicennova a Averroesova metafyzika představují dva odlišné koncepty první vědy. Proto nemají stejnou cestu k bohu jako poslední jednotě jsoucna, i když boží bytí shodně chápou jako poslední cíl a nejvyšší pravdu moudrého myšlení. K bohu přijdeme kritickým rozumem pouze skrze poznání reálných substancí, čili jako k první příčině. První averroismus dobře znal důkazovou cestu k bohu podle Averroesovy metafyziky (dalā'il; OBJ I, kap. 2.4.3). Obvinění z dvojí pravdy modernisté sofisticky podsunuli v podobě simulákra zvaného averroismus těm vzdělaným a kritickým aristotelikům, kteří viděli rozdíl mezi dvojím druhem metafyzického poznání. Po středověkých modernistech tento metafyzický *Irrtum* zopakovala postmoderna ovlivněná Renanovým výkladem averroismu (kap. 2.3.3). První averroismus navíc odmítl definovat pravdu v modu *certitudo* a *rectitudo*. Logická predikace esencí v modu *simpliciter* je pouze plurivoční, analogická a stojí mimo impozici hyparchické kauzality reálných prvních substancí. Spor o výklad *demonstratio* podle *Druhých analytik* dostal ze všech výše vyjmenovaných důvodů charakter epochální události myšlení pro akademický Oxford a pro celou modernu. K zatmění první substance došlo kolem 1230 nejen ve výkladu *Druhých analytik*, ale také ve výkladu *Kategorií*, k nimž se přidružila Toledská interpretace poznání podle výkladu *De anima*. Její zdroj je dán podle avicennistického výkladu CMDA v paradigmatu hypostázovaného intelektu-slunce, které nasvěcuje smysl jsoucna zezadu. Tím se vracíme ke klíčovému významu donace bytí jsoucna (ὑπάρχει, *inesse*) z minulé kapitoly. Analytický výklad změnil statut hyparchické predikace dané vzhledem k univerzáliím pojatým jako jsoucna třetího druhu. V moderní formě hyparchie dané nasvícením smyslu jsoucna zezadu představuje esence trvalou kosmickou či matematickou formu, která je *ad hoc* aktualizovaná v kontingentní existenci té či oné věci. Z hlediska gigantomachie o substanci jde o neoplatonský výklad zahájený Ammoniem, který změnil kategorie na svébytné rody charakterizující nejvyšší mody bytí jsoucna. Tento moderní komentář *Kategorií* nabídli kolem 1230 avicennisté John Pagus a Nicolas z Paříže. Pak vzniká nový druh kategoriální signifikace, protože první substance dostává univerzální smysl z jiného zdroje, než je reálná existence první substance. Pro Al‑Fárábího i Grossetesteho je esence jedinečné věci současně nasvícena zepředu i zezadu, tedy jak od první substance, tak od světa autonomních forem. Hermeneutika výslovně přidává ke způsobu nasvícení v myšlení Grossetesteho slovo „současně“. Vznikem ontoteologie vázané na poznávající subjekt místo na první substanci se ukazuje po-odkrytost (*a/létheia*) dalších matric objektivity v jejich pravdě i nepravdě.

### 3.1.3 Démonologie a moderní logika

Grossetesteho komentář ke *Druhým analytikám* vzniká ve stejné době, kdy došlo k přeměně *Kategorií* na logický spis pojatý v modu porretánské analogie. Od Boethiovy aristotelské interpretace se přešlo k porretánskému pojetí kategoriální predikace skrze hypostáze pojaté jako atomární substance třetího druhu. Tato změna proběhla tím, že logické školy *Nominales* zanikly a přešly do nově utvořených škol druhého averroismu formovaného Toledským výkladem Avicenny a Averroese. Neoplatonské výklady *Etiky Nikomachovy* (Gauthier 1963) a čistě logický přístup ke spisu *Metafyzika* šly ruku v ruce s moderními výklady spisu *Kategorie*, které lze datovat moderními komentáři vzniklými kolem roku 1230. Nový výklad kategoriální predikace je veden v linii Ammoniova komentáře *Kategorií* ze 3. století. Ammonius hypostázoval případky jako jsoucna třetího druhu podle neoplatonské predikace (OBJ I, kap. 1.3.2). Komentář zrušil kategoriální vazbu akcidentů na druhou substanci a predikoval akcidentální vlastnosti podle Plotinovy predikace nejvyšších rodů jsoucna. Kategoriální predikace není determinována skrze hyparchický vztah mezi první a druhou substancí a dostala nový status v rámci analogie. Posun od impozice kategoriálního významu danému hyparchicky k čisté supozici imanentního významu daného v mysli ukazuje magistr John Pagus, jenž komponoval první moderní komentář k Aristotelovým *Kategoriím* asi roku 1230 (*Rationes super Praedicamenta Aristotelis*). Kategorie je ekvivalentní s termínem *genus* pojatým neoplatonsky a vyjadřuje postupnou predikaci bytí jsoucna směrem od nejvyššího rodu k nižším jednotkám univerzálního významu. Předmluva k modernímu vydání tohoto komentáře ukazuje, že Pagus považuje *Kategorie* za spis moderní logiky.[[310]](#footnote-310) Komentář harmonizoval výklad *Kategorií* s hierarchickou strukturou dělení univerzálií v rámci Porfyriova stromu a vytvořil nový systém predikace (*ordinatio*). Porretánské *ordinatio* představuje na úrovni kategoriální predikace novou verzi Filipova *resolutio* (kap. 2.3.2). Kategorie dostaly univoční charakter neoplatonských nejvyšších rodů. Původním zdrojem nového výkladu je citovaný Bernard ze Chartres, který hypostázoval dvojí pojetí signifikace vztažené k substanci (*significatio substantialis*) a k případku (*significatio accidentalis*, kap. 1.1). Zhruba ve stejné době, kdy Grosseteste píše komentář ke *Druhým analytikám*, komponuje magistr Nicolas z Paříže výklad Aristotelových *Kategorií*. Jeho komentář pokračuje v Pagusově porretánské linii dané školami *Nominales* a univoční predikací podle *logica Modernorum*. Nicolas převedl kategoriální predikaci danou v modu „substance‒akcident“ na analogickou predikaci danou v modu porretánského dělení univerzálií.[[311]](#footnote-311) Kategoriální predikace představuje univerzální jednotku významu (*dicibile incomplexum ordinabile*), která je analogicky přiřazena ke všem deseti kategoriím (*est commune analogum ad omnia decem*). V této analogické predikaci dané v modu *per prius* má základní primát neoplatonská atomární substance (*quod est per prius dicitur de substantia*). Substance třetího druhu funguje v novém systému dedukce jako primární jednota logicky daného významu, k níž jsou sekundárně přiřazena zbylá akcidentální určení v modu analogie. Kategoriální predikace ztratila ve škole moderních porretánů metafyzický význam a stala se pouhým logickým nástrojem v modu analogie. Druhá substance je dána v logickém modu univocity či analogie s první substancí a dostala se s akcidenty na stejnou metafyzickou úroveň. V modu analogie zmizela impozice významu z první substance na druhou. Analogie vzatá na způsob neoplatoniků jako byl Jamblichos a Simplikius potvrdila primát matematické abstrakce daný již u porretánů (kap. 1.5). Logická abstrakce pojednávající bytí jsoucna zcela univočně způsobila, že predikace hypostázovaných akcidentů původně daných v modu *per posterius* se dostala na stejnou úroveň jako predikace *per prius* určená bytím druhé substance. Podle Alverna se akcidenty staly ve škole Gramatiků hypostázovanými částmi atomární substance jako jsoucna třetího druhu (*dispositiones ponebant in substantiis de quibus dicebatur*, kap. 2.3.2). Nový výklad *Kategorií* vedl k zatmění první substance a urychlil zánik pravdy jako adekvace reálné věci a myšlení. Jsoucno abstrahované v logice či v matematice není Aristotelova druhá substance kategoriálně determinovaná hyparchickým vztahem k první substanci. Logika na úrovni matematické abstrakce zrušila metafyzickou abstrakci, protože kategoriální predikace a analogická predikace jsou vzaty univočně. Všechny vlastnosti jsou dané v řádu logické abstrakce, tedy v univočním modu *simpliciter* a *per se*.

Modernisté v modu analogické správnosti prohlásili mrtvolu za člověka, protože drží absolutizované pojetí supozice dané hypostázovaným pojetím predikace. Mrtvola jednou byla člověkem, proto je v modu species stále člověkem. Tato specifická determinace lidství nemůže zmizet, protože mrtvola ukazuje poslední dále nedělitelný případ tohoto dělení lidství na porretánské individuum. Polemika Alverna a raného Grossetesteho v letech 1225‒30 proti škole Gramatiků postihuje tento zásadní moment moderního filosofického nihilismu. Aristotelští porretáni nebyli schopni rozlišit mezi řádem bytí věci a řádem její predikace, což jim marně připomínal první eminentní představitel prvního averroismu (*esse in subjecto non est inhaerere subjecto*, kap. 2.3.2). Jan Pagus a Mikuláš z Paříže patří kvůli neoplatonskému pojetí kategorií jako univočních porretánských hypostází do skupiny zvané *Grammatici*, kterou z pozice prvního averroismu nejprve kritizoval spis *De anima et de potenciis eius* (1225) a následně biskup Alvernus. Komentáře obou zmíněných porretánů predikují hypostázované akcidenty vzhledem ke stejně hypostázované substanci třetího druhu. Zavedením analogické predikace porretánských hypostází došlo k zásadnímu znejasnění impozice významu z reality. Pak už pro modernisty nebyl žádný problém, aby tyto esence a hypostáze vzali jako atomární substance třetího druhu a aplikovali je podle Toledské školy i na výklad *Druhých analytik*. A tento neoplatonský výklad podaný *ad mentem Averrois* považovali za autentickou aristotelskou exegezi. Díky nové formě univocity v rámci analogie pojaté kategoriálně zmizel základní rozdíl ve statutu hyparchické predikace jinak dané vzhledem k reálným věcem a jinak vzhledem k obecninám (*Cat*. 2a11–16). Původní inspirací pro výklady Paguse a Nicolase není samotný spis *Kategorie*, ale *Metafyzika*, kterou tito moderní logikové vykládají skrze neoplatonský primát matematické analogie. Tento bod ukazuje na další rozpor mezi Toledskou školou a klasickými aristoteliky kolem Blunda a Alverna před příchodem Scota do Paříže roku 1230. První averroismus bere výklad analogie podle Averroesova komentáře *Metafyziky*, kde existuje důležitá pasáž komentující analogickou predikaci (*Met*. 1003b5‒16). Aristoteles podává příklad analogické predikace vzhledem termínu „zdraví“ a „léčba“ v modu *per prius* a *per posterius*, který je vztažen k substanci a k akcidentům. Existující věc determinuje podle Averroese kategoriální univoční význam (*quia constituunt per illam*) skrze kauzalitu, protože predikamenty se reálně nacházejí na aktuálním substrátu (*subiectum est eorum*).[[312]](#footnote-312) Analogická forma jednoty je dána pouze v mysli poznávajícího, protože společná signifikace je ustavena vzhledem k vnějšímu působícímu činiteli (lékař), nebo k zamýšlenému cíli dané činnosti (zdraví). Impozice významu v případě analogické podobnosti jde již z reality, protože léčení je forma reálného kauzálního působení daného v predikaci *in artificialibus*. Proto je možné predikovat analogické vztahy v modu *per prius* a *per posterius* vzhledem k první substanci lékaře jako účinné kauzy (πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, *Met*. 1003b9). Averroes bere příklad zdraví a medicíny v modu analogické atribuce dané vzhledem k externě danému cíli nebo činiteli (*quia est agens aut finis eorum*). Činitel a cíl činnosti ale nemají vzhledem k zakládání významu stejný status jako predikace na úrovni vztahu „substance‒akcident“. Kauzální aktivita léčení nepatří k osobě lékaře hyparchicky, ale pouze jako jeho nahodilá schopnost. Podle Aristotela i Averroese nemůže analogie založit kategoriální univoční predikaci, protože nemá hyparchický význam, i když má impozici z reality. Jednota daná analogií stojí v externí pozici k daným věcem a jednotu do nich pouze promítá díky podobnosti vztahů daných v rámci společné přirozenosti (πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν, *Met*. 1003b14). Hyparchické postavení první substance odděluje kategoriální konstituci jednoty od nižší, pouze analogické formy jednoty založené v mysli poznávajícího činitele. Moderna zaměnila kauzální predikaci danou analogickými vztahy v mysli za kategoriální predikaci danou skrze reálné vztahy prvních substancí. Proto klasičtí aristotelikové jako Bacon a Albert odmítli převést kategoriální predikaci danou skrze *demonstratio* podle *Druhých analytik* na „radostnou vědu“ (Nietzsche) moderních iluminátů danou predikací *in artificialibus*. Moderní věda vznikla velmi specifickou „lstí rozumu“, kterou provedli Alvernem kritizovaní „*imbecilles quidam*“. Étos moderny dělají podle Nietzcheho *Genealogie morálky* metafyzicky slabí, ale duchem velmi mazaní ilumináti.

William Ockham citovaný v předešlé kapitole ukazuje, že do roku 1300 existovala na Oxfordu dvojí tradice výkladu *Druhých analytik* navázaných na Grossetesteho. Ockham se stal posledním svědkem a uchovatelem Komentátorovy interpretace a navázal ji na aristotelský výklad Grossetesteho filosofie z jeho pařížského období, kdy byl Lincolnský biskup ještě věrným žákem Blundovy školy. Škola mladých oxfordských modernistů vedených Rufusem ale správně pochopila, že Grosseteste obhajuje neoplatonskou formu determinace jsoucna v modu *Oxfordian Fallacy*. Skupinu porretánských vykladačů spisu *Kategorie* (Alvernovi *Grammatici*) ze zanikajících škol *logica Modernorum* je třeba odlišit od oxfordských bakalářů přišlých kolem roku 1235 do Paříže na magisterská studia. Jejich přístup k Aristotelovi jsme definovali v rámci analytického výkladu *Druhých analytik* daného v modu *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby). Tyto mladé latinské učence biskup Alvernus poctil titulem *sophistae Latini*. Vůbec není náhoda, že představitelé prvního averroismu (Alvernus, Albert, Bacon) tyto učence pokládali za sofisty v plné shodě s dialogem *Sofistes*.[[313]](#footnote-313) Sofista aktivně vyrábí obrazy v představivosti, což odpovídá absolutizované supozici modernistů dané výkladem *Druhých analytik* v rámci *Oxfordian Fallacy*, porretánským hypostázováním kategorií a produkcí jsoucen třetího druhu. Sofistická skupina modernistů ovlivněná porretánským výkladem *Kategorií* podala zmateně nejen výklad *Druhých analytik*, ale měla také zmatený výklad CMDA. Na jejich omyly reagoval Albert výkladem vědeckého poznání světa a duše v díle *De homine* (1242). Dedukce významu je daná nikoliv metafyzickou impozicí, ale logickou supozicí, což zásadně odmítl Albert v polemice s modernisty o status *esse ratum* (kap. 2.4.3). První averroismus odmítá nihilistický důsledek *Oxfordian Fallacy* daný vytěsněním první substance z vědeckého poznání. Aristotelikové ze Sicilské školy zásadně odmítli učení metafyzických iluminátů, kteří otočili schéma poznání *Druhých analytik* a dodnes toto simulákrum vydávají za aristotelský výklad. Moderna zavedla sofistickou diferenci mezi „slabou“ existencí jsoucna daného v hylemorfické první substanci (*ens* *debile*) a mezi „silným“ bytím autonomní univerzální formy existující mimo hyleformickou složeninu (*ens* *ratum*). Hyparchická vazba mezi první a druhou substancí se mění na univoční predikaci a predikace akcidentů k substanci běží v modu neoplatonské analogie či Avicennovy objektivní komitace. Tento výklad zavedl Al‑Fárábí v díle *Kitāb al-Ḥurūf* skrze amfibolia, která definovala nový druh predikace spojující aristotelismus a neoplatonismus (OBJ I, kap. 2.1.2). Sestup forem ze světa nemateriálních sfér podle Al‑Fárábího pokračuje v modu kategoriální predikace *per prius* synonymicky vypovídané vzhledem k hylemorfické substanci (*descendere usque ad formam corporalem ylealem,* kap. 2.1.1). Tím je dána nová forma náhledu na celek zjevování jsoucna, kterou na latinském Západě přebírá Grossestete jako tehdejší znalec falsafy podle Toledské školy, kterou jistě znal ze svých studií v Paříži v Blundově škole před příchodem Scotovy interpretace. Biskup Alvernus zařadil filosofii Al‑Fárábího do neoplatonské skupiny *sequaces Aristotelis* (kap. 2.3.1). Grosseteste vyznávající neoplatonský obraz světa v podobě *anima mundi* a podporující školu Gramatiků už nemohl zůstat na Pařížské univerzitě. Následující pasáž Grosstetesteho výkladu *Druhých analytik* zakládá novou formu *Vor-blickbahn* západní metafyziky jako moderní ontoteologie.

„Kde se vyskytuje jsoucno v lokalizovaném bytí jednotlivin, tam se současně vyskytují univerzália v takto daných jednotlivinách. Pak snad můžeme oprávněně tvrdit (*nisi forte dicamus*), že univerzália jsou všudypřítomná, protože intelekt je místem univerzálií (*intellectus est locus universalium*). A tato všudypřítomnost univerzálií je totéž jako jejich bytí v intelektu (*universale ubique esse est ipsum in intellectu esse*), protože intelekt je svým způsobem všude. (...) Jsou-li univerzália dána jako ideje v boží mysli, pak jsou všudypřítomná skrze způsob, skrze který se dává všudypřítomné působení první kauzy.“ [[314]](#footnote-314)

Obecniny jsou jednou ve věcech, podruhé v intelektu, ale všude mají stejný způsob univočního bytí. Kde je boží nebo lidská mysl, tam jsou i obecné významy. Citát hypostázoval akcidenty na úroveň substance a přidal k nim samostatná kategoriální určení, což představuje typický postup porretánů. V aristotelismu platí, že jen akcidenty vázané na substanci mohou mít určení na způsob kategoriální určení „kde“ (*ubi*), nebo „polohy“ (*positio*). Nový výklad akcidentů ekvivočně vybavuje univerzália kategoriálním určením pozice (*loca autem universalium sunt ipsa singularia*), která je vztažena k bytí univerzálií jako takových (*in quibus sunt universalia*). Jen za těchto podmínek můžeme tvrdit (*nisi forte dicamus*), že univerzália jsou všudypřítomná. Tato výhrada ukazuje váhání prvního modernisty latinského Západu, který tuší podle výše uvedeného způsobu *aliquantulum obscura*, že v jeho interpetaci se skrývá nějaký háček. John Pagus podobným způsobem harmonizoval výklad *Kategorií* s hierarchickou strukturou univerzálií danou v rámci neoplatonismu. Akcidenty v klasickém aristotelismu ale nejsou druhou substancí, pouze o ní vypovídají v kategoriálních významech navázaných na reálné determinace první substance. Závěr citátu obsahuje zásadní změnu v ontologickém rozvrhu jsoucna, který je už jednoznačně podán v avicennistickém scénáři Toledské školy. Díky ontoteologickému spojení boží mysli s jejím stvořitelským účinkem (modus *quo*) se obecniny chápané jako substance stávají všudypřítomným efektivním jsoucnem (*universalia ubique sunt per modum quo causa prima ubique est*). Grosseteste postuluje pro univerzália kauzální predikaci v modu *per prius*, která je dána v řádu stvořitelské kauzality. Termín *per modum quo* dává obecninám existenční význam v modu *actus essendi*. Myšlení v řádu stvořitelského bytí zakládá aktuální existenci jsoucna (*quo est*). Tím vznikla pro univerzália třetího druhu kvazi‑kategoriální predikace *per prius*, která je umístěna do boží mysli (*universalia sunt ydee in mente divina*). V této archetypické sféře univerzália dostávají ontoteologickou hodnotu napojenou na demiurgický svět dialogu *Timaios*. Až na druhém patře stvořené reality se obecniny stávají hylemorfickou součástí první substance. Tuto dvoupatrovou ontoteoteologickou stavbu objektivního jsoucna kompletně postaví Bonaventura (*regula agentis increati et creati*; OBJ III, kap. 4.1.2). Napojením kategoriální predikace na neoplatonskou ontoteologii vznikla epochálně nová forma jsoucna třetího druhu, což pochopila a využila následující generace učených Latiníků na Oxfordu.

Inspirativním modelem pro tento výklad se stala dedukce univerzálií podle Porfyriova stromu zavedená ve škole *Nominales*, kterou školy *Modernorum* aplikovaly kolem 1230 na výklad *Kategorií* a *Druhých analytik*. Univerzália se podle citace Grossetesteho vypovídají vzhledem k *ubiquitas* intelektu, který je nadřazený hylemorfickým prvním substancím (*universale ubique est quia intellectus est locus universalium*). Intelekt je nějak všude, protože duše skrze intelektuální poznání nějak vším (*anima est quodammodo omnia*, *De anima* 431b21). Duše tedy funguje jako *locus universalium* a později se z ní stane ve škole druhého averroismu *locus specierum* (OBJ III, kap. 4.3.1). Vzhledem k duši jako *anima mundi* lze predikovat univerzália jako k archetypickému místu fungujícímu na způsob první substance v *Kategoriích*. Tím se z duše stala substance třetího druhu, což završili následovníci z Grossetesteho školy, kteří přišli z Oxfordu do Paříže kolem 1235. Pokud k této všudypřítomnosti intelektu jako porretánské hypostáze přičteme Grosstetesteho a Rufusovou obhajobu *anima mundi*, pak máme téměř kompletní scénář panteistického božího intelektu podle Davida z Dinantu (kap. 2.1.3). Modernistický vývoj Grosstesteho v Oxfordu dokázali v radikální podobě jeho žáci Rufus a Kildwardby, kteří po roce 1235 zahájili magisterská studia v Paříži. Nauku o odděleném *intellectus agens* daném jako externí součást lidské duše Alvernus zakázal hlásat na Pařížské univerzitě. Intelekt nemůže být substance v prvním averroismu, protože je pouze schopností duše, která také není první substance, ale forma těla. Grosseteste posunul predikaci *Druhých analytik* danou od účinků prvních substancí k predikaci univočně hypostázovaných univerzálií, což odpovídá paradigmatu Toledské školy. Hypostázovaná a věčná esence‑exemplar zaujala v hierarchii kategorií první místo, které dříve patřilo druhé substanci. Grosseteste znal i učení Sicilské školy po roce 1230 a dobře věděl, že Averroesova „meta-fyzika“ a kosmologie je založena na primátu první substance. Proto jako mladý absolvent Blundovy školy odmítl porretánské určení člověka jako mrtvoly navázané na Gundisssalinovu definici vzatou z Avicennovy metafyziky (kap. 2.2.1). Zavedením ontoteologie do kategoriální predikace se zásadně změnilo postavení univerzálií, která se skrze nový výklad *Kategorií* dostala přímo do věcí a stala se předmětem kategoriální predikace podle modernizovaného Aristotela (*universalia in re*). Grosseteste je první modernista, protože jako poslední myslitel vítězné skupiny latinských sofistů viděl zásadní problémy nové kategoriální predikace Gramatiků, kterou on sám zavedl do výkladu *Druhých analytik*. Spor Alverna s touto skupinou ukázal, že *Grammatici* spojili do jednoho celku význam nominálně určené první substance (*unitas nominis*) a kategoriální signifikaci na úrovni druhé substance dané v soudu (*unitas enuntiabilis*). Tuto sofistickou metaforizaci světa danou smíšením obou forem signifikace odmítl už aristotelik Abélard bojující proti avicennistickým následovníkům Anselma. Na Grossetesteho kategoriální *epoché* od první substance a na nový statut univerzálií přímo navazuje Kilwardbyho výklad *Kategorií* (Hansen 2012, 86\*). Kilwardbyho za metafyzickou nejasnost ohledně statutu první substance ve vědeckém soudu přímo kritizoval Albert Veliký (kap. 3.4.1). Hermeneutika shrnuje nové rysy kategoriální predikace a vědeckého poznání pod pojem *Oxfordian Fallacy*, protože hlavní protagonisté této změny působili v Oxfordu kolem 1230‒40. Znejasnění statutu substance a univerzálie zásadně změnilo statut poznání a vědeckého důkazu vyloženého ve *Druhých analytikách*.

Záměna esence za existenci v rámci *Oxfordian Fallacy* nutně změnila i pojetí pravdy. Aristotelské pojetí adekvace kategoriálně poznávajícího intelektu vůči reálné věci dostalo v prostředí moderních iluminátů jen druhořadou pozici. Latinští sofisté změnili schéma kategorií na nejvyšší rody a rozum *Modernorum* poznává místo hylemorfických substancí jejich věčné exemplární formy. Pro analytickou filosofii na Oxfordu nebyl problém najít konkureční model k pravdě jako aristotelské adekvaci. Zdejší myslitelé dobře znali augustinovské pojetí pravdy jako *rectitudo* a *certitudo* podle Anselma z Canterbury (kap. 1.2). Nové myšlení se inspiruje pojetím pravdy v modu porretánů (*semel est verum, semper est verum*), které je zdůvodněné odvoláním na Anselmův teologický neoplatonismus. Grossestestův spis *De veritate* definuje analytické pojetí pravdy jako *rectitudo* v souladu s deontologickou pozicí Anselma. Grossetesteho traktát *De veritate* ukazuje novou architekturu *rectitudo*, do níž je zapracováno na nižším patře i pojetí poznání podle *De anima*.

„Pravda věcí je jejich bytí, jak by mělo být (*veritas rerum est earum esse prout debent esse*) a jejich správnost a konformita se Slovem, skrze které se věčně manifestují. A protože tato správnost (*rectitudo*) je postřehnutelná pouze v mysli, tím se liší od správnosti dané ve viditelném tělese. Pak platí Anselmova definice pravdy, když říká, že je správností danou pouze v mysli. Tuto definici je třeba doplnit o nejvyšší pravdu, která tvoří [nejvyšší] formu rektifikující správnosti (*est rectitudo rectificans*) vzhledem k pravdě věcí. Ty jsou pravdivé v rámci takto rektifikované správnosti (*sunt rectitudines rectificatae*).“ [[315]](#footnote-315)

Citát definuje Anselmovo pojetí pravdy, které nemá charakter konformity k realitě, ale k ontotelogicky danému bohu (*rectitudo et conformitas Verbo*). Pravda je normativně dána mimo věci v tom, čím jsou v bohu jako věčném Slovu (*veritas rerum est earum esse*). Lidský intelekt tuto pravdu nahlíží směrem od boha do věcí. Ontoteologická správnost tvoří ultimativní míru toho, čím věci jsou a čím mají být (*debent esse*). Vzhledem k reálným věcem je pravda daná deontologicky jako věčná správnost bytí, které stvořené věci vždy mají díky bohem předané existenci, o níž vypovídají v rámci řádu a harmonie stvoření (*quo aeternaliter dicuntur*). Tato rovina pravdy se týká augustiniánské ontoteologické adekvace, která nemá zdroj v lidském intelektu, jak to měl první averroismus. Věci vypovídají samy od sebe o boží pravdě a slávě, jejíž věčná míra tvoří základ jejich ontologického významu v modu „*quo*“ zakládajícím jejich akt existence (*quo dicuntur*). Pravda není primárně v intelektu, ale přímo ve věcech, protože ty mysticky vypovídají o boží slávě. Ontoteologická analogie boha, intelektu a věci už nepotřebuje v modu *per prius* determinaci rozumu od reálně existující věci. Realita je nasvícena zezadu a tomu musí odpovídat i moderní pravda jako asimilace mysli ilumináta s idálním světem významu. Určování správnosti běží v modu správnosti dané primárně jako stvořitelská demiurgická aktivita (*rectitudo rectificans*) versus stvořená deontologická pasivita věcí, které jsou pravdivé v rámci ontoteologicky rektifikované správnosti (*rectitudines rectificatae*). Člověk se stal sekundárním demiurgem a podílí se na deontologickém určení věcí pomocí analogicky dané rektifikace jsoucna v modu pravdy-*rectitudo*.

Tím je dáno v kolébce oxfordských františkánů i první *Lichtung* pravdy a nepravdy kapitalistického demiurga v nastupující moderně. Bonaventura a Olivi rozvinuli plnou verzi této globálně účinné moderní mytologie. Zavedením analogie dané původně v matematice vznikl modus deontologicky pojaté pravdy ukazující, jak (*Wie*) věci mají být v rámci bohem dané správnosti (*debent esse*). Pravda moderny je možná pouze v ontoteologickém scénáři, který skrze univerzální trojčlenku mezi bohem, člověkem a věcmi zajišťuje základní formu *rectitudo*. Mysl osvícená vyšší pravdou je svou nemateriální podstatou oddělená od smyslů místo k reálné první substanci se primárně vztahuje k pravdě věčného božího Slova (*conformitas Verbo*). Nižší úroveň pravdy pak zahrnuje Aristotelovo pojetí pravdy jako *veritas*, které je vztaženo k adekvaci poznání vůči materiálně daným tělesům (*rectitudine corporali visibili*). Adekvace primárně nejde k reálné hylemorfické první substanci, ale k bohu. Správnost božského stvořitelského subjektu je dána jako nejvyšší norma a forma správnosti. Citát ukazuje první formu *analogia entis*, která bude tvořit základ pozdější univoční metafyziky. Dvoupatrová stavba zakládá analogii celku jsoucna v modu „tvořící Slovo‒stvořené věci“, které analogicky odpovídá dvojice „poznávající mysl‒poznané věci“. Bůh se stal univočním prvkem moderní architektury smyslu jsoucna, protože je zakládajícím prvkem ontoteologické trojčlenky. Přeměnou boha na prvního matematika začala smrt antropomorfického boha *Modernorum* v západním myšlení, kterou dokonal Leibniz a Nietzsche. Primární místo pravdy je u moderního boha, kde lze věčné pravdy nahlédnout přímo v aktu jeho osvícené mysli, do které vidí mysl toho či onoho ilumináta. Sekundární místo pravdy je dáno v poznávající mysli (*rectitudo sit sola mente*), která jako jediná může poznat původní konformitu reálné věci se symbolem božího slova. Myšlení *Oxfordian Fallacy* determinuje pojetí pravdy v její čisté ipseitě (*ipsa veritas*) postavené mimo aktuální realitu hylemorfických prvních substancí. Moderní pojetí pravdy je možné jen na základě analogické a univoční predikace dané změněným statutem kategorií. Grosseteste chápe pravdu v modu Augustinovy adekvace vnitřního a vnějšího slova. Následující definice pravdy směšuje predikaci významu na úrovni pouhého pojmenování (*oratio* Abelarda) s kategoriální predikací (*enuntiatio*).

„Definujme pravdu v běžném významu jako pravdivý výrok. Pravda, jak říká filosof, není dána jinde, než skrze slovem daný význam určený reálnou věcí (*in re signata*). A to je pravda, kterou někteří nazývají „adekvací slova a věci“ a „adekvací věci vzhledem k intelektu“. Ale slovo je pravdivější, když zní v našem duchu, než když zní navenek. Intelekt vytváří pojem skrze vnější slovo. Ale o to více bude pravdou adekvace vnitřního slova a věci, než vnějšího slova a věci. Kdyby totiž vnitřní slovo bylo čistou adekvací sama sebe k věci (*si ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem*), pak už by nebylo jen pravdivým slovem, ale plností pravdy (*ipsa veritas*).“ [[316]](#footnote-316)

Grosseteste synkretisticky spojuje obě tradiční pojetí pravdy Abelarda i Anselma a dává je do jedné definice (*dicere veritatem orationis enuntiativae*). Definice pravdy se vztahuje k náhledu věci v realitě (*in re signata*). Citát sleduje definici pravdy v *Metafyzice* vztažené k univoční predikaci toho, co je, že to je, a toho, co není, že to není (Met. 1011b26‒29). Stejně jako v případě vědeckého poznání je vynechána Aristotelova kategoriální predikace, protože v modelu druhého averroismu je univoční vztah mezi první a druhou substancí daný novým postavením kategorií jako amfibolních určení jsoucna podle Al-Fárábího. Nová jistota jde z osvíceného subjektu *Modernorum* a ne z kauzálního vztahu věcí a intelektu univočně predikujícího tento vztah. Pravda o sobě (*ipsa veritas*) je dána nazíráním prvních principů poznání pomocí náhledu do nitra duše a intelektu (*veritas adaequatio sermonis interioris et rei*). Čím je náhled moderního a postmoderního ilumináta niternější a duchovnější tím je i pravdivější, protože se tak přibližuje božímu archetypickému slovu danému i v nás (*sermo, qui intus silet*). Tato část citátu bere stoický niterný logos (λόγος ἐνδιάθετος) v podobě Augustinova *verbum mentis* jako základní měřítko pravdy a komunikace významu.[[317]](#footnote-317) Poslední věta jasně ukazuje, že pravda jako *rectitudo* spočívá nakonec v samotném slově, protože vnitřní slovo je pravdou mimo pomíjinou realitu (*ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem*). V intuici správnosti a jistoty typu Augustinova výroku o niterné pradivosti (*verior sit sermo, qui intus silet*) je obsažen jak logos stoiků a Augustina, tak Descartova *epoché* a na ní navázaná evidence niterného výkonu *cogito*, a po ní i Husserlova eidetická intuice. Jak víme z dialogu *Sofistes*, absolutizované slovo produkuje simulákrum pravdy. Ontoteologický scénář latinských modernistů je implicitně sofistický, což odsoudil Alvernus jako hlavní představitel prvního averroismu. Aristotelské pojetí dvojího poznání a dvojí metody dané podle *Druhých analytik* bránilo adekvaci rozumu k reálné věci. Analytičtí ilumináti z Oxfordu kladou na první místo pravdivost absolutizovaného slova. Za součást božského zjevení prohlásili i vlastní sofistickou produkci řeči, později nazvanou „*speech acts*“. Taková filosofická abominace nemohla zůstat nepotrestána, proto moderně vzdělané Fúrie stále drží Oxford a jeho anglosaské pobočky jako své hlavní sídlo Chaosu a Pomsty. Pravdivé a spravedlivé Múzy respektovaly boj za ztracenou věc na Pařížské univerzitě a nechaly ji v klidu zemřít, stejně jako moderního boha. Intelektuální náhled do principů poznání tvoří základ citovaného *enuntiatio* iluminátů*,* v němž se zjevuje niterná pravda vědomí jako *rectitudo* moderního subjektu. Kategoriální soud o pravdě dané vzhledem k realitě je zbytečný. Nahrazuje ho osvícení intelektu, který vytváří tvojstranný vztah sebe sama, Stvořitele a stvoření. Pravda jako jistota a správnost má zcela moderní charakter a indikuje vývoj k Descartovu a Husserlovu postmodernímu avicennismu. Modernisté mají zdroj pravdy v sobě, a ne v kontingentní realitě (*magis erit veritas adaequatio sermonis interioris et rei, quam exterioris*). K určení pravdy světa stačí tiché přebývání v nitru moderní duše nebo postmoderního vědomí na způsob osvíceného Avicenny, Descarta a Husserla. Pravda těchto novodobých porretánců je dána v evidentním modu *semel‒semper* jako poslední horizont adekvace je jedna, jedinečná, všemu a všem společná (*illa est summa veritas*), a navíc nepodléhá žádným kontingentním změnám (*sunt simul in uno tempore*).[[318]](#footnote-318) Hermeneutika připomíná, že toto pojetí pravdy je možné jen v ontoteologické konstrukci metafyziky, kde vládne model analogické jednoty jsoucna dané skrze logickou abstrakci. Souzení nepotvrzuje v demonstrativním výroku buď to, že věci jsou, nebo to, že nejsou (Met. 1011b26‒29). Pravda oddělila akt shody od existence reálních prvních substancí a opět začal platit neoplatonský modus pravdy daný podle *Metafyziky* na úrovni prvních určení jsoucna, viz výše citované dvojí určení jsoucna jako aktuálního a pravdivého (*Met*. 1026a33–b2; OBJ I, kap. 2.1.1). Podle moderních *Nominales* má každá věc svou inherentní pravdivost danou vztahem k boží pravdě, která stojí mimo prostor a mimo čas (*non fuit verum, nisi veritate sua*). Vznikla nová instance platnosti, která je dána odděleně (*absolute*), díky své imanentně věčné a nutné pravdivosti (*per se*), navíc dané v rámci ontoteologického horizontu (*veritas aeterna est et summa*). Nový termín „*summa veritas“* chápaný ontoteologicky a nominálně nahradil Aristotelovu aktualitu první substance. Termín zahrnuje redukci pravdy jako aristotelské korespondence, která se týká skutečnosti a intelektu, na pravdu jako *rectitudo* a certitudo, která se týká esence vytvářené moderním subjektem. Jde o podobnou formu dedukce, jakou předvedl výklad *Druhých analytik* v případě přenesení univočního konceptu kauzality od *causa prima* do aktu *exsistere* nové substance‑esence, která se oddělila od reality první substance. Augustinovo teologické pojetí signifikace vztažené k věčnému Slovu (*rectitudo*) se postupně spojilo s Avicennovým pojetím metafyziky jako *certitudo*. Vznik nového pojetí pravdy umožnil založení nové logiky, a tím dal potřebný základ k metafyzice *Modernorum*. Moderní pojetí *rectitudo* se nemusí starat o reálný stav věcí. K určení toho, co je člověk v nihilistickém modu *Oxfordian Fallacy*, stačí, aby první moderní humanisté definovali mrtvolu a zbytek ontoteologické triády jako moderní subjekt, moderního Boha a moderní pravdu. Grossetesteho nové určení pravdy umožnilo expanzi západního subjektu poznávajícího svět v modu plné *Seinsvergessenheit*, která již nemůže vidět aristotelskou pravdu jako adekvaci mysli a reálného bytí první substance. Boha jako garanta moderní pravdy nahradí v postmoderně Leibnizova matematika. Po smrti moderního boha v 19. století tuto čestnou funkci garanta pravdy pro celek jsoucna (*rectitudo rectificans*) převezme západní subjekt skrze nihilismus pravdy daný strukturální diferencí, metaforou a jazykovými hrami. Dvacáté století podle Patočkových samizdatově vydaných *Kacířských esejů o filosofii dějin* (1975) plně ukázalo skryté totalitární možnosti dané moderním obratem ke smrtelnému subjektu jako jedinému eschatologickému nositeli smyslu bytí jsoucna.

Statut analogické pravdy jako *rectitudo* umožnil další důležitou změnu. Změna v pojetí pravdy z adekvace na asimilaci simuláker založila moderní formu logiky. V rámci *Oxfordian Fallacy* dané novým výkladem *Druhých analytik* a *Kategorií* vznikla logika postavená mimo pravdu jako aristotelskou adekvaci. Počátek moderní logiky lze nalézt v Augustinově díle *De libero arbitrio*.[[319]](#footnote-319) Věčná pravda matematických a logických postupů (*regulae numerorum*) odpovídá věčné moudrosti, která pochází od Boha (*regulae sapientiae*). Spojení logické a metafyzické nutnosti v systému *Oxfordian Fallacy* se týkalo pouze nového výkladu aristotelismu. Matematicky založená božská moudrost daná v moderním augustinianismu doplnila chybnou metafyziku založenou na Oxfordském bludu. Spojení těchto dvou moderních mytologií založilo novou formu ontoteologie. Grosseteteste překládá Augustinův závěr o neporušitelné matematické pravdě (*incommutabiles sunt regulae*) do moderní ontoteologie. Jako filosof cituje z výše uvedeného díla jinou větu (*incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem, De libero arbitrio* *voluntatis* 8.21). Výrok spojuje neměnné pravdy matematiky s univerzálním jsoucnem (*esse commune*). Grosseteteste nemá pochybnosti o nejvyšší pravdě dané podle Augustina a Anselma. Zakládají novou definici „nejvyšší pravdy“ (*summa veritas*) jako korespondence dvou subjektů, která je dána pouze v rámci hyparchického pojetí logické nutnosti (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Garantem této koresponcence je logicky a nutně pouze moderní bůh a moderní metafyzik (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Po smrti prvního garanta je to už jen postmoderní filosofický nihilista a profasionální matematik spravující systémy umělé inteligence, které patří nadnárodním korporacím. Citovanou shodu metafyzické logiky a matematiky může podle neoplatonika Augustina a modernisty Grossestesteho nahlédnout každý rozumný člověk. Toto univerzálně pojaté jsoucno je určeno podle Avicennova pojetí *ens inquantum ens* a v modu *Oxfordian Fallacy*. Moderní bůh sídlící v Oxfordu se stal pod vedením analytických vykladačů Aristotela, Augustina a Grossetesteho nejvýš pravdivým matematikem.

„'*Touto neporušitelnou pravdou danou číselným součtem zdůvodňuji sobě a každému rozumnému člověku společné bytí tohoto základu*.' [*De libero arbitrio* *voluntatis* 8.21] Proto je tato pravda věčná a skrze tento základ se stává nejvyšší pravdou (*per hoc summa veritas*). Stejným způsobem daným od počátku zůstává pravdivé, že 'něco bude pravdivé'; a nebylo by pravdivé, kdyby to nemělo tuto pravdu. Tato pravda je věčná a nejvyšší. Podobně platí i vyvozené pravdy typu 'jestliže je člověk, pak je i živočich'. Skrze tuto danost platí, že každá takto predikovaná pravda má charakter nejvyšší pravdy.“ [[320]](#footnote-320)

Citát převedl matematické vztahy do ontoteologické struktury metafyziky určené Anselmovým pojetím pravdy jako „*summa veritas*“. V tomto moderním diakosmu platí v archetypické logice *semel*‒*semper* jako nejvyšší pravda všechno, co je logicky správně odvozeno od této nejvyšší pravdy garantované moderním bohem. Pro školu prvního averroismu, kterou nevedou moderní Fúrie, je toto pojetí vědecké dedukce čistá paranoia, pokud se aplikuje na realitu. Aristotelova kniha *De interpretatione*, která zkoumá predikaci, upozorňuje logiky, že metafyzický pojem bytí nevyplývá z logické nutnosti. Tento druh nutnosti je dán v sylogistických výrocích, kterou jsou založeny na hyparchické povaze určené procesem vnitřní inference. Proto je třeba přesně rozlišit, v jakém smyslu (logickém nebo metafyzickém) je existence nebo neexistence daná nutně, čili z jakého rodového určení nutnost pochází (τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, *De Int*. 19a25–26). Totéž ukázal předešlý výklad *Druhých analytik* rozlišením dvojí formy hyparchické univerzality a nutnosti dané jinak od abstrakce v mysli a jinak od věcí v realitě (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Předešlé analýzy ukázaly, že spojením porretánské moderní logiky a neoplatonského výkladu *Kategorií* vzniklo kolem roku 1230 univoční pojetí nutnosti, které potvrdil Grossetesteho analytický výklad *Druhých analytik*. Výklad Toledské moderny změnil pojetí hyparchické predikace a význam reálné impozice, kterou nastolily *Druhé analytiky* primátem principu „ex *inmediatis*“ a dvojím rozlišením významu *inesse* (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Ignorance těchto principů přinesla závažný důsledek pro moderní logiku, která definitivně přešla do školy druhého averroismu a tím se stala metafyzikou.

Primát reálné existence stojí u Aristotela před poznanou esencí a tím určuje hyparchicky danou formu nutnosti predikovanou v rámci metafyzického dativu. Existence reálné substance určuje střední člen soudu skrze princip kauzality. Logika vypovídající o událostech ve světě a ne o matematických entitách v mysli, musí sledovat metafyzickou abstrakci danou hyparchicky od prvních substancí. Svět poznáváme nasvícením smyslu jsoucna od reálné první substance, která představuje základní událost donace smyslu jsoucna. Pokud chybí metafyzická nutnost daná skrze aktuální první substanci, pak nelze determinovat ani formu logické nutnosti danou ve výpovědi o reálných prvních substancích a jejich kauzalitě. Proto spis *De interpretatione* tvrdí, že zítřejší námořní bitva je metafyzicky neurčitelná. Protože není nic dáno v realitě, pak jsou budoucí kontingentní události i logicky nedeterminovatelné z hlediska pravdivostní hodnoty. Zda budoucí bitva nastane nebo nenastane, to není věcí žádné nutnosti. Neexistuje žádná hodnota vyplývající z metafyzické nutnosti, kterou by bylo možné připsat budoucím podmíněným událostem. *Ex nihilo nihil fit.* Pro neexistující událost ve světě (a nikoliv matematickou entitu danou v mysli) není dána žádná hyparchická existence, podle níž by šlo pravdivě predikovat univerzální metafyzickou a následně i logickou nutnost. Protože není subsistentní forma v realitě, pak nemůže být ani determinovaná výpověď v mysli poznávajícího. Neexistuje žádná impozice, tedy žádný metafyzický druh nutnosti, který by mohl přecházet ze skutečnosti do myšlení. Tento postoj respektuje výše uvedený Aristotelův rozdíl mezi aktuálním *ens* a formalizovaným *esse* v rámci axiomatického primátu *Druhých analytik*. Existence reálné věci nutně určuje univerzální význam druhé substance jako první univerzální species, která vznikla impozicí významu v první triádě poznávacích principů. Vzhledem k této metafyzické nutnosti vztažené k realitě lze odvodit také logickou nutnost univerzální esence jako pravdivou univerzální korespondenci, a to v rámci druhé triády principů určijících druhou část demonstrativního sylogismu. Proto aristotelik Al‑Fárábí odmítl určit logický statut budoucích kontingentních událostí. Logikové ašaritské neoplatonské školy se podle něj zásadně mýlí, když budoucím kontingentním událostem predikují determinované logické významy, protože směšují metafyziku a logiku (Wisnovsky 2003, 220). Podle Al-Fárábího existuje zásadní rozdíl mezi bytím pojatým nutně v logickém smyslu a mezi bytím, které je absolutně nutné díky vlastní existenci. Al-Fárábí komentoval i *Druhé analytiky* a věděl, že existence první substance determinuje určení každého soudu podle principu *ex inmediatis*. Ašarité se pokusili o první invazi moderní logiky do metafyziky díky neoplatonsky determinované platnosti budoucích kontigentních událostí. Hodnotili je v ontoteologické modalitě „*semel–semper*“ stanovené na základě věčného smyslu odvozeného z principiálně pojatého Dobra a Zla. V jejich úsilí pokračuje Avicenna tím, že definuje nutnost jako čistě formální koncept oddělený pouze od čisté nemožnosti.[[321]](#footnote-321) Avicenna poprvé vytvořil systém čisté formální predikace oddělený od reálné první substance (OBJ I, kap. 2.3.2). Založení nové metafyziky u Avicenny ukázalo, jak vznikl pomocí formálního záporu epochálně nový systém formální esenciality oddělený od všech daností první substance. Další důležitým krokem Avicenny na cestě k nové logice byl ontoteologický status materie jako čisté možnosti dané archetypálně v kosmickém *intellectus agens*. Tento neoplatonský intelekt používá materii třetího druhu k formování objektivních jsoucen v diakosmu (OBJ I, kap. 1.3.2). Materie se stala potenciálním příjemcem forem daných nutně, čímž vznikl scénář logické ekvivalence mezi nutností, potencialitou a kontigencí (OBJ I, kap. 2.3.3). Objektivní species dostávají u Avicenny nutné určení v rámci božského proudu forem, které pocházejí od činného intelektu jako dárce těchto forem (*dator formarum*). Toto mytologické postavení *tertium ens* mimo hyleformickou realitu trvale zajišťuje ontoteologickou hodnotu nové logiky. *Ex nihilo esse logicum fit.* Spojnici mezi diakosmem forem a světem věcí poskytl Avicennův koncept společné přirozenosti třetího druhu, v němž determinace individua v jeho *quidditas* je dána od nadřazené generické substance-formy (OBJ I, kap. 2.3.3). Z neoplatonského proudu falsafy přebrané porretány vznikla *Oxfordian Fallacy*, která univočně spojila oba druhy nutnosti záměnou první triády principů poznání za druhou. Moderní logika vznikla tím, že změnila klasický výklad *De Interpretatione* směrem k avicennismu. Bývalá metafyzická nutnost daná aktem bytí první substance (ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης, *De Int*. 19a26) je pod vlivem Avicenny naroubována na ontoteologickou metafyziku v modu logické nutnosti. Další zdroj pravdivostně určené logiky budoucích kontingentních stavů dodali teologové jako byl Algazel, kteří určili budoucí události vzhledem binárně dané boží prozřetelnosti.[[322]](#footnote-322) Moderna přijala tento druh ontoteologického scénáře tím, že místo islámské doktríny *iqtisád* zavedla augustinismus. Podívejme se na výše uvedený citát z Grosssetestova spisu *De veritate*. Vytvořil definitivní směs Oxfordského omylu a křesťanské mytologie dané na základě Avicennova moderního boha a tím založil novověkou logiku latinského Západu. Aristotelova *causa* *prima* a Augustinova *veritas aeterna* zastupují Avicennův horizont ontoteologických určení daných v rámci archetypické platnosti zajištěné kosmickým činným intelektem.

Je jasné, že klasický aristotelismus nemohl přijat takový nesmysl. Školy *logica Vetus* chápaly nutnost ve dvou modech, protože znali od Boethia rozdíl mezi logickou a existenciální signifikací. Příklad tohoto jasného rozlišení obou druhů nutnosti podává spis *Logica „Cum sit nostra*“.[[323]](#footnote-323) Příklad zde a nyní sedící osoby je typická ukázka aktuální nutnosti dané *per accidens*. Nutnost takto uzavřené minulosti nemůže změnit ani bůh, protože by tím popřel větu o identitě a předělával by minulost na způsob dnešních sci‑fi. Tuto nutnost je možné vztáhnout k reálně sedícímu Sokratovi a pak platí v modu zvaném „*relative*“. Nebo ji bereme v modu logické abstrakce a pak platí v modu zvaném „*absolute*“. Metafyzický modus nutnosti vázaný na existující věc byl označen jako relativní a tedy vztažený k reálné věci mimo nás (*respective*). Tím byl potvrzen Abelardův primát hyparchické kategoriální predikace (*enuntiatio*) nutné k zajištění pravdy ve vědeckém soudu (*demonstratio*). Protože substanciálně existuje Sokrates, tak akcidentálně sedí, a my o tomto reálném stavu věcí můžeme metafyzicky univočně vypovídat v modu nutnosti dané *relative*. Modus nutnosti v rámci logické abstrakce dané jako význam oddělený od existujícího jsoucna byl označen jako oddělený (*absolute*). Absolutní forma nutnosti stála sama o sobě v rámci oddělené logické abstrakce, zatímco relativní forma se vztahovala k existujícímu stavu věcí ve světě. Logika nemusí sledovat tuto cestu, protože pracuje v jiném modu abstrakce, ale musí o tom kriticky vědět. Logika bez metafyziky je slepá, ale je logicky pravdivá. Tím je shrnuta tragédie paranoické moderny v jedné větě. Znovu je dodrženo dvojí pojetí hyparchické predikace dané dvojím modem *simpliciter* ohledně reálné substance a abstrahované esence. Uvnitř logických škol odchovaných klasickým aristotelismem formalizace nebyla problémem, protože chápaly rozdíl mezi oběma mody metafyzické a logické nutnosti (*relative*–*absolute*) a mezi jejich modalitou danou vzhledem k akcidenciální nebo substanční formě této nutnosti (*per accidens*–*per se*). Poslední rovina musela rozlišit o jsou substanci jde (materiální a proměnlivá, nemateriální a trvalá). V případě akcidentu se musela přidat časová určení daná jako přítomnost nebo minulost (Sokrates sedí nyní nebo v minulosti). V rámci logické abstrakce jsoucna dané *absolute* se převedla metafyzická nutnost existence věci na její formální ekvivalent, který abstrahoval od vztahu k reálně existující věci. Pak zmizela impozice od reálné první substanci a zůstala čistá supozice. Logická abstrakce mohla zrušit hyparchickou impozici a pracovat pouze v modu univoční logické supozice. Pak je mrtvola člověkem, což ale platí pouze v rámci logické abstrakce, a ne metafyzické. Druhý averroismus zahájený školou Grossetesteho změnil logiku porretánů na novou metafyziku. Modernisté nastolili logickou verzi *Oxfordian Fallacy* tím, že zaměnili třetí krok poznání existence na postulaci trvalé esence. To byl pro *Druhé analytiky* až sekundární krok poznání. Viz rozbor v minulé kapitole a spor o princip ex *inmediatis* u Alberta (kap. 2.4.1) a následně u Kilwardbyho (kap. 3.4.1). Školy *logica Modernorum* prošly transformací v letech 1230–50. Avicennisté Toledské školy naroubovali nauku škol *Nominales* na nový status pravdy, vědeckého poznání a kategoriální predikace. Viz citovaný a hojně debatovaný příklad pravdy v porretánském modu pravdy v modu *semel*‒*semper* vztaženému k bohu jako *summa veritas*. Moderní logika přestala rozlišovat mezi logickou fikcí danou esenciálně a mezi hyparchickou realitou predikovanou skrze metafyziku. Pokud parafrázujeme Goetheho klasický výrok „Dichtung *und* Wahrheit“, pak moderní mytologická metafyzika je založená na jsoucnu třetího druhu danému jako „*Dichtung–Wahrheit*“.

Grosseteste je první známý autor scholastiky, který změnil Aristotelův neurčitý status budoucích nahodilých událostí (*future contingents*) na logicky určitý (Noone 1997, 263). První oxfordský analytik přesadil *future contingents* do horizontu eschatologie a metafyziky dané teologickou spekulací o nutném příchodu Antikrista. Eschatologie nabídla oxfordským analytickým logikům možnost definitivně stanovit logický význam v eschatologickém modu *de fine*, který zajišťuje predikaci budoucích kontingentních událostí. Primát božské esence a pravdy nad kontingentní existencí vede k rozlišení nutnosti a možnosti, které klasická logika chápe v modu *absolute*. Modus *relative* se nyní nevztahuje k první substanci, ale k věčné esenci, která je chápána jako věčná pravda ve formě „*semel–semper*“. Esence tvořená logickou nutností se nyní vztahuje univočně na metafyzickou nutnost a tato mytologická logika může určovat i budoucí kontingentní události. Moderní ilumináti považují každou kontingenci v minulosti i v budoucnosti za aspekty formálně předurčené pravdy a omylu, což je dovršeno v postmoderní Leibnizově logice. Devalvace principu *ex inmediatis* na formální princip logiky je evidentní. Metafyzická nutnost je vyvedena z hyparchické existence první substance (*deducere*), protože to, co je dáno ve skutečnosti, to je poznáno v myšlení. Analytická verze logiky staví na Oxfordském omylu. Existuje nadřazenost logických univerzálních principů poznání nad nutností vyplývající z reality, která byla zajištěna první triádou principů poznání. Moderní výklad potvrzuje kontingentní existenci v modu *per posterius* a staví ji proti věčné „formě–esenci“ dané *per prius*. V logice tím vznikla nová podoba *tertium ens*, která se váže na porretánské pojetí atomické „substance–species“. Nová logika se ocitla mimo klasickou metafyziku a logiku, které byly vázány na realitu. Proto je toto radikálně oddělené myšlení nutně nahlíženo v modu „*absolute*“ podle systému klasické logiky. Kvůli Oxfordskému omylu moderní logika předstírá myšlení v metafyzickém modu nutnosti, který vzniká impozicí významu reálným substancím („*relative*“). Zavedením pravdy a omylu do kategoriálních hypostází porretánů vznikla analytická forma logiky daná nutností třetího druhu. Tato nutnost třetího druhu umožnila transformaci klasické aristotelské logiky na moderní verzi Grossetesteho a později i na postmoderní Leibnizovu verzi kalkulujícího boha (*cum Deus calculat ... fit mundus*). Nová forma nutnosti třetího druhu má jako fundament Augustinovu a Anselmovu determinaci pravdy jako věčné boží *rectitudo*. Avicennovská logika k tomu dodá potřebné *certitudo* na straně moderního ilumináta. Následná *veritas* jako logická predikace věčné boží správnosti a pravdy jeho úradků je dána v tom, že boží nutnost je daná absolutně a reálně-kontigentně nastane nebo nenastane.

Moderní metafyzika, které sekunduje logický výklad *Kategorií*, sleduje deduktivní scénář jako sestup věčných univerzálních forem ke kontingentním reálným věcem. Vyvedení významu se děje sestupem determinované nutnosti v řádu věčné pravdy (*summa veritas*) do kontingentního řádu budoucích událostí (*veritas enuntiationis*). Dedukce nejde od impozice dané reálně, ale má vlastní hypostázovanou supozici danou ontoteologicky. Vyšší pravda-*rectitudo* u boha je vyváděna do nižší pravdy *veritas* dané ve stvoření. V tomto novém typu dedukce platí, že nutnost třetího druhu determinuje kontingentní děje na nižší úrovni díky věčné existenci vyšší a trvalejší formy. Modelem modernistů je dedukce *more geometrico* podle neoplatonské *Liber de causis*.[[324]](#footnote-324) Znovu se tím vrací určení jsoucna podle výše uvedeného Grossetesteho citátu oddělujícího modus stvořitelské aktivity (*rectitudo rectificans*) od sekundární pravdivosti věcí, které jsou pravdivé v rámci rektifikované správnosti (*rectitudines rectificatae*). Tato ontoteologická deontologie dává fundament nové logice *Modernorum*, kterou převzala postmoderna od Leibnize. Co má být, to je viděno jako logicky správné a toto zbožné přání iluminátů tvoří základ moderní nutnosti. Buď je věc pojatá z hlediska nutné archetypické formy fixované v boží mysli, nebo z hlediska jejího kontingentního přesahu z věčné formy do reálu. Výše uvedené citáty ukazují meta-logickou inherenci kontigentní pravdy-*veritas* ve vyšší pravdě-*rectitudo*. Vyšší forma je vyváděna do nižší formy kontingence, v níž je reálně a smyslově viditelná (*exsistit*). Viz první moderní pojetí *exsistere* u Rufuse (kap. 3.3.2). Tento vývoj završila po smrti moderního boha nihilistická formalizace logiky u Gottloba Fregeho a Bertranda Russella. Absolutizovali formální logiku matematiky (dokonce i Frege), aby logicky a nutně pohřbili mrtvou metafyziku *Modernorum*. Z moderních logiků se stali ve 20. století objektivní filosofové, kteří metafyziku logicky a nutně zrušili. Tato změna vznikla v prostředí druhého averroismu zavedením Avicennovy logické nutnosti dané *absolute*, čili odděleně od první substance. Avicenna udělil Západu první metafyzickou absoluci od reality. Tím se zásadně změnil statut nutnosti a posunul se směrem k analogickému a univočnímu výkladu *Kategorií* pojednaném výše. Grosseteste oddělil nutnost od reálné substance a zasadil ji do ontoteologického scénáře jako měl Avicenna. Ale nyní je moderní nutnost daná v rámci křesťanské eschatologie a mystiky. Boží esence definovaná Grossetestem v modu esenciální ipseity (*causa prima quia ipsa est*, kap. 3.1.1) představuje typ logické nutnosti *absolute* a *per se*, protože je oddělená od stvoření a nemá žádné případkové změny. Moderní logika ovlivněná školou *Nominales* zapomněla na citované varování Aristotela v *De Interpretatione* o primátu reálné první substance determinující poznání. Modernisté postavili esenci nad existenci a meta-logický význam daný *absolute* získal univoční charakter první substance. Grossesteste jistě znal spis Huga od sv. Viktora (†1141) pod titulem *De sacramentis*, kde je ve scholastice asi poprvé definováno zaměření svobodné vůle (*liberum arbitrium*) vzhledem k budoucím kontingentním událostem.[[325]](#footnote-325) Budoucí kontingentní události byly v klasické logice neurčitelné. Nyní jsou určitelné, protože moderna vytvořila kalkulkulujícího boha a naučila ho správně myslet. Ve druhém kroku pak moderna navázala tyto kontingentní události na svobodnou vůli moderního subjektu. Toto přisunutí nutnosti (*Ge-Stell*) do absolutně dané moci subjektu založilo plně virtuální svět, ve kterém nyní žijeme.

Spekulace o nutném příchodu Antikrista ukazuje původ mytologie, která v modu Heideggerova *Lichtung* založila formalizovanou logiku *Modernorum* na Oxfordu. Logika iluminátů pojatá absolutně má ontoteologický charakter, stejně jako celá moderní metafyzika, která z ní vyšla. Nutnost určená vztahem k existující věci (*relative*) začala být predikována k příchodu Antikrista, jako absolutně danému faktu (*necessarium* *per se*). Kontingentní význam této události pro nás (*per accidens*) je dán v momentální nerozhodnutelnosti, zda Antikrist v budoucnosti přijde či nepřijde. Ale my přece víme, že přijde, protože boží slovo je *summa* *veritas* a zakládá ultimativní horizont pravdy jako *rectitudo*. Grosseteste univočně a nerozlišeně spojil příchod Antikrista s oběma druhy nutnosti (*necessarium* *respective et absolute*). Tyto dva druhy nutnosti ale výslovně rozlišil citovaný spis *Logica „Cum sit nostra“*. Stará škola chápala logiku v původním aristotelském významu *Kategorií* a *De Interpretatione*. Z hlediska aristoteliků není příchod Antikrista racionálně rozhodnutelný. Antikrist není aktuální první substance a jeho existence je postulována jako věc víry, nikoliv rozumového poznání determinovaného existencí první substance dané reálně. Tím spíše je neurčitý budoucí příchod Antikrista, protože tato substance reálně vůbec neexistuje, a navíc má přijít v budoucnosti. Logická esence Antikrista v modu *absolute* (stejně jako esence chiméry) je považována za metafyzické species na úrovni druhé substance vzniklé impozicí. Ta vytváří metafyzickou nutnost v modu *relative* (jako minulá existence Sokrata nebo Krista) díky impozici významu z reality. Pro první averroismus není příchod Antikrista věcí rozumu vázaného na poznání reálné věci, ale křesťanské víry. Chtónické síly Chaosu vládnoucí na mystickém Oxfordu nemohly dopustit, aby nižší pravdy dané z *intellectus debilis* určovaly tak vážnou věc, jako je příchod této důležité démonické bytosti. Grosseteste představuje nového aristotelského protagonistu Toledské školy, který věří na jednu pravdu jako *summa veritas* danou esenciálně ve věčném božím slově. Pod vedením biblicky vzdělaných Fúrií není osvícenému rozumu nic nemožného. Esenciální víra moderny a postmoderny i objektivní hory přenáší. Aktuálně neexistující Antikrist dostal čestnou funkci zakladatele a otce moderní logiky. Spekulace o příchodu Antikrista je v řádu víry stejně determinovanou pravdou jako Aristotelova adekvace intelektu a aktuálně dané první substance. Grosseteste jako katolický kněz, magistr teologie, zakladatel františkánského univerzitního kolegia v Oxfordu a biskup v Lincolnu přece ví s ontoteologickou jistotou, že Antikrist přijde. Tuto pravdu víry musí potvrdit i logika a metafyzika, navíc opřená o teologický význam kontigentní svobodné vůle. Proto je třeba vybudovat v prostředí pravdy-*rectitudo* a *certitudo* nové pojetí logické predikace budoucích událostí. Nová logika není determinována nahodilou existencí první substance v reálu. Pak by totiž byl příchod Antikrista stejně neurčitelný, jako Aristotelova budoucí námořní bitva a boží slovo by přestalo platit jako *summa* *veritas*.

Dílo *De veritate propositionis* navazuje na spis *De veritate* a ukazuje nový logický statut budoucích dějů vzhledem k příchodu Antikrista. Tato budoucí nutná událost nahradila Aristotelovu aktuální první substanci. Nepřítomné a budoucí události spojené s démonickým Antikristem dostaly metafyzickou hodnotu hyparchické nutnosti založené na existenci první substance. Tímto metafyzickým a mystickým omylem (*Irrtum*) vznikla moderní logika. Založení logiky a metafyziky z démonologie (byť biblické) by nikdy nepřipustil Aristoteles, a tím ani klasické logické školy v linii Boethia a Abelarda. První modernista a zbožný iluminát Grosseteste upravil pomocí hypostázované eschatologie vztah *necessarium relative* původně dané k predikaci reálné hyparchické substance. Nový význam sofistické formy metafyzicko-logické nutnosti je určen vzhledem ke kontigentní budoucí události příchodu Antikrista. Moderní dedukce běží od logické valence dané *absolute* a *per se* k potenciální možnosti dané pouze *per accidens*, a tudíž prozatím nedeterminované co do pravdy a nepravdy. Ontoteologická danost budoucího nutného příchodu Antikrista je pro nás zatím neurčená vzhledem k akcidentální povaze této události. Ale její indeterminace je zasazena do esenciálního *rectitudo* jeho existence garantované v Bibli. Esenciální danost příchodu Antikrista je nutná v modu *necessarium* *per se*, čili odděleně (*absolute*) od současného stavu věcí v reálu. Nejasný je pouze prozatím neurčitý příchod této démonické bytosti daný kontingentně. Jiná možnost, tj. neexistence Antikrista, je vyloučena pod trestem exkomunikace. Grosseteste zavedl do aristotelské logiky teologickou dogmatiku a démonologii a tím ji změnil na moderní formální logiku. Démonické síly chaosu a pomsty v podsvětí se jistě zaradovaly z tohoto pro ně velmi pozitivního a objektivního vývoje moderní logiky. Myšlení oxfordských iluminátů odpoutané od reality první substance plně přešlo na *via Modernorum* vedoucí do podsvětí. Nová verze *Oxfordian Fallacy* se skrývá v sofismatu ohledně kladené nutnosti (*ponere necessitatem*) dané podle nutnosti a univerzality třetího druhu vyloženého v předešlé kapitole. Následující citát zavádí nové *mysterium tremendum et fascinans* moderní logiky.

„Správně je řečeno, že pravda propozice 'Antikrist jest' zatím neplatí, protože to by nutně znamenalo, že je tady. Tato pravda je dána v modu nezavršeného a neurčeného bytí (*huius veritas est esse incompletum et indeterminatum*). Pak musíme nutnost postavit nad tuto pravdu a musíme ji dát vzhledem k prospektivnímu výroku této pravdy v budoucnosti (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*), která nastane (*quod erit*) a vzhledem k budoucí existenci této věci (*existentiam rei futurae*). Propozice typu 'Antikrist bude', či 'Antikrist je v budoucnosti' je pravdivá nikoliv nutně (*est vera non necessaria*), ale jen nahodile, a v této podobě může být i mylná.“ [[326]](#footnote-326)

Příchod moderní nutnosti se skrývá v tvrzení, že příchod Antikrista je dán jako jsoucno třetího druhu (*esse incompletum et indeterminatum*). Impozice významu z existující reality není třeba, stačí dogmaticky daná supozice. Pro takovou neúplnou a nejasnou událost je logicky předpokládána odpovídající moderní nutnost třetího druhu (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*). Poetická pravda moderní logiky je dána v tvrzení *idem enim est*, které jasně ukazuje identitární charakter nové metafyziky založené na schématu *Oxfordian Fallacy*. Radostná věda mytopoetické moderny objektivně nutně potřebuje budoucí příchod Antikrista, aby dostala metafyzicky-logickou platnost. Klasická logika a aristotelská věda bohužel nemají charakter Nietzscheho „radostné vědy“, protože existence Antikrista jako první substance není fyzicky dána zde a nyní. Pro Antikrista chybí hyparchická impozice a proto o jeho budoucím příchodu nemůže být nic predikováno v oboru logiky. Identitární pojetí logiky ruší rozdíl mezi metafyzickou a logickou nutností. Nová forma nutnosti platí v modu Avicennovy absolutní jednoduchosti vázané na přímý náhled objektivních esencí typu *equinitas tantum* nebo *hoc esse tantum* (OBJ I, kap. 2.3.2). Predikovaná logická věc v modu ontoteologické metafyziky, čili „Antikrist přišlý v budoucnosti“ je čistá porretánská esence pojatá v modu *simpliciter*. Jeho současná neexistence je dána skrze falešnou metafyzickou impozici. Taková ontoteologická (a zcela démonická) povaha *tertium ens* je dána paranoickým určením filosofické „víry“. *Ex nihilo esse necessarium et logicum fit*. A moderní víra svým demiurgickým slovem vytváří objektivní a proto neexistující esence typu Antikrista. Citát postuluje vzhledem k pozitivnímu příchodu Antikrista dva základní stavy. Tato eschatologická událost v budoucnosti nutně nastane (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*), protože nemůže nenastat vzhledem k již danému božímu úradku (*secundum quid sui iam est et habet necessitatem*). Modus *secundum quid* je z hlediska klasické logiky čistý mýtus. Antikrist reálně neexistuje a do úradků v boží hlavě nevidíme, natož do těch budoucích. Vědecké důkazy a jejich metafyzická nutnost nemohou v žádném případě vypovídat o existenci démonů, jako je Antikrist. Klasická metafyzika vychází z reálné kauzality hyparchických prvních substancí. Porretánská nutnost třetího druhu je dána v dogmatickém náhledu tehdejšího ilumináta, který vidí pod vedením Fúrií neexistujícího Antikrista stejně nepochybně, jako normální člověk vidí reálnou první substanci. Moderna se úplně zbláznila. Taková „vize“ démonických bytostí je možná, protože modernisté jsou schopni zázračné intuice do boží esence. To je zcela logické, protože tohoto moderního boha sami stvořili ke svému obrazu a intelektuální podobě. Ilumináti mají myto–logické *rectitudo* budoucích událostí zajištěné v modu „*semel–semper*“ ještě před stvořením skutečného světa. Na základě víry v boží potenci se začaly predikovat budoucí události dokonce před vznikem fyzikálního času ve stvoření. Fyzikální čas vzniká na základě pohybu prvních substancí. Stvořené bytosti žijí v čase, kde následek je dán časově později než předcházející příčina. U boha na věčnosti to neplatí, protože je absolutně jednoduchý. Z našeho hlediska určeného časem nejsou tyto věčné kauzální stavy určené vzhledem ke kontigentní budoucnosti (např. příchod Antikrista) určitelné z hlediska pravdy nebo nepravdy. Ale viděním budoucnosti založené na víře v pravdivost božích proroctví víme, že předurčená pravdivost budoucího Antikrista pre-existuje jako hypostázovaná možnost v moderním bohu. On zamýšlel všechny možnosti skrze akt božího intelektu na věčnosti a pak je eventuálně stvořil svobodným aktem vůle při stvoření světa. Pak se stalo, že bůh na počátku světa stvořil problematického anděla, který se stal Antikristem na základě své svobodné vůle. Bůh jako stvořitelská příčina Antikrista zná i jeho potenciální účinek v budoucnosti.[[327]](#footnote-327) V této primární podobě má hypostázovaná potence budoucího Antikrista nutný a věčný status kontingentní pravdy dané v bohu. Tento postup je z aristotelského hlediska nemožný a zcela kontradiktorní. Logika daná metafyzickou nutností nemá reálně existující a kauzálně působící první substanci. Její existence zajišťuje impozici smyslu nutnou pro pravdivou, tj. adekvátní predikaci v rámci pravdy jako *adaequatio*. Grossetesteho kontingence vypovídá o akcidentu, který je dán jako indeterminace budoucí, a dokonce nutné události. To je totální nesmysl. Antikrist neexistuje ani jako kauzálně působící první substance. Pak vůbec nelze vypovídat o jeho akcidentech, či dokonce o jeho kontingentních budoucích dějích. Grosseteste hypostázoval logickou možnost, která je dána zde a nyní pouze v potenci (*veritas* *incompleta*, *indeterminata*). Tato potence je dána jako *positum* určené esenciálně. Příchod Antikrista je dán jako fundamentální *Ge-Stell*, který tvoří zakládající událost moderní logiky (*Ereignis*). Díky věčně dané nutnosti Antikristovy „exsistence“, čili deduktivního vyjití Antikrista od neochvějného božího úradku v modu *semel*–*semper*. Nepravda je tedy pouhá nejistota ve smyslu nenaplněné, ale nutně dané pozitivní potence, která zatím není aktuální. Po vyloučení třetího zůstávají obě logické možnosti, pravdivá i falešná, jako možné (*quia possibile est, quamlibet talem esse falsam*). Obecně nutný příchod Antikrista je zatím daný pouze v možné nutnosti, proto je určen v řádu kontigentní neurčitosti (*necessarium per accidens*)*.* Ale Antikrist buď přijde nebo nepřide, a jiná možnost je vyloučena. Determinace budoucích kontingentních událostí vznikla zavedením pravdivostní hodnoty vzhledem ke jsoucnu daného na úrovni pouhé potence (*esse incompletum*), ale již determinovaného v minimálním bytí hypostázovaného porretánského jsoucna (*antichristus est*). K tomuto jsoucnu třetího druhu v podobě Antikrista se pak přidává logická valence daná větou o vyloučeném třetím („přijde‒nepřijde“). Ontoteologická dedukce platí, protože bůh a Bible jsou pravdivé. Takto Antikrist objektivně „přišel do bytí“ (*exsistit*) na naší zemi, tedy nejprve v Oxfordu. Podle Nietzscheho je třeba poznamenat, že *sophistae Latini* konečně vytvořili kompletní zásvětí moderny. Školy *Nominales* v Abelardově době vytvořily moderního boha, modernisté v Oxfordu přidali moderního Antikrista. Pak nutně a objektivně platí, že apokalyptické dějiny dané skrze *via Modernorum* mohly začít v reálném čase.

Grostesteste stojí na začátku nihilistické éry predikující nutný příchod moderního Antikrista. Tato zajímavá figura vytvořila v prostředí oxfordských iluminátů moderní logiku a od té doby přebývá v různých převlecích mezi námi. Teologie a mystická víra předpokládá nutné jednání boží prozřetelnosti. Neoplatonskou nutnost v rámci emanačního *processio* nahradil nutně daný proces daný v rámci božího plánu spásy. Avicenna dostal v prostředí Toledské školy oxfordských iluminátů aristotelský kabát. Moderní bůh usazený v Oxfordu už není Avicennův dárce hypostázovaných forem (*Dator formarum*). Jeho intelekt a intencionalita se staly základem metafyziky, aby poskytly pravdu jako *rectitudo* v rámci věčné produkce a nabídky (*Ge-Stell*) božsky určené pravdy. Tyto antropomorfní vlastnosti moderního boha jsou definovány jako *summa veritas*. Její absolutní a věčné *rectitudo* tvoří základ moderní logiky, která garantuje v modu „*semel—semper*“ neměnnou pravdivost teologicky pojatých výpovědí, jako je příchod Antikrista. Jejich pravdivostní hodnota je zajištěna ještě před stvořením světa v takto dané boží Prozřetelnosti. Lidský subjekt je spojený pupeční šňůrou stejné intencionality a logiky s tímto moderním bohem. Stačí se podívat na postup Descartových meditací o postmoderní filosofii. Tím je zajištěna pravda v rámci evidentní jistoty. Tento nová mytologická postava daná jako „člověk–bůh“ se stala ontoteologickým *tertium ens*, které zaručuje moderní pravdu jako evidentní jistotu (*certitudo*). Démonická determinace moderní logiky dostala přímo eschatologickou budoucnost, protože mrtvého boha moderny nahradili současní *banksters*. Stejným avicennistickým způsobem dnešní banksteři emanují finanční krize, protože se po smrti boha *Modernorum* postavili na jeho místo. V současné epoše bankovního nihilismu je proto zcela logické, že banksteři dělají boží dílo.[[328]](#footnote-328) Zvláště po již zmíněné hypotéční krizi, která je prozatím jednou z největších a nepotrestaných bankovních loupeží lidstva. Postmoderní vizionář „pozoruje“ finanční derivát postavený na stejné formě hypostázované nutnosti. Smlouva typu „*futures*“ se podobá Antikristu v tom, že se jedná o finanční derivát, který je určen logicky nutným, avšak neurčitým příchodem daného aktiva. Deriváty jsou odvozeny přímo z moderní logiky (*deducere*). Budoucí Antikrist nebo finanční derivát je determinovaná „substance–species“. Pod vedením Furií jako finančních kouzelníků se sídlem v *City of London* a Wall Street došlo k opakovaným krizím daným jako chaos bankovního nihilismu. Vezměme jako příklad hypoteční krizi z let 2006–2009. Místo biblické nutnosti budoucího příchodu Antikrista je třeba nahradit nihilistickou nutnost algoritmického systému. V režimu „*esse incompletum*“ přišla apokalyptická událost s názvem „Zajištěný dluhový závazek" (Collateralized Debt Obligation, CDO). Jeho příchod spočívá v matematicky podložených spekulacích o budoucí hodnotě hypoték. V řádu stejné nutnosti vznikla bankovní cenina jako esence vytvořená pomocí matematického algoritmu. Tato esence pak dostane charakter objektivně pravdivé první substance skrze certifikační autoritu banksterů. Zavedení „nominální ceniny“ jako mytologické esence (*Ge-Stell*) místo reálné první substance mělo fatální následky. Démonická nutnost ve věku nihilismu způsobila, že střadatelé ztratili své skutečné peníze a celoživotní úspory. Aristotelikům typu Abelarda a prvního averroismu bylo a je jasné, že k budoucímu příchodu Antikrista nebo nihilistického finančního derivátu nelze v řádu logiky žádnou pravdivostní hodnotu přičíst, protože chybí hyparchická determinace od první substance. Moderna postupuje jinak než kritický rozum aristoteliků. Její pozitivní eschatologická logika je osvícena Fúriemi z chaotického podsvětí, nikoliv od reálné první substance. Logickou valenci obou budoucích dějů zajišťuje ontoteologický scénář pravdy jako biblického nebo bankovního *rectitudo*. Každé *esse incompletum* je u boha nebo u ratingových agentur již určeno předem. Tato instance jako „*summa veritas*“ již obsahuje obě možnosti logické nutnosti. Pravda a nepravda jsou dány v meta-logicky jednoznačné podobě moderních iluminátů či současných *banksters*.

Grosseteste vychází z Avicennovy duality mezi nutností a kontigencí. Nutnost je pravdivá vždy, kontingence má obě možnosti dány *possibiliter*. Logická valence není ještě určena z hlediska konkrétní pravdivostní hodnoty, ale již má pevně daný logický význam v oboru pravdy a nepravdy třetího druhu (*possibiliter*), který je exemplárně daný mimo kontigentní realitu. Čistá potence se stala hypostázovanou první substancí (Antikrist, CDO-deriváty). Eschatologie oxfordských františkánů a dominikánů vnesla do logiky moderní metafyziku danou skrze *Oxfordian Fallacy*, která se zakládá na čisté možnosti prozatím reálně nenastalé pravdy-esence. Co bylo pro klasickou logiku založenou na metafyzice zásadně neurčitelné, to se stalo pro moderní ilumináty myslící dogmaticky a eschatologicky jen kontigentně neurčitelným. Hypostázovanou možnost pozemského příchodu Antikrista zaručuje neměná plnost pravdy v moderním bohu. Postmoderna rozvedla termín „*summa veritas*“ do současné formy světa řízeného kontigentní mytologickou nutností. *Money talks and people listen*. Tento virtuální Šivův tanec je založen na legii mocenských, ekonomických a ideologických simuláker pravdy jako *post-truth*. Aristoteles a po něm první averroismus odmítl provést podobné operace s ohledem na neexistující první substanci kauzálně determinující poznání svou aktualitou. Protože jsoucno typu „budoucí námořní bitva“ neexistuje zde a nyní v reálu, tak není co determinovat ani v logicky uvažující mysli. Grosseteste a po něm druhý averroismus postupuje jinak, protože nutnost metafyzického dativu nahradil parousií významu zjeveného v osvícené mysli iluminátů. Protože Antikrist určitě přijde, tak je co determinovat v modu věčného určení pravdy (modus *semper*). Tato eschatologická nutnost je dána u boha (modus *per se, absolute*). Moderna zakládá pravdivostní hodnoty kontigentních dějů skrze „exsistenci“ esence danou *modo geometrico*. Moderní nutnost platí v modu neoplatonské dedukce jsoucen třetího druhu z původního zdroje. Posledním zdrojem dedukce je Avicennův *Dator formarum* a po jeho smrti už jen nihilistický bankster. S realitou budoucího příchodu Antikrista si zakladatel *Oxfordian Fallacy* nedělal žádné starosti. Aby filosoficky zdůvodnil jeho příchod, nahradil chybějící aktuální první substanci nominálním výrazem *esse incompletum*. Tato nová démonická esence má stejnou logicky-objektivní hodnotu jako zmíněné finanční deriváty.

Vraťme se k výše uvedenému pojetí „*veritas incompleta*“. Tato pravda charakterizuje poznání věčného a nutného dění, pokud sestoupíme na úroveň kontingence. Citát porovnává současný nejistý stav s budoucí jistotou všech věcí v bohu jako věčné a završené pravdě.

„Vše, co způsobuje v těchto výrocích temnotu (*generat caliginem*), je dáno faktem, že nahodilost věcí se zdá odporovat jejich nutnosti, která je dána jako věčně přítomná neměnnost v boží mysli a poznání (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*). Podobně je tomu s boží nutností, která je dána jako neměnnost takto přítomné boží pravdy v tom, co bylo a co bude, protože to nyní není určitelné. Nemůžeme tyto nahodilé propozice určit z hlediska boží nutnosti dané zde a nyní, protože boží pravda není konečná tímto způsobem (*non finibilis est eius veritas*). A nejde to určit ani z nějaké jiné pravdivé kontigence, protože ta by nebyla pravdivá bez původního počátku. A z této původní možnosti plyne nahodilost věcí.“ [[329]](#footnote-329)

Metafyzicky a logicky určená pravdivostní hodnota platí v boží mysli v porretánském modu *semel*‒*semper*, ale tato původní platnost pro nás na zemi není zřejmá. Kontingence věcí v reálu je jen dočasně vyloučena ze vztahu k božské nutnosti (*contingentia rerum in ipsis videtur repugnare necessitati*). Původní forma nutnosti existuje jako věčná přítomnost v mysli a poznání boha (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*). Tento ontoteologický horizont zajišťující trvalost pravdy dává pevně určenou přítomnou pravdu (*immutabilitas praesentialis veritatis*). Ta se vztahuje k ostatním dvěma časovým dimenzím determinovaných kontigentně (*in his de praeterito et de futuro*). Nyní nastoupí náhled moderního ilumináta, který vidí pod vedením Fúrií až do mysli moderního boha jako neomylného matematika a logika. Viz výše uvedenou logickou determinaci *absolute* a *per se*. Z takto solidně daného základu pravdy v boží mysli už není problém odvodit moderní ontoteologickou nutnost, která se primárně vztahuje k boží prozřetelnosti a k jejím budoucím úradkům (*ex parte aliqua est necessitas propter hoc*). Neměnné boží úradky jsou determinovány v modu transcendentní nutnosti dané mimo čas. Náš intelekt se ovšem pohybuje vzhledem k budoucnosti dané kontingentě a neurčitě zde a nyní, která je určená čistě potenciálně (*ex parte alia contingentia*). Příchod Antikrista pro nás sice není určený vzhledem k jeho aktuální pravdivosti. Ale v boží mysli je už tento příchod pravdivostně určen, i když zatím jen v potenci, protože tato významná událost zatím nenastala. Totéž platí pro další finanční krize dané spekulací na přicházející budoucnost ve věku metafyzického nihilismu. Potenciální určení budoucí události v božském myšlení zajišťuje její minimální pravdivou hodnotu (*veritas incompleta*), která je dána vyloučením opačné možnosti. Příchod Antikrista je známý bohu, což vylučuje možnost, že nepřijde (*sine initio non fuisse vera*). Díky vyloučení jiné možnosti je logická validita dána v rámci věčné boží přítomnosti, protože její věčně určená potencialita logicky určuje kontigenci věcí (*ex qua potentia sequitur rerum contingentia*). Věčná pravda je dána nutně v nekonečné boží mysli (*non finibilis est eius veritas*), ale pro nás je dána jen v modu konečnosti, která připouští možnost opaku, protože je dána kontingentně. Pro nás zde a nyní není rozhodnuto, že Antikrist přijde. Ale v boží mysli to už platí nutně a jeho prozřetelnost to dává jednoznačně i v plánu spásy. Po smrti moderního boha tuto prozřetelnost nahradí matematické algoritmy.

Znovu platí porretánský scénář univoční transcendentální dedukce, čili „vyvedení“ nižších (tj. kontigentních) významů z vyšší (tj. věčně nutné) formy pravdivosti dané s absolutní jistotou. Na nižší úrovni platí aristotelská kontigence a neurčitelnost budoucích událostí, protože ty zatím nemají svůj determinovaný počátek. Bez tohoto určeného počátku prostě budoucí věci nejsou, a tím ani jejich pravdivostní hodnota. Ale na úrovni moderního boha, jako nejvyššího matematika a moderního logika, je tento počátek budoucích dějů dán v porretánském modu *semel*‒*semper*. Moderní logika reagovala na působení *Oxfordian Fallacy* dané v metafyzice a v kategoriální predikaci a vytvořila novou kategorii logické pravdivosti třetího druhu. Tím vzniklo logické a objektivně dané určení budoucích kontingentních událostí typu námořní bitvy, příchodu Antikrista a spekulativních bublin. Tato jistota je dána modu pravdy platné v oddělené boží mysli (*absolute*). Pro tento druh nutnosti neexistuje žádná impozice aristotelské nutnosti determinované přítomností reálných věcí. Proto je absolutní pravda objektivního příchodu Antikrista a spekulativních finančních bublin dána v modu budoucích kontigentních událostí, tedy jako hypostázovaná potence (*huius veritas est esse incompletum et indeterminatum*). Tuto formu „exsistence“ dané deduktivně z vyššího forem do nižších jsme analyzovali na změněném pojetí kategoriální predikace kolem 1230. Iluminát v Oxfordu kontemplující boží záměr a dnešní bankster v Londýně konající boží dílo vidí svět z absolutní pozice boží prozřetelnosti. Bacon tuto pozici označil za šílenou, což před ním udělal už Godfrey od Sv. Victora. Vraťme se k výše uvedenému modu dvou pojetí poznání v předešlé kapitole (*scientia*, *intellectus*). Nyní, v daném řádu ontologické možnosti jako prozatím neurčené kontingence jsou již dané obě logické možnosti (*veritas incompleta*), ale zatím nejsou určené reálně jako faktická danost jedné nebo druhé varianty (*veritas completa*). Grosseteste navrhl univerzální a univoční logický determinismus odkazem na boží prozřetelnost. Veškeré dění ve světě je nyní determinovatelné v modu formální logické platnosti. V budoucím kontigentním dění je tato validita indeterminována, ale má nutnou hodnotu danou potenciálním kladem nebo záporem, který je dán věčně u boha (*in mente et scientia divina*). Do dialektiky nekonečné a konečné pravdy určující formální logiku se znovu zavedl Jamblichův scénář „Omezené‒Neomezené“, který Simplikius aplikoval vzhledem k eidetickému času na vznik formální rozsažnosti (OBJ I, kap. 1.3.3). Antikrist přijít musí, protože jde o meta-logickou nutnost přesahující naše omezené poznání. Moderní logiku řídí démonické síly, což je naprosto správné a objektivně nutné. Ale nutnost Antikristova příchodu je vzhledem k budoucnosti daná jako prozatím neurčená možnost, protože je přijímána v modu našeho omezeného poznání. Ale tato neurčená pravda existuje v determinovaném modu garantovaném boží pravdou, která ví, že daná věc jistě nastane v budoucnosti. V daném případě už víme ze Zjevení, že Antikrist nutně přijde. Tím se do principiálně indeterminovaných událostí typu budoucím námořní bitvy zavedly logicky determinované pravdivostní hodnoty dané vyloučením třetí možnosti. Moderna sofisticky říká, že námořní bitva buď bude nebo nebude, což vypadá na první pohled celkem logicky.

Zásadní kritiku tohoto sofistického postoje oxfordských *Modernorum* provedl poslední představitel prvního averroismu William Ockham odkazem na původní aristotelskou pozici a na logické chyby skryté v tomto zmateném úsudku (OBJ III, kap. 5.4.2). Nová logická determinace funguje stejně univerzálně jako boží plán spásy. Proto do božího plánu nahlížíme z vlastní mysli a poznání, i když z hlediska zde a nyní dané kontingentní a omezené pravdy (*veritas incompleta*). Výše uvedený citát ukazuje, že mystický iluminát vybavený kukátkem moderní logiky spolehlivě a nutně nahlíží do světa věčných a neměnných pravd v boží mysli (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*), a také do přítomnosti a do budoucnosti (*immutabilitas praesentialis veritatis in his de praeterito et de futuro*). Tím se stala kontrafaktuální logika opravdu všemohoucím nástrojem moderny a postmoderny. Všechny budoucí události se nás zásadně týkají v řádu potenciální, leč pozitivní nutnosti dané *relative*, dnes doplněné o nihilistické následky dané teorií chaosu. Grossetesteho komentář ke *Druhým analytikám* absolutizuje eidetický náhled do prvních principů (*principia cognoscendi rationes rerum*), protože tak jsme schopni nahlédnout až do archetypální sféry nahlížené osvíceným intelektem (*increate ab eterno existentes in causa prima*, kap. 3.1.1). Grossetesteho díla o pravdě a o svobodné vůli ukázala, že poznání *Modernorum* mytopoeticky proměňuje metafyzickou potenci, dříve zcela neurčitelnou, na ontologicky determinovanou kontigenci věcí a událostí (*ex qua potentia sequitur rerum contingentia*). Tato hypostázovaná jsoucna třetího druhu v budoucnosti buď nastanou, nebo nenastanou. Zavedení démonologie, dogmatické a eschatologické ontoteologie zásadně změnilo školy *logica Modernorum* ve stylu Hegelova „*Aufhebung*“. Přestaly existovat jako logické školy a staly se fakultami moderní metafyziky. Tato veselá věda démonické moderny přivodila noční můry kritickým aristotelským myslitelům, ale moderní pokrok nelze zastavit. Plán sekulární spásy a příchod odpovídající démonické síly dané na konci času dnes určuje burza. Obě události spásy metafyzického nihilismu jsou určeny klasickou logikou v modu *absolute*. Budoucí kontigentní události dostaly navzdory Aristotelovi nový ontologický status. Ten umožnil dříve zcela vyloučenou predikaci budoucích událostí, nyní možnou díky nově zavedenému ontoteologickému horizontu boží věčnosti a absolutně daným dějinám spásy garantujícími logickou valenci budoucnosti. Tím vznikla základní podoba moderní ontoteologie a matematizované formální logiky. Zavedením unitární ontoteologie první moderna vytvořila i nový koncept boha, který tvoří nutného garanta jejího *Weltanschauung*. Toto antropomorfní simulákrum stvořené člověkem bude mít velkou budoucnost. Od Leibnize už bude odpovídat za všechno možné zlo ve světě a lidský rozum musel tohoto moderního boha náležitě ospravedlnit. Leibnizův náhled odpovídá Grossetesteho náhledu do světa platonských exemplarů v matematicko-filosofickém termínu „*la région des vérités éternelles*“ (OBJ III, kap. 5.2.3). Neoplatonská onto-teo-logika posunula metafyziku *Modernorum* směrem k novému pojetí *possibile*, které dostalo ontologický status jsoucna třetího druhu. V boží mysli je toto *possibile* objektivně určenou možností s věčnou a nutnou pravdivostní hodnotou. Na zemi má prozatím neurčitý a kontingentní charakter, který už je logicky určitelný, díky vyšší rovině významu. Nový status *ens* *possibile* plně využije v další generaci Duns Scotus, který metafyziku možnosti založí v její celkové architektuře.

V prostředí oxfordských akademických iluminátů vznikl kolem roku 1230‒35 nový subjekt Západu. Moderní učenci se díky Grossetestemu stali potenciálně vševědoucími, ale úplně jinak než jak to chtěl Aristoteles tezí o univerzální receptivitě duše (*De anima* 431b21). Nová jistota vidění světa má objektivní charakter, protože její nutnost je dána univočně v modu logické možnosti dané *absolute* a *per se*. Naše poznání je univočně navázané na definitivní stav světa daný v boží mysli, který poznáváme pouze potenciálně (*per accidens*). Ale kolem roku 1230 nikdo rozumný nemohl pochybovat o budoucím příchodu Antikrista, stejně jako dnes nikdo nepochybuje o platnosti moderní logiky a na ní vybudované matematizaci světa, či nihilistické verze *summa veritas* hlásané ratingovými agenturami. Grosseteste chápe nutnost v univočním modu *simpliciter* vztaženém k boží věčnosti a neměnnosti. V tomto ideálním světě božího poznání, později nahrazeného matematikou, je nutnost pravdivá vždy. Ale my zde na zemi ještě neznáme celý modus této pravdy, proto je dána pouze vyloučením každé jiné možnosti. Intelekt vyvádí od věčného archetypu logickou determinaci futurábilií směrem do kontigence v modu „Buď‒Anebo“, kde může být jak pravdivá, tak mylná. Søren Kierkegaard ve svém stejnojmenném spise (1843) vyhlásil válku této tehdejší hegelovské logice. Ke vzniku nové logiky koncipované vzhledem k příchodu Antikrista jistě přispělo i prostředí vypjaté františkánské spirituality naroubované na mystiky typu Joachima von Fioreho (†1202). Přeměna logiky na metafyziku proběhla v prostředí akademické spirituální inteligence očekávající v Oxfordu logicky nutný příchod „exsistujícího“ Antikrista. Ontoteologické spekulace těchto mystických iluminátů sehrály klíčovou roli při vzniku západní objektivity. Budoucí děje dostaly metafyzickou a logickou validitu odkazem na eschatologický horizont knihy Zjevení. Kompilace děl Joachima Fioreho vytvořená františkánem Gerhardem kolem 1254 kolovala pod názvem *Evangelium aeternum*. Tento spis zakázal papež Alexander IV. jako heretický v roce 1256. Osvícení *spirituales* působící na akademické půdě koncipovali moderní verzi *intelligentia spiritualis*, která měla vést třetí etapu dějin lidstva podle Ducha svatého. Fioreho a Gerhardovu říši Ducha svatého realizovali akademičtí ilumináti Oxfordu a Paříže pro celý latinský Západ tím, že zavedli do metafyziky novou logiku a do vědy objektivní pojetí kauzality. Objektivita se stala novým evangeliem moderny věčně mladé tímto vizionářským duchem. Spekulativní, scientistickou a ideologickou podobu této *intelligentia spiritualis* v postmoderně 19. století vytvořil absolutně objektivní filosof Hegel, pozitivistický scientista Comte a kritický politický ekonom Marx. Současná *intelligentia spiritualis* na sebe vzala formu analytické filosofie ve stylu formálních onto‑teo-logiků a jejich anglo-saských konceptů typu *Reformed Epistemology*, které inovovaly myšlení *Oxfordian Fallacy* ve věku metafyzického nihilismu. Postmoderní ilumináti všeho druhu jsou duchovními dětmi prvních škol modernistů vzniklých v letech 1230‒40. Tito akademičtí ilumináti na Oxfordu pohrdali „heretikem“ Aristotelem a jeho metafyzikou a tím vytvořili intelektuální prostředí produkující další formy jsoucna třetího druhu. Jejich intelektuálním nástupcem na kontinentě se stal v další generaci Petrus Olivi, františkán, mystik a zakladatel kapitalismu (OBJ III, kap. 5.1.1). Oxfordský Rufus a pařížský Bonaventura v další generaci vytvořili mytopetický aristotelismus jedné moderní pravdy napojený na Bibli, který odmítli magistři na Rue du Fouarre v prohlášení z roku 1272. První modernisté v Oxfordu udělali z Aristotela křesťana, aby jej mohli odsoudit jako heretika, což od 1250 provedou jejich pařížští nástupci s Averroesem. Grossetestepolemikou *contra quosdam modernos* v díle *Hexaëmeron* (asi 1235) odsoudil útok těchto modernistů proti Aristotelovi. Citát ukazuje původní *Lichtung* nauky o jedné pravdě, kterou zná postmoderna v modu *Unified Science*.

„Toto přidáváme proti těm současníkům (*contra quosdam modernos*), kteří brojí proti Aristotelovi a proti jeho vykladačům a dokonce i proti vykladačům z řad křesťanských světců. Udělali z Aristotela křesťanského odpadlíka a ve své podivuhodné slepotě a nadutosti (*mira cecitate et presumcione*) se domnívali, že Aristotela vyloží lépe a pravdivěji z nejasných latinských překladů, než klasičtí filosofové jak pohanští, tak i křesťanští, kteří znali jeho nepoškozená díla v řeckém originále. Dělají ze sebe blázny a marně se snaží, aby udělali z Aristotela křesťana. Tak nesmyslně maří čas svůj, i druhých vzdělanců. Tím, že z Aristotela dělají křesťana, sami se stávají heretiky.“ [[330]](#footnote-330)

Kritika odsoudila útok současníků na Aristotela jako sofististiku a naprostou demagogii a zároveň odmítla i pokusy o napojení Filosofa na křesťanskou teologii. Grossteteste znovu potvrdil svou příslušnost k Blundově škole, která respektovala rodové rozlišení teologie a filosofie. Grosseteste byl kritický filosof stejně jako jeho oxfordský nástupce Bacon, proto nemohl připustit v otázce poznání sofistický synkretismus, který napadl samotné principy aristotelismu. V době psaní této polemiky kolem roku 1235 už měl před sebou Averroesovy komentáře v podání Toledské a Sicilské školy a uměl řecky, takže znal i antické komentáře Aristotela. Jak dále uvidíme, citovaná věta Grossetesteho proti současníkům, kteří brojí proti Aristotelovi (*contra ipsum Aristotilem et suos expositores*) se může týkat Rufusova díla *Contra Averroem* (asi 1236). V těchto kruzích inspirovaných augustiniánským avicennismem vzniklo nové pojetí jsoucna třetího druhu. Grosseteste sice zavedl první náhled do tohoto porretánského jsoucna, ale stále jej držel v modu *aliquantulum obscura*, tedy v rámci aristotelské metafyziky dané Komentátorem. Jeho následovníci na Oxfordu a v Paříži už měli ve věci jasno. Kritika je psána v době, kdy jeho žáci jako Rufus přišli na magisterská studia do Paříže. První vystoupení františkánských modernistů v Paříži vyvolalo zděšení ve zdejších kruzích prvního averroismu, o němž mluví Bacon (kap. 3.2). Aristotelismus těchto neoplatoniků, porretánů a stoupenců univerzálního hylemorfismu se podobal v mnohých rysech panteistické herezi Davida z Dinantu. Grosseteste se veřejně distancoval od těchto aristoteliků ve stejné době, viz jeho i kritika. Kolem roku 1235 přežívá Avicennova minimální porce intendované jsoucnosti (*hoc esse tantum*) v metafyzicko-teologickém limbu podle příkladu Grossetestestova *esse incompletum*. Tato skrytá forma *ens obiective* bytující ve své prvotní *a/létheia*, čeká na příchod filozofického Antikrista nebo Mesiáše, který založí milenaristickou vládu objektivity. Hermeneutika objektivity vidí tuto eschatologickou figuru ohlašující poslední epochu (*novissimum*) metafyzického nihilismu v působení františkánského myslitele Rufuse z Cornwallu. Tento oxfordský magistr odmítnutý Alvernem a Albertem radikalizoval Grossetesteho učení směrem k avicennovskému neoplatonismu.

### 3.1.4 Metafyzika objektivního jsoucna

Grosseteste je prvním známým autorem, který interpretoval *Druhé analytiky* a spis *Kategorie* v duchu moderního avicenismu, který se zbavil neoplatonismu. Aristotelský výklad Komentátora podle Toledské školy se stal moderní metafyzikou. Zrušení škol *Logica Modernorum* přináší nepřímý důkaz velké proměny. Když obskurní problémy moderní logiky jako „*Dead man walking*“ získaly metafyzický status, vytvořila moderna první virtuální svět. Metafyzicky definovaná nutnost vázaná na vztahy věcí ve světě byla převedena na kategoriální predikaci danou v rámci logické abstrakce. První modernisté v Oxfordu a v Paříži vytvořili ve druhé třetině 13. století ambivalentní syntézu jsoucna danou skrze univoční predikaci logického a metafyzického významu. Predikace vázaná na hyparchickou predikaci první substance se přesadila do výrokové logiky dané absolutně pojatou supozicí. Moderní impozici daná *ex nihilo* zahrnuje predikaci budoucích neurčených dějů. Klasická logika byla dána *relative*, tedy vzhledem k hyparchické první substanci, která existuje *simpliciter* a *per se* mimo lidskou mysl. Tuto logiku nahradil horizont absolutní pravdy dané jako *rectitudo* boží prozřetelnosti a *certitudo* knihy Zjevení. Františkánští *spirituales* na Oxfordu navázali kontingentní budoucí události jako příchod Antikrista na horizont věčné pravdy dané eschatologickou četbou *Apokalypsy* skrze Joachima von Fioreho. Zavedení dogmatiky do logiky zrušilo indeterminaci nahodilých budoucích událostí. Analytický výklad aristotelského Korpusu v rámci *Oxfordian* *Fallacy* ukázal cestu nové škole myšlení vybavené spekulativním duchem *intelligentia spiritualis*. Devalvace aktuálně existující substance a smyslového poznání posílila eschatologický mysticismus a metafyzickou paranoiu modernistů. Dostali přímý náhled do říše věčných univerzálií, které jsou exemplárně dány v boží mysli na způsob jsoucen třetího druhu.

Nové pojetí pravdy, kategorií, logiky a metafyziky dokládá, že druhý averroismus nemohl uchopit poznávací funkci *intellectus possibilis* podle Averroese. Naopak první averorismus neměl žádný problém s vysvětlením Aristotelova receptivního intelektu. Blundova škola provedla správnou recepci CMDA v rámci konceptu *intellectus in potentia* napojeného na nové pojetí intencionality (kap. 2.1.2). Pro modernisty v Oxfordu a v Paříži se stal Komentátor kamenem úrazu a především jeho spis CMDA. To dosvědčuje Bacon, který po vzoru biskupa Alverna jasně oddělil chybnou nauku svých současníků od autentického výkladu Averroese. Bacon dobře věděl ze studentských let v Paříži kolem 1240, že spis *De anima* je možné vyložit na různé způsoby. Výklad Aristotela podle Toledské školy směřuje k neoplatonismu a tato linie je neslučitelná s Averroësovou metafyzikou a s výkladem CMDA. Uveďme klíčovou citaci z Baconova komentáře k *Metafyzice*, který po vzoru Alverna zakládá jednotu osoby v paradigmatu Sicilské školy.

„Činný intelekt je aktivní v jednotlivci tak, že vyžaduje ke své činnosti spekulativní intelekt, a tím je činný intelekt podle Komentátora část duše (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*). Ale podle Al-Fárábího, Aristotela a Avicenny je dán jako oddělená substance (*est aliquid aliud*).“ [[331]](#footnote-331)

Jednota osoby podle Sicilské školy a výklad CMDA sledují linii biskupa Alverna. Bacon oddělil interpretaci Averroese od výkladu Toledské školy, která četla CMDA podle Al-Fárábího neoplatonského překladu spisu *De intellectu et intellecto* (OBJ I, kap. 2.1.1). Po smrti biskupa Alverna si jeho žáci Albert a Bacon dali za celoživotní úkol, že vyloží autentický aristotelismus proti škole druhého averroismu usazenou v nejprve v Oxfordu a pak i v Paříži. Škola *Modernorum* navázala výklad Averroese na Toledskou školu a četla Komentátora podle metafyziky Avicenny. Oddělený intelekt se lidskou duší spojuje v modu *coniunctio*. Integrace Averroese v paradigmatu Sicilské školy do systému avicennistických *Latinorum* se stala od roku 1230 problematickou. V letech 1245–50 už byla tato interpretace úplně nemožná. Ale modernisté museli po sofistickém výkladu *Druhých analytik*, *Kategorií* a *Metafyziky* nově vyložit i spis *De anima*, který geniálně komentoval spis CMDA. Díky intervenci myslitelů prvního averroismu se začal spis *De anima* povinně vyučovat na artistické fakultě v Rue du Fouarre, což dovršilo konflikt sekulárních a mendikantských magistrů. Ve stejném roce, kdy vznikla mendikantská větev modernistů na Pařížské univerzitě (1255), nařídili artističtí sekulární magistři z Rue du Fouarre povinnou výuku spisu *De anima*.[[332]](#footnote-332) Pak už byl nevyhnutelný konflikt mezi sekulárními magistry a mendikatskými modernisty. Modernisté museli předložit vlastní výklad *De anima*, aby nebyly ohroženy jejich akademické pozice. Oddělením od klasické filosofické minulosti a vzdělanosti se tito exaltovaní sofisté stali našimi současníky a otevřeli cestu zvanou *via Modernorum*. Základy objektivního pojetí jsoucna je možné v myšlení Grossetesteho dohledat pouze nepřímo, což provedly předešlé kapitoly. Skutečným zakladatelem objektivity je jeho žák Rufus z Cornwallu kolem 1245, což ukáže následující kapitola.

Klíčovou indicii datující vznik objektivity do okruhu Grossetesteho školy najdeme v anonymním traktátu *Summa philosophiae*, který redigovala modernistická škola Grossetesteho žáků a vydala jej až po roce 1264. Traktát *Summa philosophiae* přímo vychází z Grossetesteho nauky a ukazuje jeden ze zdrojů objektivity vzniklé v další generaci oxfordských *Latinorum*. Vznik nového náhledu je dán ve dvou krocích, které generují novou formu jsoucna třetího druhu. Nejprve je dána v modu *per prius* věčná esence a následně její kontingentní podoba predikovaná vzhledem k reálné hylemorfické substanci. První krok musí definovat receptivní schopnost duše podle *Oxfordian Fallacy* a konfrontovat ji s termínem *intellectus in potentia*, který měl první averroismus. Neznámý autor ze školy druhého averrorismu vzal definici *intellectus possibilis* podle Akvinského (OBJ III, kap. 4.5.1). Kosmická verze tohoto intelektu představuje kompletní negaci nauky podané v CMDA.

„Jestliže mluvíme o možném intelektu, míníme tím dvojí. Tento intelekt není nic jiného než substance nebo duchovní inteligence (*substantia vel spiritus intelligibilis*), k níž patří určitá forma potence. A tato potence tvoří případek věcí a nějak souvisí s takto daným bytím duše nebo ducha (*quoddam consequens quoddam esse animae vel spiritus*). Ale pravdivější forma možného intelektu v tom, čím je intelekt, není dána v jeho esenci, ale v  jeho aktuální existenci (*substantia non est, sed subsistentiae*). Tento intelekt je totiž v možnosti (*quatenus possibilis*) pouze akcidentálně (*per accidens*).“ [[333]](#footnote-333)

Autor sleduje esencialistickou definici intelektu danou dvěma kroky (*duo dicimus*), která se snaží integrovat do receptivní složky lidského intelektu také substanční pojetí intelektu jako porretánské hypostáze. Možný intelekt je určitá forma nedokonalosti poznání daná ve dvou patrech, tedy na kosmické a na lidské úrovni. Porretánská a avicennistická figura *intellectus possibilis* je dána devalvací *intellectus agens*, protože i tato kosmická nemateriální inteligence byla stvořena jako aktuální substance a má v době určitou formu potence. Tím vznikl typický averroistický scénář možného intelektu jako oddělené kosmické substance, která se s člověkem spojuje zvnějšku v avicennovském modu *coniunctio*. Intelekt je inteligibilní substance nebo duch (*substantia vel spiritus intelligibilis*). Tento *intellectus possibilis* druhého averroismu je substancí *in potentia*, která není úplně substancí (*substantia non est, sed subsistentiae*). Subsistence je důležitá, protože spojuje kosmický intelekt jako oddělenou substanci s lidským kontigentním výkonem myšlení. Druhý krok připomíná, že *intellectus possibilis* existuje v pouhé možnosti, tedy jako akcident vzhledem k reálné první substanci (*possibilitatem, quae est rerum accidens*). Věčné formy mohou akcidentálně existovat v hylemorfické realitě. Tím je dána možnost kontingentního poznání věčné formy v aristotelském scénáři poznání. Funkce možného intelektu je shrnuta v tvrzení, že nějak následuje (*quoddam consequens*) činnost duše v jejím nemateriálním poznání. Schéma anonymního avicennisty trpí stejnou nejasností ohledně možného intelektu jako citované pojetí *Summa Duacensis* psané o třicet let předtím (kap. 2.2.2). Averroistická forma *intellectus possibilis* jako oddělené substance je dvojnásobně nedokonalá, což ukazují oba výrazy *quoddam*. Druhá nedokonalost se týká *intellectus possibilis* jako neurčité a kontingentní poznávací potence v člověku. Obě formy intelektu mají substanční a subsistentní charakter. Ale moderní sofista se snaží, aby možný intelekt nějak (*quoddam*) byl přímo v člověku, a přitom nevypadal jako kosmická hypostáze. První forma intelektu existuje aktuálně ve smyslu stvořené kosmické formy, druhá forma „exsistuje“ potenciálně kvůli lidskému procesu poznání daného sestupem této kosmického *intellectus agens* do kontingentně dané lidské schopnosti poznání (*subsistentiae*). Ale možnost přijat kosmickou formu intelektu v nás existuje vždy, proto musí být také hypostázovaná. Kdyby *intellectus in potentia* nebyl hypostáze, tak by nemohl přijímat substanční činný intelekt přicházející zvnějšku. Rozdílem dvou hypostází se vyřešila definice možného intelektu. Kosmická substance dostala lidskou subsistenci jako kontigentně danou potenci činného intelektu, který zde a nyní působí v konkrétním aktu poznání. Tím *intellectus possibilis* zanikl jako samostatná složka poznání, protože se stal pouhou nedokonalostí a omezeností kosmického a odděleného *intellectus agens*. Hypostázovaný intelekt v kontigentní možnosti je pouhým akcidentem věčného aktivního intektu jako dárce inteligibilních forem. Ty se dají najít i v kontingentních prvních substancích daných hyleformicky. Pak platí schéma aktivního intelektu jako nezávislé substance a receptivního intelektu jako kontingentní schopnosti duše. Receptivní intelekt je v nás nedokonalý, protože zprostředkovává poznávání proměnlivých věcí prostřednictvím smyslů. O receptivitě jako vlastním aktu *intellectus possibilis* není řeč, protože možný intelekt nemá vlastní definici jako autonomní schopnost duše. Poznávací potence je dána jako akcidentální nedokonalost vzhledem k věčnému a nutnému *intellectus agens*. Aktivní kosmický intelekt je primárně daný jako samostatně existující substance, která vykazuje v realizaci své schopnosti určitou míru potence. Ta je definovaná jako nutná nahodilost nižšího stupně poznání determinovaného kontingencí reálných věcí. Hypostázovaná potence *intellectus agens* platí ve smyslu jeho omezení a kontingence. Aktivní intelekt sestupuje směrem dolů a tím se stává *intellectus possibilis*. Kosmická substance dostává lidskou subsistenci jako kontingentně daná potence aktivního intelektu, který působí tady a teď v konkrétním aktu poznání. Autorem tohoto pojetí kosmického *intellectus possibilis* je Tomáš Akvinský. Ten ale připsal tento kosmický nesmysl averroistickému Averroesovi (OBJ III, kap. 4.5.1). Traktát *Summa philosophiae* vznikl v prostředí druhého averroismu a interpretuje Grossetesteho nauku avicennovským směrem, který neobsahují jeho původní texty. Spis dosvědčuje zásadní změnu ve druhém averroismu, který zhruba od roku 1265 přijal učení prvního tomismu. Tento vývoj ukazuje rozbor Oxfordského rukopisu *De anima* (OBJ III, kap. 4.3.2). V dekádě po 1230 se stoupenci *Oxfordian Fallacy* napojili na aristotelsky pojatou metafyziku Avicenny a přitom odmítli Averroesovo pojetí metafyziky. Výsledkem analytické interpretace *Modernorum* opřené o Avicennovu metafyziku byla teze o mnohosti substancí v člověku, které známe skrze postmoderní sofisma zvané *Mind‒Body Problem*. Totéž tvrdí anonym, který mimo tělo etabluje jednu myslitelskou substanci danou ve dvojím modu Rufusova „*potentia substantialis*“ a „*potentia* *accidentalis*“ (kap. 3.3.1). Činný intelekt je dán jako kosmická subsistentní hypostáze v porretánském modu *semel*‒*semper*. Receptivní intelekt tvoří pouze nahodilou realizaci činného intelektu angažovaného v tom či onom poznávacím aktu člověka. Hypostázovaná intelektuální nedokonalost je všudypřítomná, protože každý poznávací akt obsahuje určitou míru potenciality a nejasnosti. Hypostázované tělo i intelekt mají charakter poslední nedělitelnosti (*individuum*) vázané na atomární pojetí porretánské substance. Proto je i receptivní intelekt v člověku individualizovaný, čili dále nedělitelný.

Moderna mohla provést individualizaci hypostázovaného intelektu podle Avicenny. Ale to nešlo provést v případě reálně myslící osoby (*tertium genus* v CMDA). To ukázal spor Alberta se skupinou druhého averroismu ve spise *De homine*. Anonymní autor *Summa philosophiae* odmítl Aristotelovu nauku o dvou potencích duše. Jako porretán a avicennista viděl dvě substance v člověku, a ne dvě potence duše. Dále musí odmítnout Averroesův výklad v CMDA, protože možný intelekt individualizuje skrze spirituální materii. Tím dostal numericky odlišné instance možného intelektu v každém člověku. Autonomní *intellectus possibilis* jako schopnost duše ve smyslu Averroesova *tertium genus* tento první kartezián nepotřebuje vůbec. V jeho scénáři hypostatické unie dvou intelektuálních substancí to není potřeba. Moderní *intellectus agens* funguje jako samostatná substance vedle těla a s hypostází možného intelektu je spojen v modu *colligatio* skrze akcidentální poznávací akt. Tento sofista nechce, nebo už ani nemůže rozumět argumentaci spisu CMDA ohledně *tertium* a *quartum genus*. Následující citát ukazuje kompletní schéma averroismu v oxfordské škole moderních avicennistů. Uvedený citát kritizuje z pozice Avicenny nauku o numerické jednotě *intellectus possibilis* sofisticky připsanou Averroesovi. Tuto nauku poprvé hlásal semiaverroista Akvinský a po něm Aegidius Romanus ze školy prvního averroismu*.* Citát ukazuje novou verzi averroismu ve škole *Modernorum*.

„Proto se zásadně mýlil Theofrastus a Themistius a po nich Averroes, kteří tomuto jedinečnému možnému intelektu ve všech lidech (*unicum intellectum possibilem in omnibus individuis hominum*) dali numerickou mnohost (*secundum numerum esse*). A nejvíce se mýlil Aristoteles, který považoval činný a možný intelekt za dvě odlišné substance. Těmto názorům předešlých věků (*inter veteres*) zjevněji odporoval pouze Avicenna.“ [[334]](#footnote-334)

Jednota intelektu je dána tak, že aktivní intelekt „eksistuje“ jako jedna individualizovaná substance v každém člověku. Tato substance má vlastní, taktéž individuální nedokonalost jako potenci a kontingenci myšlení. Hypostázovaný činný intelekt je v každém člověku samostatně jako pozdější *res cogitans*. Averroes prý numericky individualizoval *intellectus possibilis*, což autor odmítá. Komentátorova nauka je sofisticky interpretována skrze porretánské hypostáze a skrze Avicennovo pojetí metafyziky a intelektu. Autor zcela pominul vývody CMDA, a dokonce i výklad samotného Grossetesteho. Ten popíral pluralitu substančních forem v člověku s odvoláním na Averroese a Aristotela. Ale jeho moderní žáci v Oxfordu jako správní *sophistae Latini* zfalšovali jeho filosofický testament. Anonym považuje oba tyto filosofy za přední zastánce substančně pojatého intelektu daného ve dvou hypostázovaných formách, aktivní a pasivní. Tímto zásadním omylem v intepretaci Filosofa a Komentátora vznikl averroismus jako oficiální nauka oxfordských modernistů, kterou převzala Bonaventurova škola v Paříži. Její pojetí upravil Akvinský ve stylu modernizovaného avicennismu, který vznikl úpravou Komentátorovy „meta-fyziky“. Grosseteste s touto argumentací nesouhlasil a proto napadl oxfordské modernisty v předešlé generaci za jejich chybný výklad Aristotela (*contra quosdam modernos*, kap. 3.1.2). Podobným způsobem kritizoval Tomáše Akvinského i brilantní aristotelik Siger z Brabantu (OBJ III, kap. 4.4.4). Podobně si počínali aristotelští magistři v Rue du Fouarre, které Siger mistrně reprezentoval. Citát ukazuje, jak se stal z Averroese averroista, který měl tomistický převlek zhruba od roku 1257. Velmi důležité je odlišení názorů nové školy napojené na Avicennu. Ta se oddělila od názorů tradovaných předešlými generacemi (*inter veteres*). Tím je dán začátek *via Modernorum*. Školy *sophistae Latini* v Oxfordu a Paříži vytvořily samostatnou metafyziku, která se oddělila od prvního averroismu na základě zcela zmateného výkladu *De anima*. Tito sofisté pod vedením akademických Fúrií zaujali obrannou pozici v modu *Verkehrung ins Gegenteil* a ze svého omylu pak obvinili samotného Averroése. Historie *via Modernorum* začíná v momentu, kdy se z Averroése stal averroista, tedy v letech 1257 (Akvinský) až 1264 (*Summa philosophiae*). Autor *Summa philosophiae* vytvořil sofistickou linii averroismu daného naukou o numericky individidualizovaném možném intelektu ve všech lidech, která jde od Theofrasta, Themistia až k Averroesovi, a nakonec i k Aristotelovi. Pouze Avicenna je oddělen jako explicitní odpůrce této nauky (*solus manifestius Avicenna contradicit*). Tomáš Akvinský o dekádu dříve považuje Avicennovu definici *intellectus possibilis* za shodnou s katolickým pojetím osoby (*ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*; OBJ III, kap. 4.5.1). To je přesně opačný postoj, než měl rektor univerzity a biskup Alvernus v Paříži. Ten chválil z autentických pokračovatelů Aristotela pouze Averroese a výslovně odmítl neoplatonského Avicennu. Citát ukazuje, že moderní avicennisté se chápou okolo roku 1265 jako nová skupina myšlení, ustavená díky *Oxfordian Fallacy* v protikladu k zavedeným vykladačům Korpusu.

Oxfordští ilumináti se spojili pařížskou školou modernistů redigující *Summa Halensis* a vytvořili kolem roku 1240 novou metafyziku v modu epochálně účinného *Irrtum* působícího dodnes (kap. 3.2). Ve druhém kole se tato skupina začala integrovat v Paříži i na Oxfordu se začínajícím tomismem, protože modernizaci Avicenny předložil Tomáš okolo roku 1257 při redakci druhé knihy Sentencí v Paříži. Klíčovou roli přitom hraje Aegidius Romanus, který se stal prvním tomistou v modu *sophistae Latini*. Grosseteste jako absolvent Blundovy školy nemohl připustit vpád avicennistického dualismu do jednoty osoby, protože by tím popřel *res gestae* zakládající Pařížskou univerzitu jako křesťanskou intituci pravdivého filosofického myšlení. Proto kritizoval školu mladých modernistů vzniklou v letech 1230‒35 ve františkánské koleji na Oxfordu, což dosvědčuje jeho výše citovaný spis *Hexaëmeron*. Následující generace *Latinorum* radikalizovala myšlení zakladatele *Oxfordian Fallacy*, podobně jako Avicenna ve falsafě posunul výklad nauky Al‑Fárábího směrem k neoplatonismu. Grosseteste založil *Oxfordian Fallacy* a tím vznikl u Rufuse a dalších modernistů od roku 1235 zásadní metafyzický spor mezi *via Antiquorum* a *via* *Modernorum*. Spojení činného a pasivního intelektu v traktátu staví na rozdílu mezi *potentia substantialis* a *potentia* *accidentalis*, kterou do františkánské školy zavedl již citovaný Rufus. Grossetesteho škola provádí podobnou syntézu. Modernisté kombinují některé prvky z autentické nauky v *De anima* s výkladem avicennistických porretánů.

„Podle Averroese platí, že vše, co je v modu přijímajícího, je prozatím zbaveno podstaty toho, co je přijímáno. Subsistence přijímaného je dána jako hypostázovaný vztah k aktivní formě (*anitas sola sui relatione ad formam*), protože tento hypostázovaný vztah má přirozeně danou schopnost realizace (*naturaliter ipsius perfectivam*). Skrze akt této subsistence (*sub qua*) dostane forma aktuální existenci. To je možné jen tehdy, pokud poznání existuje pouze v potenci, která je dána vzhledem k aktualitě.“ [[335]](#footnote-335)

První část citace správně určuje podstatu receptivního intelektu podle Averroese (*denudatum est a natura recepti*). Duše je *tabula rasa* a takto daný receptivní intelekt zbavený všech aktuálních obsahů zajišťuje poznání podle Aristotela (*anima quodammodo est omnia, De anima* 431b20‒21). Jenže citát neváže tento výkon poznání na existenci člověka jako první substance, ani na výkon individuální duše jako entelechické formy živého těla v aktuální osobě. To jasně ukazuje porretánský termín *anitas* užitý jako hypostáze pro existenciálně daný výkon intelektu, což CMDA zásadně odmítá. Původní aristotelský význam termínu *anitas* definuje subsistenci poznávané věci v rámci otázky *Druhých analytik* po aktuální existenci věci (*an sit, Anal. Post.* 93b29). Představitel *Oxfordian Fallacy* zaměnil existenci za esenci, což poprvé provedl Grosseteste analytickým výkladem *Druhých analytik* (kap. 3.1.1). Subsistence poznávané věci je definována vzhledem k bizarně činnému intelektu (*naturaliter ipsius perfectivam*), který dostal nemateriální bytí jako hyparchická „substance—forma“. Tato hypostázovaná forma s vlastní aktualitou je sama ze sebe schopna završit akt poznání díky hypostázovanému vztahu k poznávané formě (*anitas sola sui relatione ad formam*). Pojetí *Oxfordian Fallacy* sofisticky spojilo existenci věci s její esencí (*anitas1*), a tu pak přímo nazírá v intelektu definovaném jako hypostáze (*anitas2*). Toto schéma poznání jako univoční identity atomárních species třetího druhu, které zavedl Rufus v pojmu *coaequatio* (kap. 3.3.2). Obě formy spojuje hypostázovaná kategorie vztahu (*relatio*), kterou zavedl neoplatonista Simplicius (πρός τι τὸ ἁπλῶς; OBJ I, kap. 1.3.2). Avicenna tuto neoplatonskou hypostázi převzal a pak jím ovlivnění porretáni. Celý postup zásadně odmítl Abélard (kap. 1.3). Moderní a postmoderní poznání dané v modu avicennovské denudace nepotřebuje duševní schopnost intencionálně zaměřenou k reálné věci. Pojetí receptivního intelektu v *Summa philosophiae* je zcela zmatené. Intelekt recipuje ve své hypostázované subsistenci (*anitas2*) každou subsistentní formu danou jako jsoucno třetího druhu (*anitas1*). Obě hypostáze (*anitas* intelektu a věci) si odpovídají v modu adekvace podle porretánského individua. Předešlý citát ohledně bytí *intellectus possibilis* a tento citát ohledně nové „exsistence“ intelektu jako „substance–formy“ ukazuje, že v letech 1250–60 existoval u oxfordských modernistů paralelní svět věcí a jejich poznání, který stál mimo realitu první substance. Skupinu těchto pochybných *Averroistae* výslovně kritizoval Albert skrze Kilwardbyho (kap. 2.4.3). Tito učení Latiníci chápali kauzalitu jako důsledek univoční esence. Ta je dána jako příčina ve zprostředkujícím členu demonstrativního sylogismu. Toto pojetí poznání skrze porretánské jsoucno třetího druhu dublovalo externí první substanci. Toto zdvojení reality zásadně odmítl Albert a Bacon provedl podobnou kritiku Rufuse a Bonaventury (kap. 3.2). Poznání je ve *Druhých analytikách* pouhý akcident vzhledem k primární nutnosti reálných substancí. Protože jedinečné zatmění astronomických těles probíhá v realitě, tak je také univerzálně poznáváme v mysli.

Anonym ze školy druhého averroismu postavil bytí intelektu jako subsistentní formy v modu *per prius*, zatímco Aristoteles ji má v modu *per posterius*. Forma je dána jako jsoucno třetího druhu, a dokonce je definována jako hypostázovaná potence (*sub qua*). Tato potence má vlastní hypostázovanou aktualitu. Intelektuální forma sama od sebe zakládá nový *actus essendi* daný jako kontingentní výskyt této formy (*formam naturaliter ipsius perfectivam*). V moderním scénáři oxfordských averroistů je forma poznané věci v potenciálním intelektu, který tvoří hypostatickou substanci. Ta představuje kontingentní existenci věčné formy v hmotném světě, a tím zakládá naše poznání. Termín „*anitas*“ představuje jednu z prvních definic objektivního jsoucna, která navazuje na Grossetesteho výklad *Druhých analytik*. Modernisté vidí svět nutných forem třetího druhu daných objektivně. A tyto formy mají vlastní kauzální účinnost jako první substance. Připomeňme působení *Oxfordian Fallacy*, která v analytické filosofii poznání zaměnila existenci singulární věci za univerzální esenci. A tento třetí svět Jamblichova diakosmu a islámské falsafy daný věčnými formami kontrastuje s kontingentní existencí těchto forem v reálu. Osvícený intelekt moderních iluminátů přímo nazírá v novém diakosmu modernistů hypostázované formy dané ve formě porretánského species *specialissima* či Grossetesteho exemplaru. Intelekt v prvním kroku abstrahuje formy od hyleformických složenin daných reálně. Pak v procesu denudace stoupá k ontologicky vyšším, čistě intelektuálním formám, v nichž tkví finální završení materiálních forem. Nový náhled na svět v modu *discrete videamus* (kap. 1.4) konečně našel jemu odpovídající formu intelektu. Toto diskrétní spojení dvou forem *tertium ens* produkuje po roce 1250 novou substanci třetího druhu, která má základní vlastnosti objektivního jsoucna (*anitas*). Tato latinská verze Avicennovy „*equinitas tantum*“ (OBJ I, kap. 2.3.2) je dána ve formě sofistického simulákra. Nové simulákrum reality spojuje esenci a existenci skrze akt objektivního bytí formy (*anitas*) jako *tertium ens*. Tato forma třetího druhu má hypostázovanou subsistenci poprvé danou u porretánců (*subsistens jam est aliqua subsistentia*, kap. 1.4). Ti potřebovali náhražku první substance proto, aby změnili vztahy v boží Trojici na samostatné hypostáze dané jako božské Osoby. Novou definici tohoto porretánského jsoucna najdeme v Rufusově pařížské apologii psané kolem 1245, v níž poprvé vzniká moderní koncept objektivního jsoucna (species *obiecti exsistentis*, kap. 3.3.4). Anonym ukazuje, že nový západní subjekt si stvořil ke svému obrazu i nový objekt. Věc existuje v potenci a současně v aktuálně dané formě (*forma essentiali*), tudíž zcela objektivně.

„Materiální věc daná jako substance má dvě složky, totiž věc v čisté potenci a v aktualitě (*re in pura potentia et actu*) a objektivně existující formu ve světě, která završuje tuto potenci věci (*forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva*). Tato objektivní forma se v teoretickém náhledu manifestuje skrze modus metafyzické dedukce (*resolutio manifestat*). Alle passiven Potenzen sind in diese *simpliciter* gegebenePotenz überführbar (*potentia passiva ad potentiam simpliciter reducatur*); und ebenso sind Aktualität und reale Form der Sache in diese *simpliciter* gegebeneForm überführbar (*omnis actus et forma ad formari simpliciter*). Všechny pasivní potence jsou převoditelné na tuto potenci v *simpliciter* daném modu (*potentia passiva ad potentiam simpliciter reducatur*); stejně tak aktuálně daná forma existující věci je převoditelná na *simpliciter* danou formu (*omnis actus et forma ad formari simpliciter*). Jsoucno jako objektivně-aktuální je složeno z obojího, tedy z objektivní potence dané vzhledem k takto dané objektivní formě, nebo v té formě která je predikovaná a je dána v reálné jednotlivině.“ [[336]](#footnote-336)

Autor vidí v reálné individuální složenině (*res materiata*) dvě entity dané *substantialiter*, které dohromady tvoří jeden zvláštní celek (*substantialiter ex duobus consistit*). Iluminát rozkládá hylemorfickou věc na objektivní význam (*re in pura potentia et actu*) a na reálnou hylemorfickou složeninu, která prochází změnami (*forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva*). Analytik Oxfordské školy nahlíží reálnou substanci tak, že ji v procesu denudace (*resolutio*) rozdělí na dvě složky. Jednak na původní podobu ideální potence materie (*ad potentiam simpliciter reducatur*) a jednak na původní podobu ideální formy (*omnis actus et forma ad formari simpliciter*). Tím je dána objektivní podoba jak materie tak formy a jejich složením vznikne nová forma objektivního jsoucna. Připomeňme kritiku školy *Nominales* od Jana ze Salisbury, kteří rozloží první substance a pak si je zase složí (*substantialia denuo colligunt*, kap. 1.4). V postmoderní formě objektivní vědy tomu odpovídají hypostázované „fyzikální“ vlastnosti oddělené od kauzality prvních substancí, které jsou determinovány matematicky. Reálná věc je exemplárně dána v subsistentní objektivní formě, která skrze akt moderního *exsistere* přejde do kontigentního výskytu v realitě. Věc „exsistuje“ skrze přechod ideální formy do nahodilého výskytu zde a nyní, kde dostane různé akcidenty zakládající její individuaci (*compositio*). Druhý averroismus „komponuje“ první substanci jako porretánské individuum (*actualiter ex duobus componitur*). Objektivní nutnost a neměnnost má v plné míře pouze původní exemplar daný v bohu, tedy mimo realitu první substance. Toto objektivní simulákrum první substance může být kontingentně aktualizováno v materii jako hylemorfická první substance (*hac forma vel ista penitus signata et individuali*). Věčná forma na sebe bere v procesu kompozice individuální formu danou v látce třetího druhu, kterou poprvé tematizoval Avicebron (kap. 3.2). Moderní jednotlivina vznikla jako entita (*res*) třetího druhu daná objektivně.

Procesu redukce reálných prvních substancí na jejich objektivně dané principy (*resolutio*) odpovídá opačný proces aktualizace těchto exemplarů vyvedených od moderního boha do zde a nyní dané reálné existence (*reductio*) aktualizované v materii. Oba procesy jsou univoční, protože jde o jednu a tutéž hypostázovanou formu porretánů. Katabázi forem do nižší reality (*reductio*) musí doplnit anabáze intelektu do světa objektivních forem (*illuminatio*). Poznání iluminátů musí v aktu čistého náhledu přivést kontingentní existenci upadlé formy zpět k její ideální formě (*resolutio*). Kompozice individua vzniká v procesu akcidentální aktualizace (čili „exsistence“) již dané objektivní formy. Tato forma původně existuje v mysli moderního boha jako exemplar. V říši ontoteologie jsou exemplary dány v hypostázované boží mysli věčně a evidentně, zatímco smyslová realita existuje pouze smyslově a kontigentně. Tato dvojí operace sestupu forem z diakosmu a výstupu intelektu do diakosmu produkuje mytologické vidění zásvětí (*mundus imaginalis*;OBJ I, kap. 2.3.3). Jedná se o dvojí nazírání objektivní reality jako *tertium ens*. Buď je smysl jsoucna trvale určen v modelu teoretických věd, které přímo nazírají věčné exemplary. Nebo máme empirickou formu Grossetesteho *scientia*, kdy hypostázované formy dedukujeme z kontingentně existujících prvních substancí. Objektivní kompozice smyslově poznané věci a její objektivní dedukce pak založí objektivně pravdivou první substanci ve smyslu Avicennova *certitudo* a Anselmova *rectitudo*. Analogické sloučení původně dvojího významu *inesse* způsobilo, že primát existence (εἰ ἔστι) před esencí (τί ἐστι) ztratil původní význam bráněný ve *Druhých analytikách* (kap. 3.1.1). Tím vznikl nový model diskrétního vidění světa, v němž lze realita skládat a rozkládat, podle proměnlivých potřeb moderního subjektu. Anonymní autor *Summa philosophiae* vytvořil paralelní hylemorfickou substanci, kterou odsoudil Albert jako naprostý nesmysl (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, kap. 2.4.3). Mysl iluminátů je substančně oddělená od těla. Proto mohou stejně jako Bonaventura a celá karteziánská postmoderna chodit nahoru (*resolutio*) a dolů (*reductio*) po Jakubově mystickém žebříku objektivně pojatých jsoucen. Tímto chaotickou odyseou moderního intelektu-slunce pod vedením Fúrií vznikla moderna. Odysseus sledoval cestu slunce, aby přišel zpět do rodné Ithaky; stejným způsobem Dante přišel k Sigerovi jako vrcholnému filosofovi jeho doby (OBJ III, kap. 4.4). Citát ukazuje objektivní vizi paranoického světa složeného z ideální materie (*re in pura potentia*) a ideální esence (*forma essentiali*). Tyto dvě hypostáze se spojí do atomární substance (*individuum*) a pak dostanou kontingentní výskyt ve světě (*res materiata*). Moderna a postmoderna realitu světa nepoznává, ale dedukuje a redukuje, čili demiurgicky vyvádí z objektivně daných forem poznání. Nakonec jsme dospěli ke smrti moderního Boha, který se zabil v procesu neudržitelné dedukce. Podle Nietzscheho se moderní Bůh udusil moderní teologií, což je tragikomický, ale objektivně nutný proces. Po jeho smrti tyto věčné formy dodává matematika. Dnešní neostrukturalistické postmoderně v nihilistické epoše myšlení a finančních derivátů stačí k objektivní dedukci jen metaforický pohyb významu daný binárním rozdílem jedničky a nuly.

Sofistika spekulativní moderny vytvářející objektivně věrohodné simulákrum reality má jeden drobný háček, na který trvale upozorňoval první averroismus. Formální a subsistentní exemplar neexistuje jako první substance, ale je dán pouze *obiective*, čili jako intencionální předmět poznávající mysli. Druhý averroismus naopak obhajoval přímý náhled intelektu (*per viam considerationis*) na tak či onak dané substanční formy manifestované v procesu kompozice nebo resoluce. Aristotelismus odmítl „radostnou vědu“ paranoické moderny. Substanci třetího druhu danou například skrze denudaci typu Descartovy či Husserlovy *epoché* nemůže nikdo smyslově vnímat. Protože není impozice významu reality, nelze toto monstrum ani vědecky poznat. Albert považoval tyto sofisty za naprosto směšné myslitele a odmítl s nimi akademicky diskutovat. Zdvojili realitu první substance a udělali z ní simulákrum podle dialogu *Sofistes*. Druhý averroismus po vzoru Grossetesteho mohl namítnout, že normální diskurzivní poznání běží v rámci *intellectus debilis* a jím produkované *scientia*. Ale poznání moderních iluminátů není vázáno na „debilní“ intelekt aristoteliků. Grossetesteho komentář ke *Druhým analytikám* zavedl slabý intekt pouze k produkci empirické vědy. Ale tento aristotelik ještě byl natolik metafyzicky soudný, že zásadně odmítl kritiku „heretického“ Aristotela, protože znal originální učení Averroese podle Blundovy a Sicilské školy. Po Grossetesteho odchodu do Lincolnu už moderní aristotelismus reprezentoval na Oxfordu pouze analyticky podaný Avicenna, což platí v postmoderním averroismu až dodnes. Moderní ilumináti dělají pod vedením chaotických Fúrií vědu lépe a radostněji, protože se nezdržují kontingentní realitou. Matematikové Descartes nebo Husserl jdou zpět k „věcem samým“. Hypostázovaný intelekt averroistů má přímý náhled do prvních principů a objektivních forem. Tato noemata, která se mohou vyskytovat i kontingentně, pak spekulativně zrcadlí osvícená mysl (*speculum*). Proto musel novou radostnou vědu vytvořit až metafyzický nihilista Nietzsche, který tuto pochybnou spekulaci správně označil za destruktivní pozůstatek platonismu. Jeho kreativní nadčlověk je vybaven už jen čistou vůlí k moci, a nikoliv paranoickým intelektem platonské moderny. Zásvětí metafyzických slabochů a snílků dělá z moderního člověka nemohoucího tvora spoutaného světem platonských simuláker. Nietzsche nihilisticky uzavřel proces moderny návratem k jednotnému subjektu, který se díky popření platonismu stal novým paranoickým nadčlověkem.

Avicennovští následovníci Grossetesteho pozorovali nový typ jsoucna. S ohledem na tuto mytologickou realitu vytvořili nový koncept evidentní vědy, která vzniká v novém druhu intelektu. Proto museli první modernisté přepracovat i pojetí pravdy, protože aristotelská teorie adekvace nepočítala s moderní mytologií. Existuje shoda mezi intelektem třetího druhu a jsoucnem třetího druhu. Předešlá kapitola ukázala, že Grosseteste podal definici pravdy navázanou Anselmovovo *rectitudo*. Nová definice pravdy není založena na korespondenci mezi intelektem a reálným světem. Moderna vytvořila subjektivně danou evidenci založenou na vnitřní intelektuální intuici (*certitudo*). Objektivita je ubytována v mytologické říši („*mundus imaginalis*“ súfismu), a je dána v modu „*semel–semper*“ mimo demiurgický subjekt. Moderní intelekt poznává hypostázované inteligibilní obsahy v aktu asimilace, a ne adekvace. Intelekt přijímá objektivní formu předem danou v diakosmu jako *scibile* (metafyzické, vědecké, ekonomické, koloniální, ideologické atd.). Asimilace těch hypostázovaných forem probíhá v osvíceném intelektu objektivně poznávajícího ilumináta (*ad scibile intellectui obiectum*). Moderní pravda je definována v modu adekvace s takto „exsistujícím“ světem (*adaequatio actualis vel etiam habitualis*). Jak dále uvidíme, toto demiurgické pojetí objektivity zavedl Bonaventura o dekádu předtím kolem roku 1250. Spojení subjektivního a objektivního *scibile* založilo nový dějinný habitus západního subjektu a novou historii Západu. Dnešní nihilistické *scibile* pochopitelně neprodukuje mystika islámského súfismu nebo středověká *intelligentia spiritualis*, ale placená armáda *white collars* v žoldu nadnárodních korporací, které jsou napojené na současný *Deep state*. Podívejme se novou verzi objektivního relativismu. Intelekt přímo pozoruje univerzálně a genericky určená jsoucna třetího druhu (*scibile*).

„Je zřejmé, že aktuální nebo i habituální adekvace je zaměření intelektu k poznanému předmětu intelektu (*ad scibile intellectui obiectum*), nebo k pochopení všeho, k čemu se může intelekt vztáhnout. Poznání je z hlediska rodu dáno o tom, k čemu se vědění vztahuje (*scientia enim de genere est relativorum*). Adekvace intelektu a věci je v pouhé potenci a tu je možné chápat vzhledem k intelektu, vzhledem k věci, nebo vzhledem k oběma.“ [[337]](#footnote-337)

V procesu *denudatio* vznikla univočně pojatá forma třetího druhu zvaná *scibile*, kterou tvoří přímý eidetický náhled intelektuálního předmětu poznání (*intellectus ad scibile intellectui obiectum*). Vztah k tomuto objektu chápanému jako kvazi-substance vzniká buď v průběhu aktuálního poznání (*adaequatio* *actualis*), nebo jej mysl drží habituálně jako porretánský způsob diskrétního vidění a poznání takto určeného světa (*habitualis respectus*). Vědecké poznání není realizováno vztahem k realitě, ale vzhledem k hypostázovanému vztahu, který v modu vlastní správnosti a jistoty zakládá objektivní předmět poznání (*scientia enim de genere est relativorum*). Rozum vytváří adekvaci na předmět poznání konstituovaný intelektem v modu generické univocity s absolutně oddělenou realitou. Objektivní *scibile* zastupuje v procesu adekvace první substanci. Pravda pak odpovídá korespondenci objektivní „věci“ existující v „*mundus imaginalis*“ a téže věci v mysli; obě „věci“ jsou dány jako čistá potence (*adaequatio vero intellectus et rei in sola potentia tantum*). Klasická metafyzika namítla, že takový potenciální pojem je založen pouze na logické supozici, a nikoli na metafyzické impozici významu z reálného světa. Aristoteles by řekl, že poznání je potenciálním akcidentem intelektu, ale vzhledem k aktuálně dané věci existující *simpliciter* v realitě. Tato reálná věc působí kauzálně skrze smysly na naše poznání, takže adekvace platí univočně a kategoriálně. Definice pravdy jako adekvace intelektu k reálné věci v traktátu chybí, protože není potřeba. Citované pojetí pravdy je dané skrze eidetický náhled hypostázovaných species. Anonymní traktát k definici pravdy vůbec nepotřebuje rozbor Averroesovy intencionality, popřípadě *intentio* v rámci prvního averroismu. Potenciální korespondence mezi subsistentní a kontingentní formou (*scibile*) je dána vždy a univočně, protože se evidentně manifestuje v přímém náhledu intelektu. To je také důvod, proč objektivně určená pravda může jít úplně nerozlišeně k jakémukoliv členu demonstrativního soudu: k reálné věci, k inteligibilnímu obsahu v mysli, nebo k oběma současně (*a parte intellectus tantum, aut a parte rei tantum, aut a parte utriusque*). Aktualita a trvalá schopnost takto daného poznání (*actualis vel etiam habitualis*) jde z poznání, které není založeno na vztahu k reálné první substanci. Po zániku první substance musí sofistické myšlení vyjít z nějaké avicennistické hypostáze dané pseudo-aktuálně. Účinnou příčinou poznání je aktuální *intellectus agens* působící v člověku skrze náhled na jsoucno třetího druhu. Aktualitu dodává do procesu poznání již zmíněné nasvícení zezadu dané skrze *intellectus agens*. Činnost intelektu pochází z něj samotného, protože představuje autonomní formu. Avicennův „létající muž“ si také vystačí sám a vnější realitu k pravdivému poznání vůbec nepotřebuje, nebo jen jako akcident. Scénář kompilátorů díla *Summa philosophiae* najdeme v původní podobě u Rufuse z Cornwallu. Shrňme základní rekvizity potřebné k novému vidění světa z pozice nově založené objektivity.

* Došlo k zatmění první substance a k potlačení kauzálního působení reality skrze střední člen ve vědeckém důkazu. Tím vzniklo nové pojetí vědy v modu *Oxfordian Fallacy*.
* Různorodé hypostáze a jsoucna třetího druhu dostaly kauzální určení v rámci středního členu demonstrativního soudu; tyto formy *tertium ens* přešly do vědeckého poznání ve formě moderního *scibile*. Nová forma poznání vytvořila i nový habitus subjektu, který vytvořil dějinně nový habitat moderní vědy (*ortus scientiarum*).
* Reflexivní evidence poznávacího subjektu nahradila impozici významu od první substance svou vlastní supozicí v modu *rectitudo* a *certitudo*. Mystické osvícení je dáno činným intelektem daným v duši jako nezávislá substance. Tento náhled založil vyšší poznání iluminátů zásvětí daného mimo reálný svět kontigentních prvních substancí.
* Pravdu zakládá přímý eidetický náhled do vždy aktuálních a hypostázovaných prvních principů poznání daných v intelektu evidentně a před jakýmkoliv jiným poznáním. Tím vzniklo nové pojetí pravdy v modu univoční asimilace předem daných objektivních species v modu „*semel–semper*“.
* Pravda jako absolutní jistota (*certitudo*) moderního subjektu je dána v absolutní správnosti (*rectitudo*) moderního boha. Shoda obou mytologických subjektů nastává na základě *Oxfordian Fallacy*, která vyžaduje analogickou formu ontoteologie (*analogia entis*). Smrt moderního boha je proto pevně spojena se smrtí moderního subjektu, obojí završeno v epoše metafyzického nihilismu a antropocénu.
* Logický determinismus budoucích kontingentních událostí zahrnuje modus *absolute* a *per se* daných událostí, které jsou predikovány univočním způsobem. Nutný příchod Antikrista do moderní filosofie potvrdil zatmění první substance. Hyparchický status první substance přestal určovat metafyzickou formu univerzality a nutnosti.
* Logicky nutný, leč kontigentně neurčitelný příchod Antikrista nutí akademické ilumináty inspirované Avicennou, aby budovali nový věk vlády Ducha svatého pod egidou nově vyloženého averroismu. Této skupině osvícených akademiků dominuje vítězný duch *intelligentia spiritualis* (Joachim von Fiore). Považují se za vrchol světového moderního pokroku (později za vůdce revolucí a evolucí) a tato skupina moderních osvícenců se chápe jako nová škola myšlení (*via Modernorum*).

Role Grossetesteho se podobá roli Al-Fárábího ve falsafě. Klíčový postulátor analytického výkladu *Druhých analytik* zahájil vládnoucí éru *Oxfordian Fallacy*, ale pořád se snaží respektovat původní smysl aristotelské metafyziky. Grosseteste potvrdil Aristotelovu nauku v *De anima* vázanou na reálné působení hylemorfického individua v duši jako formě těla a odmítl mnohost substanciálních forem v člověku. Proto jej Roger Bacon z hlediska nauky o duši a poznání řadil do proudu prvního averroismu (kap. 3.2). Ale Grossetesteho následovníci vytvořili duši jako kvazi‑substanci a zavedli do ní rodové a specifické diference na způsob *Nominales*. Pohled na celkovou strukturu jsoucna ukazuje neoplatonské a avicennistické zaměření Grossetesteho, protože strukturuje proces poznání podle scénáře *Liber de causis*. Směřování vyšších forem směrem do nižších (*processio*) završuje osvícená lidská mysl na úrovni sublunární sféry. Na základě metafory neoplatonického slunečního intelektu zakládá vize exemplarem osvícené mysli (*spiritus visivus*) vzestupný pohyb duše. Moderní duch tak může dosáhnout říše nehmotných a věčných forem (McEvoy 1977). Augustinově triádě (*intelligentia*–*memoria–amor*) odpovídají na straně intelektu tři složky stále vyšší míry poznání (*opinio*–*ratio*–*intellectus*). Těmto intelektuálním formám odpovídají tři základní procesy abstrakce a poznání (*abstractio*–*denudatio*–*illuminatio*). Model poznání *per prius* a *per posterius* daný v originálním podání Organonu (OBJ I, kap. 1.3) je ve scénáři druhého averroismu postavený na hlavu. Spor kolem roku 1240 se proto týkal vzniku *via Modernorum* a obrany Aristotelovy metafyziky a vědy podle Sicilské školy. Tuto anti-moderní filosofii jasně předložil Albert v první části spisu *De homine*. Po recepci Kordóbského génia již není problémem jen ontologický statut substance v rámci *Kategorií* či *Isagoge*. Tento spor měla už raná scholastika ve sporu o určení substance z hlediska neoplatonské (Gilbert, *Nominales*), či boethiovsko-aristotelské signifikace (Abélard, *Tractatus Anagnini*, *Logica „Cum sit nostra“*). Další kolo gigantomachy po přijetí CMDA od let 1225–30 bylo založeno na sporu Toletánů a Siciliánů o povahu metafyziky a poznání založených na konceptu *intellectus possibilis*. Konjunkce Avicennova latinského překladu *De anima* a Avicebronova díla *Fons vitae* vytvořila základ pro nové vidění reality, které plně dosvědčila *Summa philosophiae* psaná v další generaci po smrti Grossetesteho. Proto hermeneutická archeologie musí najít a interpretovat místo vzniku moderny v první generaci oxfordských studentů v letech 1230–35.

## 3.2 Moderní simulákrum člověka a světa

Kapitola věnová Alvernovi zmínila jeho kritickou reakci na příchod materie třetího druhu (kap. 2.3.3). Toto pojetí Západ přijal především od židovských (Avicebron) a arabských myslitelů (Avempace). Avicebronovo dílo *Fons vitae* (okolo 1150) zakládá vidění reality v modu moderního dualismu, který Grosseteste tematizoval ve dvojím pojetí vědy (*scientia*, *intellectus*). Jeho žáci inspirovaní tímto schématem poznání vytvořili novou verzi individuálního jsoucna, které dostalo i materii třetího druhu. Dílo *Fons vitae* zavedlo zdvojenou realitu do myšlení moderny.

„Věz, že primární forma (*prima forma*), pokud se spojuje s vyšší formou látky (*altiori materiae*), zakládá inteligibilní species (*constituit speciem intelligentiae*) a tuto species přivádí k existenci (*eam ducit ad esse*). Podobně i kvantitativně určená forma (*forma quantitatis*), pokud se spojuje s nižší materií (*materiae inferiori*), vytváří tělesnou species (*speciem corporis*) a tuto přivádí k existenci (*eam ducit ad esse*). Kvantitativní forma je proto přidružena k inteligibilní formě.“ [[338]](#footnote-338)

Citát ukazuje demiurgické odvození nižšího světa z vyšších forem podle dialogu *Timaios* a díla *Liber de causis*. První božská forma produkuje diakosmickou formu a materii v řádu inteligibilních kosmických substancí daných formální kvantitou a rozsažností (OBJ I, kap. 1.3.3). Tyto diakosmické substance o jedno patro níže produkují reálnou hyleformickou věc. Inteligibilní a materiální svět mají stejnou ontologickou strukturu danou z materie a formy.[[339]](#footnote-339) Rozdíl mezi species *intelligentiae* a species *corporis* dokládá neoplatonský typ dualistického vidění jsoucna, který je navázaný na rozdíl mezi dvěma formami látky. Obě species jsou hypostázemi na úrovni první substance, protože existují díky dvojí materii jako hylemorfické jednotliviny. Původní kosmická forma je spojena s materií vyššího druhu (*prima forma quando coniungitur altiori materiae*). Konjunkcí formy a látky třetího druhu vznikne nová atomární substance daná v neoplatonském diakosmu jako inteligibilní species (*constituit speciem intelligentiae*). Avicebron postuluje nový typ hylemorfického jsoucna třetího druhu, který ve škole druhého averrroismu nahradil intencionální species *sensibilis* a *intelligibilis* ze školy prvního averroismu. Nová hylemorfická substance třetího druhu je daná jak v materiálním tak v inteligibilním světě. Predikace této spirituální substance zrušila základní metafyzický rozdíl mezi první a druhou substancí.[[340]](#footnote-340) První patro reality vytváří složeninu neoplatonské formy a látky jako subsistentní první substance. Z této entity třetího druhu vybavené kvazi‑látkou a kvazi‑rozsažností později vznikne objektivní jsoucno. Pak následuje rozhodující slůvko *similiter*, které základá novu formu kosmologické dedukce dané mytologickým způsobem. Druhé patro podobným způsobem zakládá subsistenci hyleforfické složeniny, protože spojuje nižší druh formy a látky v hylickém světě, a nikoliv ve světě čistých forem (*forma quantitatis cum coniungitur materiae inferiori*). Citát ukazuje paralelismus dvou druhů species. Přechod z vyšší materie do normální zakládá mytopoetický proces určení materiálních těles. Objektivní způsob existence je založen na nové formě dedukce (*ducit ad esse*) už nikoliv kosmických forem jako v *Liber de causis*, ale atomárních substancí jako těles třetího druhu. Moderna zakládá existenci nového světa vyvedením těles z diakosmu do nižší reality. Sloveso *ducit* představuje *Lichtung* moderního pojetí existence jako deduktivně definovanou „exsistenci“ jsoucna třetího druhu zavedenou Rufusem (*exsistit*). Toto species nevzniká v procesu abstrakce od hyparchicky dané první substance v realitě, protože je mytopoetickým produktem v mysli ilumináta. Díky parousisi významu naopak platí podle *Liber de causis*, že toto objektivní jsoucno zakládá hylemorfickou realitu. Avicebronovo neoplatonské pojetí species nemá nic společného s intencionálními species *intelligibilis* prvního averroismu získané poznáním reálné první substance. V tomto způsobu poznání je species pouhou intencí mysli. Druhý averroismus po vzoru Avicebrona vytvořil objektivní tělesa-species jako mix první a druhé substance a tím založil novou verzi atomární substance (*individuum*). Tato individua mají vlastní hylemorfickou existenci na úrovni exemplarů a sestupují do nižší reality tím, že na sebe vezmou podobu materiální a formální kontingence. Tento metafyzický doketismus založil objektivní vidění světa v moderně. Nové species *corporis* představuje klasický neoplatonský hybrid třetího druhu, protože je v něm dána současně potenciální esence a akt aktuální existence. Paralelismus dvou druhů species zakládá novou formu adekvace rozumu k realitě, která se zásadně rozchází s pojetím Averroesova *proportio*. Avicebron definuje dedukuje existenci reálných těles na základě zrcadlení vyšších forem do nižších (*speculatio*). Hylemorfická forma těles odráží původní vyšší dokonalost specifických těles v diakosmu. Další část citátu určuje kvantitu jako subsistentní formu, která na sebe bere vyšší inteligibilní formy (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Znovu se opakuje scénář Simplikia a Filopona, v němž je rozsažnost definována v demiurgickém diakosmu mimo reálně dané hylemorfické těleso. Avicebron kráčel po cestě neoplatoniků, kteří vytvořili první formu paralelního kosmu. Ohledně dvou forem látky praví mistr žákovi toto.

„Inteligibilní forma je jedna a je jednoduchá. Forma daná kvantitativně je mnohá a je dána jako kompozitum oné jedné formy (*forma uero quantitatis est multae unae compositae*). A jako inteligibilní forma má ze všech forem nejblíže k vyšší materii (*propinquior materiae altiori*), stejně tak i forma daná kvantitativně má ze všech forem nejblíže k nižší materii (*propinquior materiae inferiori*).“ [[341]](#footnote-341)

Rozdíl mezi čistou inteligibilní formou (*forma intelligentiae est una simplex*) a nižšími druhy forem spočívá v možnosti dělení skrze formálně danou rozsažnost třetího druhu. Přeměna diakosmické rozsažnosti na její materiální určení zakládá nižší patro jednoty pro svět hylemorfických substancí (*forma uero quantitatis est multae unae compositae*). Inteligibilní formy Avicebrona mají svou vlastní materii danou *simpliciter* v diakosmu (*materia altior*), která se podstatně liší od nižší formy v reálném světě (*materia inferior*). Citát sleduje neoplatonskou linii dvoupatrové stavby jsoucna. Toto dvojstupňové zakládání subsistentního bytí přejde do ontoteologie křesťanských *Modernorum* skrzeduální model reality u Bonaventury (OBJ III, kap. 4.1.2). Specifická materie formuje abstraktní korporeitu nižších species a tím je vyvádí do „exsistence“ dané přesahem vyšší formy do nižšího hylického světa (*forma intelligentiae est propinquior materiae altiori*). Rozsažnost určená matematicky ve vyšší materii dostane díky sestupu ze světa spirituálních forem a spirituální materie i nižší určení v hmotné látce a formě. Klíčovou roli hraje vyvádění vyšších substancí do nižších v modu podobnosti, která je určeně i rozsažností pojatou ve dvou registrech (*forma quantitatis est propinquior materiae inferiori*). Tím vzniká podobnost dvou forem rozsažnosti v modu spekulativního zrcadlení vyšší formy v nižší (*sicut forma intelligentiae*...*similiter forma quantitatis*). Tento druhý krok dedukce založí materiálně určenou species determinovanou jako hyleformicky určené „těleso–species“ (*constituit speciem corporis*). Proto lze takto danou species dělit až na poslední nedělitelnou část univerzálního významu (*individuum*).

Toto jsoucno třetího druhu vybavené materií a formou třetího druhu zavedli zastánci univerzálního hylemorfismu jako novou náhražku první substance v Oxfordu v letech 1235‒40. Původní dělení univerzálních entit podle Porfyriova stromu (kap. 1.4) dostalo zavedením materie třetího druhu mohutný impulz k tomu, aby stvořilo novou substanci třetího druhu. Navíc vzniklo nové pojetí pravdy jako spekulativního zrcadlení diakosmu a reality. Citát z *Fons vitae* ukazuje, že neoplatonská rozsažnost hraje klíčovou roli při přechodu z intelektuální formy na nižší (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Oxfordští porretáni pochopili přechod forem z diakosmu do reality jako důkaz primátu matematické abstrakce. Rozsažnost daná původně matematicky se na nižším patře těles mění na rozsažnost danou fyzikálně. Oxfordští modernisté spojili inteligibilní a korporální species skrze matematicky určenou proporci a zavedli analogicky danou univocitu jsoucna do metafyziky (kap. 3.3.2). Vyvedením species a forem z vyšší sféry („*exsistere*“) přešla diakosmická určení tělesa třetího druhu do nižší sféry hylemorfických substancí. Citát ukazuje nasvícení smyslu jsoucna zezadu od kosmické formy. Tomuto procesu konkretizace vyšších forem v nižších (*concretum*, kap. 3.3.2) odpovídá i osvícený náhled akademického ilumináta na nižší formy, skrze něž je možné vystoupit až k jejich původním exemplarům. Tento proces jsme vyložili skrze termín *resolutio* u Filipa Kancléře (kap. 2.3.2). Zavedením hylemorfického individua v modelu matematické analogie a pravdy jako neoplatonské podobnosti vyššího a nižšího světa dostala moderna rozhodující impulz pro utváření nové kategoriální predikace *per prius* a *per posterius*. Tuto predikaci jsme analyzovali ve výkladech spisu *Kategorie* kolem 1230 (kap. 3.1.2). Univerzalita analogicky pojaté látky zajišťuje, že substance třetího druhu vzniknou ve světě oddělených forem jak na úrovni kosmických inteligencí tak i na nižší úrovni vezdejší reality. V tomto pozemském světě charakterizuje látku také rozsažnost definovaná numericky, ale již daná v hylemorfickém tělese. Ale původně rozsažnost „exsistuje“ o jedno patro výše na tělese třetího druhu vybaveném spirituální materií. Vraťme se ke klíčové větě *Fons vitae*, která definuje rozsažnost v závislosti na čistě inteligibilním určení formy (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Toto dvojpatrové pojetí reality definované subsistentním bytím nižší formy odvozené z vyšší dostane zásadní význam v rozvrhu ontoteologie *Modernorum*. Bonaventurův termín *materia confusa* a *materia spiritualis* (OBJ III, kap. 4.1.1) ukazuje, jak Avicebronovo spojení specifické formy a univerzální látky zpracoval augustiniánský avicennismus. Oxfordští filosofičtí analytikové typu Rufuse upravili Avicebronovo určení materie tak, aby vyhovovalo aristotelské predikaci. Klíčovým nástrojem byl výklad *Metafyziky* Z, která zkoumá povahu principů první substance. Vůči jednotě bytí dané v kategoriálních určeních bytí je materie je vzatá odděleně, v modu logického *absolute* vzatého hyparchického významu (λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν, *Met*. 1029a20). Toto abstrahované určení materie jako logického pojmu nese pouze neurčitá určení. Ta nelze vztáhnout ani k akcidentům substance, ani k žádné definici (μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν, *Met*. 1029a20‒21). Citát ukazuje, že Aristoteles staví neurčitost materie vůči kategoriálním určením bytí druhé substance. To je podle *Druhých analytik* možné pouze v modu logické predikace, protože hypostázované bytí těchto obecnin existuje pouze v mysli (kap. 3.1.1). Moderní avicennisté propadlí diskrétnímu vidění světa *Oxfordian Fallacy* spojili logikou a metafyzickou abstrakci. Pak začali univočně predikovat Aristotelovu definici materie v *Metafyzice* vzaté *simpliciter* (καθ' αὑτὴν). Latinští sofisté ovlivnění neoplatonským avicennismem napojeným od 1230 na vědecké poznání v rámci *Oxfordian Fallacy* odmítli vzít v modu *per prius* kategoriální určení materie dané impozicí od reálné první substance. Avicebronovy termíny „*species intelligentiae*“ a „*species corporis*“ začaly fungovat v rámci *Oxfordian Fallacy* jako porretánské individuum, které se dosadilo do středního členu vědeckého soudu v podobě kauzálně účinné esence. Klíčovou roli hraje Avicebronův termín „*species corporis*“, který založil moderní určení materie třetího druhu. Ta je dána jako kauzálně učinný element, který ale existuje pouze univerzálně a potenciálně. Tato abstrakce odpovídá Grossetestemu analytickému výkladu *Druhých analytik*, kde stejnou roli hraje esence jako *simpliciter* daný střední člen soudu (kap. 3.1.1). Pojetí materie definované čistě formálně se spojilo s formálním pojetím tělesa chápaného jako substance třetího druhu. Naroubováním na neoplatonský výklad *Kategorií* v Oxfordu i v Paříži původně daný u Ammonia (kap. 3.1.2) vznikla v modu *per prius* nová atomární substance třetího druhu. Toto individuum je současně species, těleso, substance a porretánská hypostáze. Aristotelský scénář přišel na řadu až v následné kategoriální predikaci tohoto podivuhodného mytopoetického jsoucna. Druhý averorismus dostal po roce 1230 nový nástroj, jak „materiálně“ vytvořit jednotu a mnohost substančních forem a jak ji napojit na aristotelismus daný *ad mentem Averrois*. Tato operace byla v metafyzice Averroese absolutně nemožná a z tohoto důvodu ji zásadně odmítla i škola prvního averroismu. Modernisté vyznávající teorii univerzálního hylemorfismu proto udělali z Komentátora averroistu, pohana a heretika. Ilumináti v Oxfordu totéž předtím provedli s Aristotelem, viz svědectví Grossetesteho (kap. 3.1.2). Moderní substance pak dostává kontingentní charakter fyzikálního tělesa. Nevyhnutelným důsledkem nového pojetí vědy a poznání byla mnohost substanciálních forem daných na dvou patrech reality a spojených skrze matematickou analogii. Fúrie se vzdělaly v nové podobě neoplatonismu a začaly z podsvětí řídit chaotické myšlení prvních modernistů v Oxfordu. Ti si pro sebe vytvořili nové nebe a novou zemi na základě manické parousie metafyzické esence. Nová metafyzika se týká neexistujícího bytí daného pouze v mysli. Moderní paranoia je přísně logickou záležitostí, která je postavena mimo metafyzickou abstrakci, která v univerzálním hylemorfismu přestala existovat. Realita již není v moderní metafyzice nutná, protože myšlení moderny je plně soběstačné.

Vznik materie třetího druhu podle Avicebrona dal lidské duši novou substanční jednotu v rámci dualismu dvou substancí, která dnes patří do pojetí univerzálního hylemorfismu (Bazán 1969, 42). Připomeňme, že *Summa Duacensis* a Filip Kancléř tuto mnohost substančních forem v člověku prosazovali skrze pojetí *triplex unitas* již kolem 1230 (kap. 2.2.2). To je období, kdy avicennisté vytvářejí první výklad averroistického Averroese. Stoupenci univerzálního hylemorfismu ve škole Grossetesteho začali vykládat Aristotela a Komentátora podle této nauky. Tímto způsobem bylo v Oxfordu vytvořeno druhé Averroesovo simulakrum v Toletánském modu, podle učení *sophistae Latini*. Zdejší avicennistě vyznávající univerzální hylemorfismus si vzali z Komentátorovy metafyziky jen to, co se jim hodilo do modernistického obrazu světa. Fúze oxfordského aristotelismu pod egidou *Oxfordian Fallacy* s avicennismem pařížských *Grammatici* nastala po příchodu oxfordských bakalářů na magisterská studia do Paříže okolo roku 1235. Spojením obou sofistických škol vznikla škola druhého averroismu, kterou Alvernus nazval *sophistae Latini*, což Albert zkrátil na pouhé *Latini*. Vyznavače této školy, kteří do logických sofismat navíc vnesli univerzální hylemorfismus, Albert poctil ironickým názvem *Doctores Latini*. S těmi už odmítl akademicky diskutovat. Svědky vzniku této školy a zásadními odpůrci modernismu byli kolem 1240 všichni citovaní zástupci prvního averroismu: Alvernus, Albert a Bacon. Skupina *doctores Latini* vedená Rufusem z Cornwallu musela veřejně obhájit na půdě Pařížské univerzity kolem roku 1245 zcela nekřesťanskou nauku o mnohosti substancí v člověku. A poznání tohoto bláznivého subjektu bylo navíc determinováno zezadu, skrze oddělený kosmický *intellectus agens*. Tuto nauku odsoudil kancléř univerzity a zdejší biskup Alvernus okolo roku 1240. Oddělený kosmický intelekt jako samostatná substance nemůže tvořit součást lidského intelektu (*intellectus agens non potest esse pars animae*, kap. 2.3). Rufus a další modernisté byli chráněni autoritou Jana z La Rochelle, který byl magistr regens františkánské koleje v Paříži do roku 1245. Po jeho smrti nastoupil magistr Odo Rigaldus, který s velkou pravděpodobností nechal Alverna a Alberta, aby přezkoumali nauky modernistů. Výsledek byl jednoznačně negativní, protože Rufus opustil Pařížskou univerzitu a vrátil se do Oxfordu. Po vydání spisu *De homine* (1242) se Albert stal *magister regens* v dominikánské koleji pařížské univerzity. Kilwardby, který již byl magistrem, pak opustil Pařížskou univerzitu a vrátil se do Oxfordu ze stejného důvodu jako Rufus. Je velkou otázkou, zda Rufus v této době dostal hodnost magistra na Pařížské univerzitě. Podle Bacona začal Rufus v Oxfordu přednášet Sentence roku 1250, kdy musel odejít z Paříže. Období mezi lety 1245‒50 je důležité proto, že Rufus musel během magisterských studií v Paříži obhájit své názory v díle *Speculum animae* (kap. 3.3.4). Předešlá matrice ukázala na příkladu Alverna a Alberta Velikého, že vzdělaní aristotelikové Blundovy školy prvního averroismu považovali moderní výklad substance, materie a tělesa v modu univerzálního hylemorfismu za filosofický nesmysl.

Spor mezi oběma školami dostal po roce 1250 dramatický charakter. Šlo o jednotu člověka, o jednotu duše a intelektu, o definici pravdy a vědeckého poznání. Adam z Buckfieldu, Richard Rufus z Cornwallu, Robert Kilwardby, Bonaventura a další modernisté napojili Avicebronův dualismus na Aristotelovu nauku o duši. Původní zdroj této duality objevila průkopnická studie (Callus 1939), která zkoumala problém plurality forem v duši u dvou oxfordských magistrů (Adam z Buckfieldu, Richard Rufus z Cornwallu). Buckfieldův komentář *Sentencia super librum de Anima* (okolo 1243) ukazuje na základě Averroesova komentáře CMDA I.92, že první oxfordští magistři odmítli Averroesovo řešení jedné substance a různých schopností v *anima intellectiva* (OBJ I, kap. 2.4.3). Moderní porretánci vzali intelekt jako hypostázovanou entitu završující obě nižší schopnosti duše. Klíčovým se stalo určení intelektuální schopnosti duše jako hypostázované formy po vzoru Avicenny a *Nominales*. Jádro sporu mezi prvním a druhým averroismem obsahuje část Buckfieldova traktátu *De anima* citovaná v poznámce, která možný intelekt jako potenci podřizuje aktivnímu intelektu jako substanci skrze nasvícení zezadu (*esset in potencia respectu forme nobilioris*).[[342]](#footnote-342) Tento scénář aplikovaný na *intellectus possibilis* jsme analyzovali v předešlé kapitole na příkladu díla *Summa philosophiae*. V neoplatonismu daném podle *Liber de causis* musí mít každá vyšší forma vlastní subsistenci. Forma‑species v modu *perfectibile* završuje činnost nižších forem, což jsou v případě lidské duše vegetativní a animální funkce. Jednota duše složené z různých hypostází definovaných hierarchicky v modech predikace *per prius* a *per posterius* vypadá podle Buckfielda následovně.

„K poslednímu je možné říci, že intelektuální schopnost duše se nemá k ostatním složkám duše stejně jako specifická diference završuje rod. Diference nic nepredikuje vzhledem k určením, která přicházejí zvnějšku, ale vypovídá pouze o aktualitě a završení toho, co předtím bylo nedokonalé.“[[343]](#footnote-343)

Predikace nemůže jít na rovině hylemorfické substance dané v reálném fyzickém těle, protože duše je oddělená nemateriální forma (*non similiter se habet virtus intellectiva ad alias*). Predikace oddělila intelektuální část duše od ostatních substancí pomocí hypostázované kategoriální predikace zavedené v Oxfordu kolem roku 1230. Vyšší forma má vlastní subsistenci a v modu *perfectibile* završuje činnost nižších forem, v tomto případě vegetativní a animální složky duše. Specifickou diferenci mezi rodem a druhem Buckfield nahradil avicennovským schématem entelechie, kdy vyšší formy určují nižší (*actualitatem et perfeccionem eiusdem quod prius fuit imperfectum*). Systém neoplatonské dedukce definuje duši podle nasvícení zezadu. Hypostázovaná vyšší forma intelektu v modu *perfectio* zakládá jednotu duše v rámci neoplatonské hierarchie substancí. Predikace intelektuálních hypostází v člověku pak běží ve scénáři vyšší formy, která završuje nižší formy duše skrze nemateriální a oddělený intelekt. Buckfield, Rufus a jejich škola začali dělit porretánsky dělit osobu, kterou první averroismus definoval jako Boethiovu nedělitelnou první substanci. Porretáni zavedli do aktuality první substance dané *simpliciter* dělení podle neoplatonské dokonalosti formy dané jako jsoucno třetího druhu. Aby mohli Buckfield a Rufus takovou nesmyslnou operaci provést, museli zrušit Aristotelem, Boethiem, Abelardem a Averroesem zdůrazněný zásadní rozdíl mezi první a druhou substancí. Dále museli zavést nové pojetí látky, formy a potence dané podle univerzálního hylemorfismu. Spojením těchto moderních forem jsoucna třetího druhu vzniká v Oxfordu někdy v letech 1235–40 schizofrenické pojetí moderní osoby rozdělené na několik objektivních substancí. Vědecké poznání tohoto mytopoetického simulákra zaručuje Grosstesteho výklad *Druhých analytik* v modu *Oxfordian Fallacy*. Jednota člověka je budovaná podle Avicebronova dualismu, který vytváří substance třetího druhu skrze analogické spojení obou pater těles daných nejprve v diakosmu a pak v realitě. Buckfield v citovaném díle komentuje pasáž *De anima* 413a4‒10. Ohledně nemateriálního intelektu daného v duši jako *inmixtus* dělá závěr, že intelektuální část duše je samostatná substance.

„Nezbývá nic jiného tomu, kdo chce oddělit od těla intelektuální duši podle její substance, ale ne duši jako smyslovou a vegetativní substanci. Z toho také vyplývá, že nejde o jednu substanci, ale o dvě odlišné substance.“[[344]](#footnote-344)

Buckfield v klíčové části jeho výkladu *De anima* tvrdí, že intelektuální duše je vzhledem k vegetativní a k živočišné složce odlišná *secundum substantiam*. Proto v duši existují dvě zcela odlišné substance (*alia et alia*). Hermeneutika ukázala, že pluralismus substancí v člověku má původní zdroj ve dvojpatrové stavbě subsistentních forem daných *modo geometrico* podle díla *Fons Vitae*. Druhý averroismus reprezentovaný Adamem z Buckfieldu definoval intelekt jako vyšší formu, která má subsistentní charakter a podle sofistického výkladu CMDA pak přichází k člověku zvnějšku. Komplexní kritiku tohoto absurdního pojetí provedl Albert jménem prvního averroismu už v díle *De homine*, které obhájilo autentickou nauku CMDA o jednotě osoby jako jedné hylemorfické substance (kap. 2.4.1). Buckfieldův komentář *De anima* ukazuje myšlenkový zmatek avicennovských modernistů, který dosvědčila *Summa Duacensis* v Paříži kolem roku 1230 (kap. 2.2.2) a také *Summa philosophiae* v Oxfordu po roce 1260 (kap. 3.1.3). První modernisté vytvořili sofistické simulákrum reálného člověka, což mělo a má epochální úspěch i v postmoderně. Tito modernisté interpelovaní v Paříži školou prvního averroismu asi roku 1245 nebyli schopni uvést v soulad aristotelské intelektuální schopnosti duše jako formy těla s neoplatonskou sbírkou substancí třetího druhu, kterou si přinesli z porretánského a avicennnistického Oxfordu. Jenže v Paříži kancléře a biskup Alvernus oficálně kritizoval jménem Blundovy školy obě porretánské školy (*sophistae Italici*, *Grammatici*). Avicenna patřil do skupiny odmítnutých neoplatoniků (*sequaces Aristotelis*) Ti vyznávali heretickou nauku odděleného kosmického *intellectus agens*, který v modu eficientní kauzality zakládá poznání v lidské duši. Původní zdroj plurality substancí v člověku najdeme v Toledské škole, konkrétně v Gundissalinově díle *De immortalitate animae*, které definuje intelekt jako neoplatonskou formu-species (*intellectus in se ipso, in esse suo et in specie sua, forma est*).[[345]](#footnote-345) Oxfordská škola přebírá Gundissalinovu definici duše podle Avicenny jako inteligibilní species, která má vlastní subsistenci v diakosmu nemateriálních forem. Tato definice se zdánlivě shodovala s klasickou definicí duše jako oživující a nemateriální formy těla. Druhý zdroj univerzálního hylemorfismu je dán vznikem univerzální materie skrze termín *helyatin* od Gerharda z Cremony. Látka jako řecká *hylé* a arabské slovo pro „celek“ vinou této konjunce dvou tradic založily nové pojetí materie.[[346]](#footnote-346) Látka dostala univerzální určení na způsob substance a umožnila predikaci čisté materie v modu Abelardova *totum integrum* (kap. 1.3). Původní zdroj *materia prima* jako čisté potence našel druhý averroismus v Averroesově díle *De substantia orbis*.[[347]](#footnote-347) Syntézou oxfordského univerzálního hyleformismu a toletánského avicennismu vznikla lidská duše jako mix dvou až tří substancí. Nemateriální intelekt hraje vzhledem k nižším materiálním složkám roli subsistentní nadřazené formy, která je nemateriální, a proto přetrvává i po zániku těla. Pak je celkem pochopitelné, že *intellectus possibilis* začal hrát roli Avicebronovy hypostázované *materia spiritualis* pro stejně hypostázovaný *intellectus agens*, který funguje v člověku jako nemateriální substance-forma. Klíčovou pasáž obsahující jádro averroistického pojetí *intellectus possibilis* jako numericky jednotné spirituální materie najdeme v citovaném komentáři *De anima* od Buckfielda.[[348]](#footnote-348) Jím zmiňovanou třetí variantu výkladu skrze konkordanci teologů a filosofů (*concordare philosophos cum theologis*) v modu jedné moderní pravdy podal Rufus z Cornwallu v díle *Contra Averroem* psaném kolem 1236 (kap. 3.3.3). Přínos univerzálního hylemorfismu byl pro modernisty v tom, že spirituální materie definovala jednotu intelektuální duše danou *per prius* v rámci jedné objektivně-hylemorfické substance, k níž lze v akcidentálním modu *per posterius* analogicky přiřadit nižší hypostázované složky duše, tedy živočišnou a rostlinnou duši. Tento model hypostázované predikace odpovídá neoplatonskému výkladu *Kategorií*, který kolem 1230 vládl na Oxfordu skrze porretána Johna Paguse (kap. 3.1.2). Albert odmítl komentovat definici člověka jako sbírky tří moderních substancí a predikované v porretánském modu kolekty hypostází kvůli její naprosté absurditě (*non reputo opinionem, sed ridiculum*; kap. 2.4.3). Moderní pojetí člověka v modu *triplex unitas* považovala škola prvního averroismu za absurdní teorii odporující celé filosofické tradici peripatetiků. Asi by se tito klasičtí vzdělanci dost divili, kdyby přišli na postmoderní artistické fakulty Západu. Chaotický postmoderní subjekt je sestavený z mytopoetické kopulace objektivních substancí a nesourodé sbírky jsoucen třetího druhu sestavených do sofistikované kolekty nihilistického matrixu. Dualistické řešení prvních *Modernorum* šlo výslovně proti Grossetesteho výkladu *De anima*, o čemž svědčí jeho výpad vedený kolem roku 1235 proti těmto pochybným aristotelikům (kap. 3.1.3). Grosseteste po vzoru Blundovy školy odmítá pojetí duše jako automní neoplatonské formy.[[349]](#footnote-349) Jeho komentář *De anima* považuje univerzální hylemorfismus aplikovaný na definici duše za nesmysl. Spirituální materie nemá status hylemorfické substance dokonce ani podle Augustina. Zakladatel moderny na Oxfordu nesouhlasí v tomto základním bodě s argumentací Avicenny a drží diafanum jako klíčovou složku přenosu světla (kap. 2.2.1). Ale jeho nástupci na Oxfordu už šli cestou augustiniánských *Modernorum* inspirovaných avicennismem a univerzálním hylemorfismem. Callus ukázal, že hlavní autority Buckfielda a Rufuse byly neoplatonské spisy připsané Augustinovi, například dílo *De ecclesiasticis dogmatibus* (Gennadius z Marseille, †496) a dále anonymní pseudo-augustiniánské spisy vzniklé v prostředí *Nominales* ve druhé polovině 12. století (*De spiritu et anima*). Vinou plurality substančních forem padla jednota osoby, což jasně ukazuje dílo *De homine* psané ve stejné době. Albert vyloží v *De homine* pasáž CMDA I.92 citovanou Buckfieldem podle školy prvního averroismu (kap. 2.4.2). Albert pochopitelně neudělal z Komentátora moderního averroistu, ale vyložil jeho učení v rámci osoby jako hylemorfické substance. Duše je nemateriální formy těla a nemateriální intelekt je jedna ze specifických schopností této duše. Odmítnutím Averroese jako averroisty vznikl první oficiální spor o modernismus na Pařížské univerzitě v letech 1240‒45. Grosseteste hájil již za doby svých pařížských studií učení prvního averroismu ohledně fundamentální jednoty osoby jako aktuální první substance. Oxfordský učenec odmítal stejně jako biskup Alvernus učení modernistů, kterým se rozpadla osoba na několik substancí.

Rufus nemohl akademicky obstát za Grossetesteho regentování františkánské koleje v Oxfordu. Jeho výklad osoby byl z hlediska křesťanství heretický, protože sledoval nauku *sequaces Aristotelis*. Datování *terminus* *post quem* Rufusova odchodu z františkánské koleje v Oxfordu do Paříže se zakládá na stejném scénáři jako v případě Grosseteteho odchodu z Paříže do Oxfordu po jmenování magistra Alverna pařížským biskupem (1228). Grosetteste je jmenován roku 1235 biskupem v Lincolnu. Určitě nemohl tolerovat nekřesťanské názory Rufuse ohledně plurality substancí v člověku, protože Oxfordská univerzita spadala pod jeho učitelskou autoritu. Po modernistické destrukci osoby Rufusovi nezbylo nic jiného, než akademický exil do Paříže na magisterská studia. Tento kontroverzní františkán posílil školu zdejších modernistů sdružených kolem editace *Summa Halensis*. Proto existuje v letech 1235‒40 v Paříži oficiální rozdíl mezi Toledskou a Sicilskou interpretací Averroese ohledně jednoty osoby a jejího poznání podle CMDA. Tím vznikl spor mezi prvním a druhým averroismem, což dokazuje Alvernovo odmítnutí univerzálního hylemorfismu (kap. 2.3.3). Odpověď modernistů byla dána podle metafyziky Avicenny, k níž patřil výklad Averroese podle Toledské školy. Nemateriální intelekt je dán v duši jako hypostáze nebo substance a spojuje člověka-individuum s kosmickým *intellectus agens* jako nadřazenou subsistentní formou. Osoba podle modernistů pak představuje sofistikovanou kolektu subsistentních forem. Nebo se osoba definovala podle CMDA interpretovaného v modu Sicilské školy, tedy podle primátu reálné první substance. Pak je osoba určena podle reálné existence inteligibilní duše jako formy v těle, která má různé schopnosti, mimo jiné i nemateriální způsob poznání světa. Spor mezi aristoteliky a modernisty vypukl v plné síle po Alvernově smrti. Magistři v Rue du Fouarre nařídili jako odpověď na zmatky modernistů, že spis *De anima* se bude povinně vyučovat na artistické fakultě jako součást aristotelského Korpusu. Statuty pařížské filosofické fakulty z roku 1255 vyžadovaly povinné studium tehdy známého *Corpus Aristotelicum*. Spis *De anima* se komentoval společně s Aristotelovými logickými a přírodovědnými spisy, což svědčí o výuce *logica Vetus* podle Abelarda a výkladu *De anima* podle Sicilské školy prvního averroismu. Sofisté druhého averroismu postupovali ve výkladu třetí části *De anima* a CMDA III.5‒6 zcela eklekticky a vytvořili averroistický monopsychismus v podobě numerické jednoty *intellectus possibilis* (kap. 3.3.3). Komentáře *De anima* nutně musely zrcadlit stanoviska škol prvního a druhého averroismu.

V Grossetesteho učení opět panuje jistá nejasnost. Vytvořil specifickou jednotu osoby, která se staví proti mnohosti substanciálních forem v duši, kterou zavedli jeho žáci v Oxfordu. Grosseteste ve výkladu duše nebyl avicennista, což je zásadní rozdíl proti jeho teorii poznání předložené výše. První modernista v Oxfordu drží substanční jednotu duše, která stojí v protikladu k předešlému výkladu jeho žáků. Duše nemůže být samostatná substance vedle těla, ale pouze forma daná v těle. Důvodem je zásadní rozdíl mezi existencí lidského intelektu a intelektu oddělených kosmických sfér. Výklad intelektuální části duše a jednoty člověka je inspirován Averroesovými komentáři ke kosmologii Aristotela. Grosseteste vychází z *Fyziky* VIII.4 (pohyb daný nástrojem), z *Metafyziky* XII.7 (vztah k Nehybnému hybateli) a z *De anima* III.12 (animální smyslové vnímání). Tyto části Aristotelova korpusu potřebuje k tomu, aby sestavil schéma poznání jako přechodu od potenciality k završené formě. Intelektuální pohyb první hvězdné sféry kontrastuje s pohybem lidské duše, která je individualizovaná jako hylemorfická složenina. V obojím případě je intelekt hnaný touhou po imitaci nehybného hybatele (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, *Met*. 1072a26). Ale mody této touhy nejsou stejné pro lidský intelekt a pro intelekt hvězdných sfér, který je dán jako čistá aktuální forma. Člověk je složenina formy a látky a jeho intelektuální poznání závisí na výkonu abstrakce dané od smyslů. Proto Grosseteste odmítl univerzální hylemorfismus skrze Augustinovu definici duše.[[350]](#footnote-350) Následující citát ukazuje nasvícení poznání ze smyslově poznávané reality, protože aktualita prvních substancí je zdrojem našeho poznání. V člověku jako hylemorfické první substanci nemůže existovat žádná subsistentní inteligibilní forma na způsob kosmické inteligence. Grosseteste odmítá v druhém komentáři k *De anima* kosmický intelekt v člověku ze stejných důvodů jako biskup Alvernus, s nímž v Paříži studoval v Blundově škole. Po roce 1230 opakuje původní stanovisko k jednotě člověka dané v prvním spise *De anima et de potenciis eius.* Grosseteste dává duši přímou kauzalitu nad vlastním jednáním, protože duše je zdrojem pohybu (*anima est agens motum*; *De motu supercaelestium*; ed. Baur, p. 95.4). To má v plné míře i oddělený kosmický *intellectus agens*, proto duše má zdroj pohybu v nemateriální sféře. Ale člověk musí tento pohyb realizovat skrze tělo, a to dokonce i při intellektuální činnosti dané tvořením „*in artificialibus*“. Geometricky definovaný trojúhelník, a tím spíše jakýkoliv jiný výrobek, nevznikne tím, že je dán pouze v mysli, ale musí být přesesen do materie. Jediné přímo poznatelné subsistentní formy jsou v materii a všechny ostatní inteligibilní formy jsou pro nás přítomné pouze v potenci.

„Tím chtěl [Aristoteles] říci, že pohyb těchto [materiálních] forem je příčinou vzniku kognitivních forem (*causa exitus eius*). Tyto formy jsou dány v potenci díky abstrakci dané buď vzhledem k aktu, nebo vzhledem k formám v materii. Formy totiž mají dvojí bytí (*duplex esse*). Bytím v aktu (*esse in actu*) se rozumí jejich materiální existence a bytí v potenci (*esse in potentia*) mají v abstrakci.“ [[351]](#footnote-351)

Na rozdíl od čistě jednoduchých a plně aktuálních forem ve sféře kosmických inteligencí je jednota lidského intelektu s vyšší sférou dána pouze *secundum esse*, tedy podle nemateriální povahy myšlení, a ne *secundum substantiae*. Směřování intelektuální touhy k nehybnému hybateli (*exitus*) je u člověka dáno přechodem od potence k aktu v těle jako hylemorfické substanci. Možné formy v procesu abstrakce se stávají aktuálními (*est in potentia in illis formis abstractis ad actum*). Tento postup poznání se zásadně liší od věčně aktuálních kosmických forem, které jsou nemateriální substance. Nejsme čisté intelektuální formy jako jsou kosmické inteligence. Poznáváme inteligibilní formy na lidský způsob smyslově založeného poznání. Toto rozlišení je striktně aristotelské a je vyloženo *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Rozdělení forem má zásadní charakter, protože vylučuje pluralitu substancí v člověku. Důvod substanční odlišnosti kosmického a lidského intelektu je dán tím, že nám dostupné aktuální formy jsou vždy dány pouze v materii. Myšlení je pouze potenciální činnost. Proto intelekt potřebuje k uskutečnění svého díla materii, kterou formuje podle ideje dané v mysli. Tak pracuje každý řemeslník, který ideu danou formálně uskutečnuje v materiálu. Takto daná kauzalita lidského intelektu demiurgicky tvořícího v modu *in artificialibus* skrze materii se fundamentálně liší od vyšších kosmických forem. Ty přímo vytvářejí hyparchické inteligibilní substance aktem substanciálního a plně aktuálního myšlení. Lidské myšlení je tvořivé pouze v řádu potence, nikdy ne aktuality. Kosmické inteligence tvoří aktem myšlení aktuální inteligibilní formy, což lidská mysl nemůže, protože existuje v těle. Pokud lidská mysl tvoří věci v realitě, pak pouze skrze tělo jako nástroj. Grosseteste hájí stejné stanovisko rodově odlišného *intellectus agens* pro kosmické inteligence a pro člověka jako měl biskup Alvernus. Lidská duše není čistou nemateriální formou, protože přichází k oběma daným formám vegetativní a animální duše entelechicky činných v těle. Intelekt u Grossetesteho je daný v modu Komentátorova „*separabilis*“ a ne porretánského „*separatus*“. Tato intelektuální schopnost duše završuje entelechickou jednotu organismu, což neměla Toledská škola.

„Žádná část rostliny není celek rostliny, ani část zvířete není zvíře, ale každá z částí rostliny vegetativně žije a každá část zvířete cítí. Jinak je dána forma intelektuální duše, která přichází k těmto formám duše (*superveniens his*). Protože intelektuální duše patří k formě, která není situovaná materiálně (*advenit formae non situali*), pak nemůže být vyvedena z bezprostředně dané substanční tělesné formy; člověk ji dostává z jiné formy situované mimo tělo, tedy z první formy.“ [[352]](#footnote-352)

Grosseteste drží proti Avicennově duši jako subsistentní hypostázi Averroesovu definici duše jako entelechické formy oživující tělo. Stejný postoj hájil jeho první traktát o duši *De anima et de potenciis eius* proti Gundissalinovu výkladu duše podle Avicenny (kap. 2.2.1). Duše není pouhou částí těla (*nulla enim pars plantae est planta, nec animalis animal*). Intelekt nemůže být nějaká forma hypostázovaného species daná v duši jako rodu ze dvou důvodů. Orgány obou nižších forem duše jsou dané v kvantitativně určeném a pomíjivém těle (*situalis*).[[353]](#footnote-353) Ale duše jako oživující forma celku živého organismu je neurčuje jako části, ale z hlediska jejich činnosti. Totéž ve větší míře platí pro nemateriální intelekt, který k duši přichází jako determinace vyšší formy inteligence dané mimo tělesnou rozsažnost (*forma non situale*). Intelektuální složka duše nepřichází skrze činnosti dané *situalis* ve smyslových orgánech, ale je dána bezprostředně, protože není v těle situovaná materiálně (*immediate advenit formae non situali*). Klíčové je zdůraznění faktu, že duše je forma těla jako reálné první substance, ale není v něm situovaná materiálně. Proto je duše dána od boha jako první formy (*immediate a forma non situale, scilicet prima*). Lidský intelekt nemá sídlo v žádném tělesném orgánu jako smysly, protože je přímým výkonem *anima intellectiva*. Výkon nemateriální části duše doplňuje již dané duševní činnosti dané výkonem duše jako oživující formy. Substance může být jen jedna v jejím *actus essendi*, což je člověk jako hylemorfická složenina. Grossesteste je z tohoto zásadního důvodu autorem spisu *De anima et de potenciis eius*, protože tato argumentace odlišila Averroesovu definici osoby od specifické a individuální mrtvoly porretánských avicennistů. Další důvod odmítnutí plurality substančních forem v člověku ukazuje poznání duše vázané na proces smyslové abstrakce, což opět tvoří zásadní stanovisko Blundovy školy proti neoplatonským modernistům.

„Racionální duše není spojena s tělem jen na způsob hybatele, ale také porozuměním skrze tělesné schopnosti (*intelligens mediante virtute corporea*). Racionální duše nemůže rozumět bez fantasmatu (*intelligit enim non sine phantasmate*), což je akt smyslových schopností (*actus virtutis sensitivae*).“ [[354]](#footnote-354)

Dualistická teze avicennistů a karteziánů o externím působení duše na tělo (*anima ut motor*) se váže na postavení intelektu *secundum esse*, tedy na nematerialitu myšlení formálně shodnou s výkonem intelektu hvězdných sfér. Klíčové je stupňované spojení *non solum... sed etiam*. Předešlé citace ukázaly, že intelektuální část duše je nemateriální, proto není vázaná na tělo stejně jako smysly. Ale člověk není čistý intelekt a nikdy na tomto světě nebude, i když má podle Grossetesteho schopnost přímého poznání oddělených intelektuálních forem. Způsob bytí našeho intelektu *secundum substantiam* je na rozdíl od hvězdné sféry vázaný na abstrakci a na existenci v těle (*intelligens mediante virtute corporea*). Pokračování tohoto citátu ukazuje dilema začínající moderny.

„Skutečná forma, která je současně exemplarem a skrze kterou věc existuje, není spojena s věcí, ale je abstrahována, je jednoduchá a oddělená. To je první forma, ale jak existuje tato první forma, to je obtížné vysvětlit.“ [[355]](#footnote-355)

Kvůli obhajobě exemplaru musí oxfordský Grosseteste částečně zrušit původní nauku Blundovy školy, kterou hájil v Paříži. Exemplar není přímo nazírán ve svém bytí jako u porretánů, ale je abstrahován skrze materiální věci (*exemplar...non est coniuncta rei, sed abstracta*). Toto pojetí vykazuje zásadní shodu s již zmíněným traktátem *De anima et de potenciis eius.* Kvůli problematickému statusu exemplaru, Grosseteste činný v Oxfordu už není schopen jednoznačně obhájit jednotu intelektu, duše a těla v rámci jednoho subsistentního aktu existence (*difficile est explanare*). To je typický výklad CMDA podle Toledské školy, který z Averroese udělal averroistu. Akvinský bránil podle Grossetesteho intelekt jako hypostázovanou formu duše, což ukazuje jeho polemika se Sigerem.

Grossteteste vyznává pluralitu forem v člověku, ale nikoliv pluralitu substancí v člověku. Esence člověka jako jedné substance je u Grossetesteho spojena s výkonem poznání jako potencí hylemorfické osoby (*totum integrum*). Duše je nemateriální formou těla jako jediné substance určující osobu. Grosseteste hned na začátku své myslitelské dráhy odmítl Gundissalinovu definici duše danou podle avicennismu Toledské školy, která vytvořila v člověku dvě oddělené hypostáze. Mladý učenec formovaný v prostředí Blundovy školy se definitivně rozešel s moderními avicennisty a porretány v otázce jednoty osoby a poznání po roce 1220. Klíčovým bodem rozchodu byla jednota osoby, která je úhelným kamenem křesťanského učení. V tomto bodě se Grosseteste shodoval se svým univerzitním kolegou Alvernem a stejnou cestu zvolili o generaci později také mladí představitelé prvního averroismu formovaní v Paříži (Albert, Bacon). Grossetesteho komentář k *De anima* zná Boethiovo a Abelardovo rozlišení jednotliviny v rámci první a druhé substance (kap. 1.3). Citovaná kapitola analyzovala Boethiův výrok *totum autem hoc animal* (*Boeth. In Porph. Isag*. III.10), kdy vzniká celek první substance v realitě (*totum integrum*) odlišný od signifikace této substance dané v mysli (*totum universale*). Tato diference postavila Abelarda a později i Blundovu školu proti porretánům. Mrtvola není člověkem, protože chybí impozice významu od reálné první substance dané hyparchicky (*totum integrum*). Grosseteste použil Abelardovu argumentaci k tomu, aby odmítl avicennistický dualismus duše a těla jako dvou autonomních substancí. Duše je chápána v rámci Averroesova scénáře jako završení nižších složek duše (*perfectio animae*) a její dělení sleduje aristotelskou linii „akt/potence“, nikoliv avicennistickou linii „esence/akcident“. Jakákoliv forma hylemorfismu pro duši je nesmysl, protože by z duše udělala aktuální substanci.

„Duše má dvojí schopnost zdokonalování a potenciality. Proto predikujeme duši jako dvojí celek (*dicitur totum dupliciter*), totiž aktuální celek (*totum perfectum*) a celek daný v možnosti, čili virtuálně (*totum potentiale sive virtuale*). Celistvost daná dokonale je obsažena v duši (*inest animae*) z hlediska reálného aktu bytí (*ex parte essentiae eius*). Celek daný virtuálně je dán vzhledem k možnosti (*ex parte potentiae*). Proto není pravdivý závěr, že duše má celistvost danou aktuálně, tedy kvantitu.“ [[356]](#footnote-356)

Citát přesně rozlišuje v hyparchickém modu *inesse* celek duše v podobě Aristotelovy *tabula rasa* (*totum potentiale*) od aktuální, čili již završené schopnosti poznávat (*totum perfectum*) vázané na výkon hylemorfické existence osoby. Duše je perfekcí těla a intelekt je perfekcí duše. Výsledná jednota těchto výkonů (*totalitas perfectionis*) je dána substančně v těle. Duše nemá vlastní akt subsistentního bytí, který by ji oddělil od hylemorfické složeniny těla a duše.

Proto nemá ani kvantitu danou jen tělesně. A pokud je duše chápána v potenci, pak je daná jako abstraktní koncept poznání a také nemůže mít žádnou kvantitu. Jedině hyleformický celek vlastní akt bytí daný substančně (*totalitas perfectionis inest animae ex parte essentiae eius*). V případě jednoty osoby Grosseteste nejde cestou *Oxfordian Fallacy*. Hypostázované pojetí duše jako esence, nebo dokonce jako první substance v univerzálním hylemofismu, je nesmysl a nepatří do aristotelské filosofie. Grosseteste na rozdíl od mladých sofistů na Oxfordu zná skutečný smysl CMDA podle Blundovy školy. Proto přesně ví, co je intelekt jako *tertium genus* daný existenciáním výkonem duše (*totum perfectum*) a co je pohled na duši v modu *quartum genus* daný z hlediska abstrakce (*totum potentiale*). Esence člověka jako jedné substance je spojena s výkonem poznání jako potencí hylemorfické osoby (*totum*), protože duše je nemateriální formou těla. Grosseteste oddělil potenciální celek duše v podobě Aristotelovy *tabula rasa* (*totum potentiale*) od aktuální, čili již završené schopnosti poznávat (*totum perfectum*). Výkon individuálního intelektu jako části duše závisí na reálné existenci osoby. Intelekt v původním stavu čisté potence nemá žádnou vlastní existenci, protože tu nemá ani duše. Klíčové je postavení duše v rámci *inesse*, které obsahuje už první Grossetesteho dílo *De anima et de potenciis eius* psané v Paříži. V rámci hyparchicky pojatém *inesse* totiž platí, že jen organismus je živou bytostí a nikoliv mrtvola nebo vnější exkrementy, jako je vylitá krev nebo sperma (kap. 2.2.1). Tento rozdíl mezi predikací organismu danou hyparchicky nebo hypostaticky má zásadní důležitost, protože odlišil Toledský výklad hypostázovaného (čili averroistického) Averroese od hyparchicky pojatého Averroese podle Sicilské školy.

Připomeňme klíčovou argumentaci první západní recepce Averroese postavené proti identitárnímu pojetí člověka-mrtvoly hájené porretány a toletány. Grossetesteho celoživotní linie výkladu *De anima* drží jasné rozlišení duše podle dvojího hyparchického *inesse* (kap. 3.1.1). Tímto rozdělením zásadně brání modus *tertium* a *quartum genus* v CMDA podle Sicilské školy. Moderní identita individua není totéž jako ipseita osoby. Nové kolo tohoto sporu se odehraje v letech 1207–72 mezi Sigerem a Akvinským. Grosseteste odmítl Toledskou interpretaci, která toto dvojí *inesse* falešně hypostázuje na jediné *tertium ens* podle Avicenny. Mytologicky pojatá duše modernistů jako substance pak habituálně vlastní možnost existence (*potencia vitam habentis*, kap. 2.2.1). To je neoplatonská definice existence jako habitu zvněšku přidané substance nebo imanentně držené hypostáze. Tuto definici habitu zavedl Simplikius, jenž změnil habitus na samostatnou hypostázi (OBJ I, kap. 1.3.2). Pak by byl člověk mrtvolou s hypostázovanou možností být člověkem akcidenciálně či kontingentně, což Grosseteste jako zástupce Blundovy školy zásadně vylučuje. Proto je Grosseteste autorem spisu *De anima et de potenciis eius* (1225). Tento spis shrnuje jeho přednášky v Blundově škole a je psaný po kritické recepci Averroese ještě podle Toledské školy. Klíčový fakt pro recepci CMDA na Západě je dán tím, že byl pravděpodobně znám už kolem roku 1225 a byl správně interpretován podle Blundovy školy, tj. mimo paradigma Avicennismu Toledské školy. Tomu odpovídá i Gauthierova datace spisu kolem roku 1225, přičemž hermeneutika datuje spis do let 1225–30. Objektivní identita obou figur Averroese v současné komparativní mediavelistice se řídí modem *tertium ens*. Simulakrum averroistického Averroese není totožné s rozlišením jeho filosofie v modu *tertium* a *quartum genus*. Ipseita *anima intellectiva* podle CMDA znamená, že akt myšlení se váže na výkon existence jedinečné osoby v modu *tertium genus*. Proto se skutečný Averroes manifestuje pouze v impozičním modu *alétheia*, tedy v pojetí „meta-fyziky“ první substance *qua* substance. Grosseteteho *inesse* je třeba chápat v rámci hyparchického postavení osoby jako hyleformické substance, což byla linie Blundovy školy daná již během Toledské interpetace CMDA před rokem 1230. Pak následoval druhý spis *Tractatus beati Roberti Grostesto Lincolnienis episcopi de anima* psaný už na Oxfordu. Identický postup dvojstupňového komentáře *De anima* lze najít u biskupa Alverna, který je autorem polemického spisu *De potenciis animae et obiectis* (1230)proti neoplatonským výkladům Toledské školy. I tento spis bránící autentický styl poznání *ad mentem Averrois* vznikl na základě Alvernových přednášek a polemik s různými školami porretánů a avicennistů. Alvernus pak píše někdy po roce 1240 druhý výklad *De anima* podaný podle Sicilské školy (*Guilielmi De anima*), v němž je Komentátor kompletně oddělen od ostatních neoplatonských vykladačů Aristotela. Tento výklad oddělující Komentátora od Avicenny už Grosseteste neměl, protože jeho výklad *ad mentem Averrois* byl v otázce metafyziky určen paradigmatem Toledské školy. Grosseteste patří v otázce jednoty osoby a poznání na stranu prvního averroismu, protože hájí s Alvernem výklad Aristotela podle sicilského Komentátora (*philosophus nobilissimus*) odděleného od neoplatonského Aristotela podle Toledské školy (*sequaces Aristotelis*). Grosseteste odmítl kolem roku 1220 Gundissalinovu definici duše danou podle avicennismu Toledské školy, která vytvořila v člověku dvě oddělené substance. Toledskou definici duše jako substance třetího druhu naopak přijal moderní Rufus a tím založil na Oxfordu školu druhého averroismu.

Transformaci definice osoby z plurality forem na pluralitu substancí provedla škola *Modernorum* v Oxfordu. Rufus hájil tuto definici na Oxfordu do roku 1235 a po jeho odchodu na studia do Paříže udržoval tuto nauku Adam z Buckfieldu. To dokazuje Callusova studie, která provedla rozbor textů tohoto magistra psaných okolo roku 1240. Dělení osoby na pluralitu substancí nevyšlo z definice duše podle Aristotela, ale z dělení hypostázované reality podle porretánů a z neoplatonského dualismu daného v díle *Fons Vitae*. Všechny tyto znaky odlišují školu druhého averroismu od školy prvního averroismu. Porretánští a avicennističní představitelé Buckfield a Rufus posunuli výklad *De anima* k avicennismu a od 1235 již veřejně hlásají na Oxfordu pluralismus substancí v člověku. Grosseteste jako tehdy jmenovaný Lincolnský biskup musel proti této herezi zasáhnout a Rufus jako hlavní kritik Aristotela byl poslán do Paříže. Vývoj Rufusovy filosofie ukáže, že Grossetesteho *inesse* duše chápané jako Averroesův *tertium genus* se změnilo na porretánskou hypostázi a stalo se sofistickým simulákrem Averroesova pojetí intelektu jako *quartum genus*. Rufus udělal tímto způsobem z Averroese averroristu někdy roku 1236 ve spisu *Contra Averroem* (kap. 3.3.3). Tento postup Grosseteste zásadně odmítl kolem roku 1235 kritikou modernistů interpretujících Aristotela podle porretánského avicennismu daného ve škole *Nominales* (*contra ipsum Aristotilem et suos expositores*, kap. 3.1.3). Vraťme se k citované definici dvojí predikace duše, kdy hyparchická existence v modu *inesse* určuje predikaci esence podle správného výkladu *Druhých analytik* daného hyparchickým bytím reálné věci, tedy existencí reálné osoby v těle (*totalitas perfectionis inest animae ex parte essentiae eius*). Mladí modernisté na rozdíl od svého zakladatele už kompletně propadli kouzlu *Oxfordian Fallacy*. Proto vyložili Grossetesteho citát v klíčové části „*inest animae ex parte essentiae eius*“ zcela sofisticky, tedy v objektivním analytickém modu porretánského *inesse3* (kap. 3.1.1). Zavedením duše jako esence vytvořili modernisté typu Rufuse v neexistujícím porretánském subjektu jako *individuum* další aktuální autonomní substanci třetího druhu. Porretánská definice člověka jako mrtvoly dostala další substanci třetího druhu, aby vytvořila zcela moderního filozofického Frankensteina. Pod vlivem chtonických sil Chaosu došlo v Oxfordu k rozpadu osoby na soubor nesourodých substancí třetího druhu. Připomeňme předešlou analýzu ohledně vzniku *dativus obiectivus* daného výkladem *Anal. Post*. 84a11‒14 ohledně dvojí formy univerzální predikace (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, kap. 3.1.1). Když Grosseteste a Rufus v Oxfordu někdy roku 1235 predikovali totéž *inesse* v případě intelektuálního porozumění lidské duše, nemínili tím totéž. Rufus a jeho škola měla porretánský výklad duše jako *inesse3*, kdy v člověku existují dvě substance, tělesná a duševní. Duše jako substanční celek představuje další samostatnou subsistentní formu (*potentia substantialis*) a její reálné poznání je dano kontingentními výkony duše (*potentia accidentalis*). Rozdíl mezi substanciální potencí definovanou kontingentními výkony je typickým znakem oxfordské modernistické školy založené Rufusem (kap. 3.3.1). Alvernus, Grosseteste, Albert a Bacon prohlásili toto moderní nihilistické pojetí existence jako zvnějšku přidaného akcidentu k nějaké hypostatické substanci třetího druhu za kacířské učení a filosoficky zcela hloupou doktrínu. Přednášky analytické filosofie na univerzitách řízených postmoderními Fúriemi jasně ukazují, že výše zmínění milovníci moudrosti prohráli svou kauzu.

Roger Bacon podává zásadní informace o tom, kdy a jak došlo na Oxfordu k přechodu ze školy prvního averroismu na druhý averroismus. Jeho komentář ke třetí knize *De anima* (*Distinccio tercia de anima*) datuje tuto změnu a přesně určuje, do kdy platilo předešlé pojetí. V textu jsou dva důležité údaje. První naznačuje, že změna proběhla v Rufově díle *Speculum animae*, které vyšlo v roce 1245 a bylo vyhlášeno „před deseti lety“ (*ab annis decem igitur inolevit opinio*). Druhá datace se vztahuje ke Grossetestově kritice modernistů doložené ve spise *Hexaëmeron* (1235) a je datována „před dvaceti lety“ (*ante viginti annos*). To znamená, že Baconův citovaný spis by měl být datován kolem roku 1255.[[357]](#footnote-357) Baconova ostrá kritika modernistů reaguje na první úspěšný útok mendikantů na Pařížské univerzitě proti magistrům v Rue de Fouarre. Mendikanti dosáhli propuštění magistrů ze školy prvního averroismu a papež jim povolil zřídit na pařížské univerzitě první katedru moderní filosofie (1255). To upřímně vyděsilo všechny aristoteliky ze školy prvního averroismu. Očekávaný příchod Antikrista pro ně začal univerzitní exekucí filosofie zdravého rozumu. A papež Alexandr IV. osobně požehnal tuto modernistickou ohavnost vydáním dekretu *Quasi lignum vitae* (1255). V tomto období píše Albert hlavní komentáře k *De anima* a má stejné odpůrce jako Bacon. Podívejme se nyní, do jaké doby lze datovat zlom v myšlení spojený s nástupem druhého averroismu.

V textu existují dva důležité údaje. První naznačuje, že změna proběhla v Rufově díle *Speculum animae*, které vyšlo v roce 1245 a vznikla „před deseti lety“ (). Druhá datace se vztahuje ke Grossetesteově kritice modernistů doložené ve spise *Hexaëmeron* (1235) a je datována určením „před dvaceti lety“ (*ante viginti annos*). To znamená, že tento Baconův spis je třeba datovat zhruba do roku 1255. Baconova tvrdá kritika modernistů reaguje na první útok mendikantů na Pařížské univerzitě proti magistrům na Rue du Fouarre. Mendikanti dosáhli vyhození magistrů ze školy prvního averroismu a papež jim umožnil zřídit vlastní modernistickou katedru (1255). V této době Albert píše hlavní komentáře k *De anima* a má stejné protivníky jako Bacon. Podívejme se, do jaké doby Bacon datuje zlom v myšlení spojeného s nástupem druhého averroismu.

„Všichni ještě před dvaceti lety tvrdili, že je samostatně dána pouze inteligibilní část duše, a že vegetativní a animální část je produkována z potence látky skrze přírodní proces. A toto tvrdili teologové z Anglie a učili všichni filosofové.“ [[358]](#footnote-358)

Bacon tvrdí, že první generace aristoteliků na Oxfordu držela pojetí duše jako oddělené nemateriální formy (*sola anima intellectiva*), což odpovídá korektní interpretaci Averroese podle Grossesteho. Intelektuální část či schopnost duše přichází k již daným duševním činnostem lidského organismu vázaných smyslově (*quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potencia materie per viam nature*). Toto pojetí sdíleli jak teologové, tak i filosofové protože podle Bacona odpovídalo zdravému rozumu. Této definici odpovídá Grossetesteho výše uvedené pojetí intelektu jako nemateriální formy (*immediate advenit formae non situali*). Ta přichází završit (*superveniens*) obě již dané formy tělesně dané duše (vegetativní, animální). Bacon tohoto anglického učence nepřímo zmiňuje tím, že jasně upozorňuje na autentické aristotelské zdroje této teorie.

„Celá filosofie tvrdí, že jedině intelekt byl stvořen [přímo od boha], a také všichni teologové, kteří za něco stojí a všichni filosofové před dvaceti lety a k tomu dosud všichni Angličané, kteří jsou a byli uznaní od jiných jako vzdělanci. A toto dokazují nejen skrze autoritu Aristotela a jiných filosofů, ale i skrze racionální argumenty.“ [[359]](#footnote-359)

Protože nemateriální intelekt nemůže být dán situovaně v těle jako smyslové formy života, pak tato část duše musí být přímo stvořena bohem (*solus intellectus creatur*). To je závěr Grossetesteho citovaný výše vzhledem k intelektuální části duše jako *forma prima*. Bacon nepřímo cituje klíčovou argumentaci obou Grossetesteho spisů o duši danou v teorii smyslového poznání v těle (*situalis*) a inteligibilního poznání jehož nositelem je nemateriální duše (*forma non situale*). Sigerova škola v podání Boethia z Dácie na tuto teorii navázala vztahem intelektuální schopnosti duše vzhledem k tělu v modu *obiective* (OBJ III, kap. 4.3.1). Následující odkazy Bacona na spisy *De anima*, *Metafyziku*, Avicennu a Averroese se shodují s pojetím Grossetesteho vyloženým výše. Bacon jej cituje nepřímo, ale dostatečně jasně. Také zmiňuje, že šlo o celou skupinu myslitelů (*omnes Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi*). Upozorňuje, že jejich pojetí je shodné s křesťanskou naukou a platí na základě racionálních argumentů (*non solum per auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum, set per raciones*). Hermeneutika do této skupiny autorů prvního averroismu řadí františkánského magistra Adama Marshe (Adam de Marisco), který se stal roku 1238 lektorem na Oxfordu a byl přítelem Grossetesteho. Marsh hájil Averroese jako autora shodného s křesťanským pojetím jednoty osoby. Tuto pozici zaujímá v téže době biskup Alvernus proti podobné skupině teologů v Paříži nazvaných *sophistae Latini*, kde je Marsh dosvědčen jako stoupenec Alverna (kap. 2.3.1). Bacon dále říká, že teze o substanční pluralitě v člověku je naprostý nesmysl. Citujme tuto část vcelku, protože obsahuje Baconovo nejsilnější odsouzení tehdejších *Modernorum*, neboť byl představitelem prvního averroismu. Jeho prohlášení bylo učiněno v době, kdy byla tato škola oficiálně uznána na Pařížské univerzitě.

„Oni nemají žádné zdůvodnění pro tento nesmysl, které by stálo za debatu, proto věci spíše tvrdí, než dokazují. A není mi jasné, co by mohli uvést jako argument pro tyto výmysly, a raději přejdu k tomu, co je mnohem horší a mnohem větší omyl a velmi zlá hereze, dokonce nejhorší ze všech. Za mých let se tyto omyly nevyskytovaly, protože všem bylo jasné, že jsou heretické a že jsou jak proti víře, tak proti filosofii a pro ohromnou hloupost těchto otázek jsme je tehdy ani nekomentovali (*nec dignati sumus movere questionem de hiis propter stulticie magnitudinem*).“ [[360]](#footnote-360)

Teze modernistů považuje za šílenost (*hanc insaniam*), která nestojí za argumentaci, protože spočívá na řadě nedokázaných tvrzení (*magis asserunt quam racionentur*). Albert se distancuje od těch nesmylných nauk ve výkladu *De anima* podobným způsobem (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, kap. 2.4.3). Tvrzení o fantastičnosti celé teorie (*hac fantasia*) přesně odpovídá Albertově charakteristice *opinio Latinorum*, jež vůbec nedbají na skutečný význam Aristotelových textů (*nec verbis propriis attingunt*, kap. 2.4.3). Bacon tyto nauky přímo označil za herezi odvoláním na předešlou filosofickou a teologickou tradici jednoty duše reprezentovanou Grosstetestem. Existenci nové školy nepřímo dokazuje Baconova tvrdá kritika v raném komentáři k *Metafyzice* (*Quaestiones primae*)směřující proti Rufusovi z Cornwallu (Noone 1997, 253). Bacon v závěru citátu odkazuje na Rufusovo dílo *Speculum animae* (1245). Toto dílo Bacon přímo nekomentoval, protože je považoval za totální nesmysl. Ale toto problematické dílo Rufuse museli *ex officio* komentovat Alvernus nebo Albert z titulu regentujích pařížských magistrů. Po jejich verdiktu asi následoval Rufusův odchod z Paříže zpět do Oxfordu (kap. 3.3.4). Není divu, že mezi učenými františkány jako stoupenci modernisty Rufuse a jeho žáka Bonaventrury vypukl ostrý spor. Modernistická větev sofistů vyřešila hledání pravdy internací Bacona a zakázala mu vyučovat (OBJ III, kap. 4.2). V další části citátu Bacon jasně říká, že za doby jeho magisterských studií v Paříži (asi 1237‒47) taková tvrzení neexistovala. Navíc by bylo každému vzdělanci okamžitě jasné, že jde o herezi. Tomu odpovídají i historická fakta a dějiny střetu mezi prvním a druhým averroismem. V letech 1240‒45 v Paříži působí filosof a biskup Alvernus a Albert Veliký zde píše dílo *De homine*. A před nimi nauku o jednotě osoby již hlásala Blundova škola a Grosseteste. Tito vrcholní představitelé prvního averroismu brání Averroese a jeho pojetí jednoty osoby podle CMDA v návaznosti na Blundovu školu a na první recepci Averroese kolem 1220‒25. Podle Grossetestova dvojího výkladu *De anima* psaného kolem 1225 v Paříži a jeho druhé verze psané již v Oxfordu je jasné, že tento učenec patřil ohledně výkladu duše a definice osoby do proudu prvního averroismu daného v Blundově škole. Grosseteste byl zastánce plurality forem v duši. Proto zásadně kritizoval teorii o pluralitě substancí v člověku, kterou razili moderní aristotelští sofisté na Oxfordu po 1235. Bacon se řadí k tradici myšlení prvního averroismu a odmítá filosofické novátory, jako byl Rufus z Cornwallu. A v pozdním díle věnovaném obraně aristotelského pojetí vědy už Bacon otevřeně konstatuje, že to byl právě Grossestete, jehož svévolný a nesprávný výklad Aristotela (*neglexit omnes libros Aristotelis...per experientiam propriam*) posunul myšlení na nebezpečnou cestu *Oxfordian Fallacy*.[[361]](#footnote-361) Připomeňme podobnou Averroesovu kritiku Avicenny, který začal výklad Aristotela od poznávajícího subjektu a ne od první substance (*quasi a se*, kap. 2.5). Rufus v téže době působil v Paříži, kam přinesl z Oxfordu zdvojení intelektuální části duše jako kvazi-formy a kvazi-látky podle Avicebrona. To dosvěčuje Rufusovo dílo *Speculum animae* (asi 1245), kvůli kterému musel odejít z Paříže. Výše uvedená citace ukázala, že Bacon s těmito lidmi odmítá diskutovat kvůli jejich nebetyčné hlouposti (*propter stulticie magnitudinem*). Citát jasně dokládá, že k zásadní změně dané zavedením plurality substancí (a ne forem) v člověku došlo na Oxfordu v dekádě 1235‒45. Albert měl tyto představitele *Latinorum* za směšné figurky, s nimiž skutečný filosof nemůže vážně diskutovat. Jenže tehdy se síly moderního chaosu teprve dávaly do pohybu a proti nim stála skupina kritických a vzdělaných akademiků ovládajících myšlení hlavní křesťanské univerzity. Po jejím zániku, po dvou světových válkách a planetární destrukce už nás smích přešel. Člověk jako objektivní individuum se stal moderní specifickou mrtvolou. Chaos šířený akademicky vzdělanými Fúriemi přešel z mysli scholastických moderních iluminátů do nové geologické epochy zvané antropocén. Bacon jasně uvádí, které pochybné teologické autority tato skupina cituje na podporu svého tvrzení.

„Avicenna a Averroes a všichni filosofové říkají totéž a v tom se shodují s křesťanskou vírou, že jedině inteligibilní část duše byla stvořena k božímu obrazu. A nic nestojí proti, jen jakési autority dvou knih, které ani nejsou autentické, totiž *De spiritu et anima*, et *De ecclesiasticis dogmatibus*. Jejich autorem není Augustin, jak dobře vědí vzdělaní teologové, i když jiní si myslí, že je napsal Augustin.“ [[362]](#footnote-362)

Opět vidíme, že tato skupina odpovídá výše uvedeným oxfordským magistrům a zdrojům, které citují na obranu svých tezí, tedy Buckfielda a Rufuse. Kritizované pojetí duše, abstrakce, poznání také odpovídá modernistickému směru vládnoucímu v té době v Paříži, který Gilson nazval *augustinisme avicennisant*. Bacon nemůže uznat substanční mnohost v člověku, protože jde z teologického hlediska o jasnou hererezi, která navíc odporuje peripatetické filosofii. A nyní přejděme ke klíčové části Baconovy argumentace, ve druhé části *Distinccio tercia de anima,* která charakterizuje nauku těchto magistrů a dobu jejich vzniku.

„Před deseti lety vznikl názor skrze pomýlenou a známou osobu, že mimo racionální duši je dána i specifická substanční diference (*differencia substancialis specifica*), které je vyvedena z látky jako potence (*educta de potencia materie*) a která definuje člověka jako živočišné species. A intelektuální část duše není součást tohoto celku, ale zvláštní animální duše, která je přiřazena ke společné zvířecí přirozenosti dané obecně. Jako by smyslová duše příslušející oslovi byla přiřazena k animalitě dané obecně, a tak by vznikl nový živočišný druh. Ale toto je v naprostém rozporu s Aristotelovou filosofií a se všemi autory.“ [[363]](#footnote-363)

Nové species *specialissima* ve formě lidské animální duše (*anima sensitiva specialis*)dělí vyšší obecný rod skrze takto danou specifickou diferenci. Toto porretánské dělení je navíc vázáno na Avicebronovu dvojí materii (*addita ad naturam sensitivam animalis communem*). Tím došlo ke zdvojení atomární substance. Porretáni ovlivnění naukou univerzálního hylemorfismu přidali nové určení ke klasické definici člověka dané na základě abstrakce. Baconův citát říká, že porretáni mají substanci danou v modu materie třetího druhu a z ní dedukují individuum (*differencia substancialis specifica educta de potencia materie*). Jednota člověka se pak stane absurdním divadlem, kdy se z materie třetího druhu dedukuje čili vyvádí (*educta*) nová substanciální diference na způsob individua porretánů. Tím vznikne „člověk“ jako „species–těleso–substance“ na způsob již vyložené Avicebronovy „formy–species“ dané kvazi-materiálně. Moderní *Nominales* typu Rufuse a Buckfielda zavedli do kategoriální predikace neoplatonskou verzi Porfyriova stromu. Začali dělit nikoliv abstraktní univerzálie v mysli, ale substance a tělesa třetího druhu daná jako *individuum*. Bacon odmítá definovat člověka skrze species, které by mělo v řádu porretánských hypostází zakládat jeho individualitu (*ponit hominem sub specie animalis*). Mrtvola může být podle specifického určení modernistů člověk, ale nikoliv v klasické metafyzice, kde impozice významu jde od reálné první substance.

Bacon v citaci tvrdí, že před „deseti lety“ vznikla nová forma určení jsoucna skrze „pomýlenou a známou osobu“. Toto zrození objektivity a moderního subjektu je třeba najít v originálním Rufusově textu (kap. 3.3.4) a vyložit. Baconova kritika jednoznačně míří na definice člověka podle tehdejší oxfordské školy *Nominales* kolem roku 1240. Adam Buckfield a Rufus z Cornwallu jsou první známí autoři na Oxfordu, kteří změnili pojetí duše z formy na substanci. Oba filosofé zavedli novou definici duše podle *Nominales* na základě plurality substanciálních forem definovaných predikací *per prius* z rodu na druh. Buckfield aplikoval na určení duše Grossetestův rozdíl mezi substanciální formou danou mimo individuální věc v říši forem a exemplarů a kontingentně aktualizovanou věc v realitě (*secundum complecionem et incomplecionem*).[[364]](#footnote-364) Vyšší forma určuje nižší formu, která kontingentně zrcadlí na nižším stupni reality vyšší formu. Rufus k těmto porretánským definicím přidal nauku o univerzálním hylemorfismu a vytvořil první objektivní simulákrum reality. Rufus v komentáři k Sentencím výslovně odmítá, že by formální určení člověka byla dána jen *intrinsece* v duši jako potenciální a univerzální významy. Protože species a univerzália jsou hypostázemi, a tím i substancemi třetího druhu, pak musí člověka definovat zvnějšku i zevnitř univočním způsobem (*semper per unam viam procedunt ad esse*).[[365]](#footnote-365) Citát Rufuse ukazuje, že první modernisté univočně spojili statut první a druhé substance, tedy výkon existence a její obecné určení dané v mysli. K Porfyriovu dělení individua přibyl výkon existence daný skrze hypostázovaný akt rozumné či animální části duše (*sensus facit animal, racionale vero hominem*). Tím se změnila definice člověka na pluralismus substancí, či spíše na pluralismus porretánských hypostází. Složení člověka v modu univerzálního hylemorfismu moderních porretánů typu Rufuse zásadně odmítl Alvernus v kritice školy Gramatiků (*compositum ex animali et quodam residuo*, kap. 2.3.2) a také Grosseteste v kritice toletánů typu Gundissalina. Proto je Grosseteste autorem spisu *De anima et de potenciis eius* a proto se na něj Bacon odvolává proti mladým oxfordským bakalářům, kteří přišli kolem 1240 do Paříže na magisterská studia. Stejnou kritiku vyslovil Grossetetste vůči těmto oxfordským modernistům již o deset let dříve. Tato shoda opět potvrzuje, že poslední obhájci prvního averroismu považovali Grossetesteho za svého souputníka. Ale v další dekádě, kdy Bacon píše svou filipiku *Distinccio tercia de anima* kolem 1255, už měli ve františkánské koleji na Oxfordu hlavní slovo představitelé *Oxfordian Fallacy*, a ne biskup Grosseteste (†1253). Ten sídlil od roku 1235 v Lincolnu. Dominikán Kilwardby se stal rektorem v Oxfordu možná už roku 1245, protože musel z Paříže odejít ve stejné době jako Rufus. To by spolehlivě vysvětlilo upevněné mocenské postavení oxfordských modernistů kolem 1250, které kritizuje Bacon. Vraťme se k užití Augustina v porretánských školách. Kritický Bacon správně označil citované spisy za neautentické. Filip Kancléř a celá škola pozdějších *Nominales* od Rufuse počínaje stála na autoritách, které považovaly duši za nezávislou substanci vzhledem k tělu (Augustin, Nemésius, Alcher z Clairvaux, Alfred ze Sareshelu). Tato indikace je důležitá, protože hermeneutika doložila definitivní spojení obou proudů školy druhého averroismu v letech 1240‒45. Skupina *Nominales* jako avicenovských stoupenců přijala Avicebronův univerzální hylemofismus a přišla z Oxfordu do Paříže kolem roku 1235. Připojili se ke škole *Grammatici*, která v Paříži systematicky působila již od roku 1230. Tato škola modernistů převzala Avicennovu metafyziku vytvořenou *ad mentem Averrois* podle toledské školy a tento modernismus smísila s již odumírajícími školami *Logica Modernorum*. Tím vznikl výsledný proud druhého averroismu, který Alvernus uvádí pod jménem *sophistae Latini*. Albert je zná pod jménem *Latini* nebo *doctores Latini*. Školy kolem Alexandra Halského a Filipa Kancléře v Paříži umožnily syntézu obou škol aristotelského avicennismu vzniklého v Oxfordu a v Paříži. Ta první skupina *via Modernorum* se objevila na Pařížské univerzitě v letech 1235–40; tito ilumináti vyvolali nefalšované zděšení tehdejších vzdělanců. Hlavními zakladateli moderny byli Rufus, Kilwardby a Bonaventura. Tito učení sofisté veřejně prohráli první kolo akademického klání s představiteli prvního averroismu. Druhé kolo už modernisté neprohráli (1255) a ve třetím kole pod vedením dogmaticky vzdělaných Fúrií už modernisté kompletně zničili představitele zdravého rozumu (1277). V období let 1240‒45 se zdejší univerzita stala jevištěm dějinného *Ereignis*, v němž objektivita přišla ke své zjevnosti jako filosofická *veritas* ve škole druhého averroismu. Alexander Hales z titulu *magister regens* teologie na Pařížské univerzitě shromáždil po svém vstupu do řádu františkánů (1236) kolem sebe okruh nových myslitelů a postupně jim předal fakultu teologie, kde editovali jeho dílo *Summa Halensis*. V tomto okruhu lze hledat kolébku druhého averroismu spojenou s novou formou plurality substančních forem v člověku. Tuto syntézu předkládá kolem 1236 Johannes de Rupella ve výše citovaném díle *Summa de anima* (kap. 2.3.1). Akademická škola *Modernorum* ale vznikla v Oxfordu a nikoliv v Paříži. Biskup Alvernus zásadně nepřipustil, aby skupina neoplatonských *sequaces Aristotelis* hlásala na křesťanské univerzitě pluralitu substancí v člověku, navíc napojenou na univerzální hylemorfismus a na univočně pojatý *intellectus agens* kosmických sfér. Vítězství chaotického aristotelismu v modernizovaném podání Davida z Dinantu je možné v akademickém světě až dnes, po vítězství karteziánské skupiny *Modernorum*. Karteziánští postmodernisté spojují svou substanční duši a tělo skrze vrozenou ideu boha jako kosmické inteligibilní kauzy třetího druhu, navíc přímo nazírané ve vlastní mysli jako platonská vrozená idea. Moderní a postmoderní člověk se stal podivuhodnou bytostí typu chiméry. A současná nihilistická verze *Modernorum* převedla tento humanistický nesmysl na čistou animalitu podanou jako kolekce vědeckých poznatků v oboru kognitivních neurověd. Tento postup odpovídá Baconem kritizované Rufusově definici člověka v modu univerzálního hylemorfismu (*educta de potencia materie*). Hermeneutika rozlišuje vzhledem k jednotě osoby ve druhém averroismu fázi plurality forem v člověku (Grosseteste kolem 1230) a pak fázi plurality substancí v člověku daných v rámci univerzálního hylemorfismu po 1240. Ke jsoucnu třetího druhu již danému v Oxfordu jako Grossetesteho exemplar dále přichází Avicebronova dvojí materie jako *tertium ens*. Moderní pojetí univerzálního hylemorfismu zakládá novou formu dělení porretánských hypostází v rámci Porfyriova stromu. Tuto sofistiku jasně doložil Baconův citát (*ponit hominem sub specie animalis*). Vývoj k pluralitě substancí v člověku byl završen kolem 1250, kdy podle Bacona vzniká kvazi-substanční dělení na základě Avicebronovy materie třetího druhu (*differencia substancialis specifica educta de potencia materie*).

Citované spisy Bacona dosvědčují vznik moderního individua ve třech fázích, které na sebe navazují jak myšlenkově, tak historicky. V první fázi je napojeno porretánské dělení hypostází na vědecké poznání v rámci *Oxfordian Fallacy*. Ve druhé fázi vzniká univerzální hylemorfismus duše a intelektu napojený na nový výklad *De anima*. Tento moderní „humanismus“ je známý v Oxfordu od roku 1235, kdy tento augustiniánský aristotelismus poprvé kritizuje Grosseteste. Ve třetí fázi mladí modernisté opustili Oxford a odjeli na magisterská studia do Paříže. Připojili se k místní škole latinských avicenistů, kteří vydávali spis *Summa Halensis*. Tato skupina se postupně rozšiřovala, protože jejich *apaideusía* se týkala hlubokého nepochopení spisu *De anima* et CMDA. Od roku 1240 můžeme shrnout první představitele *via Modernorum*, které tvořily tyto skupiny: škola *Grammatici* kritizovaná Alvernem; zaniklé školy *Logica Modernorum*; avicennisté z okruhu Filipa Kancléře; pařížští františkáni, kteří se připojili k Bonaventurovi a vydávali *Summu Halensis*; oxfordští františkáni, kteří se hlásili k Rufovi; modernističtí dominikáni, kteří se shromáždili kolem Kilwardbyho. Na konci cesty prvních latinských *Modernorum* vznikla objektivní jednotlivina a definice osoby daná jako objektivní *individuum*, což dosvědčuje Rufusův spis *Speculum animae* (1245). Pojetí materie podle Rufusovy objektivní verze univerzálního hylemorfismu má také Bonaventurův komentář k Sentencím publikovaný okolo roku 1252 (OBJ III, kap. 4.1). Bonaventura zavedl dvě patra dělení individua podle hylemorfické materie a nové kvazi‑materie, viz Bonaventurova *materia spiritualis*. Podle Bacona jde o nesmysl, protože individuum definované v rámci univerzálního hylemorfismu by produkovalo simulákrum první substance. Podobnou kritiku proti Latiníkům má i Albert Veliký (kap. 2.4.3). Pokud tedy vztáhneme specifikaci „*opinio per hominem erroneum et famosum*“ na situaci modernistů v Paříži okolo roku 1245, pak byli cílem Baconovy kritiky Rufus a zdejší františkánská škola v Paříži vedená Bonaventurou.

„Z neznalosti obou předešlých témat mnoho z nich drželo tezi, že mrtvý César je člověk a že mrtvý člověk je zvíře, že Kristus v triduu [tj. po smrti a před vzkříšením] byl člověk, a podobné nejapné omyly a hlouposti chápané vzhledem k omezením a použitím pojmů v propozicích, a dále vzhledem ke kontingenci, k nutnosti a podobně...“ [[366]](#footnote-366)

Citát ukazuje kritiku modernistů v návaznosti na první averroismus. První případ byl spor o sofisma mrtvého muže zmíněný v traktátu *De anima et de potenciis eius* (kap. 2.2.1). Bacon odmítá pro metafyziku uznat nominální definice, které jsou postaveny mimo kategoriální predikaci založené na aktuální existenci a na kauzalitě první substance v reálu. César jako mrtvola nemůže být člověkem daným impozicí smyslu pocházejícího z reálné substance. Něco jiného je syngategorematická predikace sloves v minulosti a přítomnosti, která gramaticky vychází ze správně určené impozice, což měl už Abélard (kap. 1.3). Hermeneutika lokalizovala i Baconem zmíněnou a odmítnutou otázku kontingence a nutnosti budoucích událostí (*circa necessitates et contingencias*) do Grossetesteho pojetí logiky a determinace budoucích kontingentních událostí (kap. 3.1.2). Citát rozkrývá celé zásvětí oxfordské moderny, včetně škol porretánů kritizovaných biskupem Alvernem skrze termín *Grammatici* (kap. 2.3.2). Roger Bacon považuje řádového spolubratra Rufuse i ve svém posledním díle *Compendium studii theologiae* (1292) za autora hlavních teologických a filosofických omylů, které vedly k úpadku teologie ve 13. století. Rufus z Cornwallu byl *spiritus movens* druhého averroismu asi do roku 1250, kdy musel z Paříže odejít. Indikace jedné historické události, zcela zásadní pro vznik západní objektivity, následuje v Baconově kompendiu hned po citované části.

„Velmi dobře jsem znal autora těchto nejhorších a nejhloupějších omylů, který se jmenuje Richard z Cornwallu a který byl velmi známý ve skupině [modernistických] hlupáků. Ale mezi moudrými byl pokládán za blázna a byl odsouzen v Paříži za omyly, které sám vymyslel a hlásal, když zde slavnostně předčítal sentence a stejně tak i poté když přednášel sentence na Oxfordu od roku 1250.“ [[367]](#footnote-367)

Připomeňme, že tuto závěť Baconova myšlení psanou ke konci jeho života vydaIi poslední reprezentanti zanikající školy prvního averroismu, kteří měli před sebou celou historii sporu. Citovaný rok 1250, kdy Rufus začal přednášet Sentence v Oxfordu, lze považovat za oficiální datum vzniku *via Modernorum*. Podle Bacona je Rufus přímým autorem fatálních omylů, které osobně přivedl na svět během svého pobytu v Paříži (*reprobatus Parisius propter errores quos invenerat*). Bacon připomíná, že Rufusovy teze byly odsouzeny řadou moudrých mužů, kteří jej považovali za zcela pomýleného (*apud sapientes fuit insanus*). K těmto moudrým mužům zcela jistě patřil William z Auvergne, filosof, teolog, biskup a kritik latinských sofistů společně s Albertem Velikým. Rufus a Kilwardby jistě patřili ke skupině *Latinorum*, kterou Albert znal ze studií v Paříži od roku 1240. Hermeneutika vyloží v následující kapitole tyto „nejhorší a nejhloupější omyly“, které Rufus přivedl na svět v Paříži během svého studijního pobytu. Jejich zkoumání má zásadní význam, protože první pobyt Rufuse v Paříži do roku 1250 založil moderní objektivitu. Nové učení pak Rufus dále přednášel ve funkci oxfordského sentenciáře (po 1250) a později i pařížského magistra a regenta zdejší františkánské koleje (1253‒55). A to je přesně doba, kdy vypuká zásadní spor mezi světskými magistry na Rue du Fouarre a jejich mendikantskými protějšky (kap. 3.3.2). Bacon velice dobře věděl, o čem mluví. Jeho první pobyt na univerzitě v Paříži je doložen kolem 1237‒47, kdy zde působil i Rufus, Kilwardby a Albert Veliký.[[368]](#footnote-368) Navíc je dnes potvrzena věrohodnost Baconových poznámek ke sporům roku 1270‒77, viz rozbor jeho spisu *Communia naturalium* (Hackett 1997a). Místo komentářů *ad hominem* věnovaných Baconově temperamentu je třeba analyzovat filosofické zázemí jeho kritiky. Aristotelik Bacon ve shodě s tehdejšími pařížskými magistry prvního averroismu považoval Rufusovu nauku za šílenou (*insanus*), i když měla značný úspěch mezi nevzdělanými pařížskými studenty.

Bacon naráží na Rufusovy spory na Pařížské univerzitě, které lze považovat za *terminus post quem* sporu o výklad Aristotelova korpusu mezi prvním a druhým averroismem. Albert Veliký opakuje vehementní kritiku na adresu pochybně vyučených latiníků kolem 1255, když píše komentář k *De anima* a kdy zahajuje monumentální výklad *Corpus Aristotelicum* (kap. 2.4.3). Stejná situace se opakuje o dvě desetiletí později, což dokazují závěrečná slova Tomáše Akvinského v jeho polemickém traktátu *De unitate intellectus* (1270) proti další vlně moderních nominalistů (*de falsi nominis scientia*). Akvinský zaměřil traktát proti nejmenovanému pařížskému magistrovi, který sebevědomě vystupuje před filosofickými nedouky neschopnými posoudit tak složité otázky (*coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare*; ed. Leonina 43, p. 314.436). Akvinského kritika už nemířila jen na Rufuse nebo Bonaventuru, ale na jejich pařížské následovníky ze školy druhého averroismu, což byl Pecham jako magistr regens. Akademičtí reprezentanti *Modernorum* působili v Paříži okolo roku 1270 podobně problematicky jako za časů Alvernových současníků zvaných *sophistae Latini*, či Rufusovy famóznosti *apud stultam multitudinem*. A poražený modernista Pecham také musel odejít z Paříže do Oxfordu v roce 1271 stejně jako před ním Rufus odešel nejpozději roku 1250. A podobných výpadů proti novému druhu sofistů by se v této době našlo více, viz např. Gerard z Abbeville, Nicolas z Lisieux (Libera 2004, 522). Tito sekulární magistři z Rue du Fouarre stáli v čele tažení proti mendikantským modernistům. Podobné omyly destruující jednotu filosofie a teologie (*quasi sint due contrarie veritates*) převzali „mnozí studenti na artistické fakultě Pařížské univerzity“ (*nonnulli parisius studentes in artibus*). Tak začíná úvod známého odsouzení 219 omylů od pařížského biskupa Etienna ze 7. března 1277. Rozhodnutí biskupa Étienna bylo provedeno přímo v ukázkovém modu moderní sofistiky vedené akademickými Fúriemi v modu „*Verkehrung ins Gegenteil*“. Pokud u artistů na rue de Fouarre byli modernisté, tak by neudělali ani první zkoušku z interpretace spisu *De anima*, který museli povinně znát podle sicilského výkladu CMDA. Zato na mendikatské fakultě u modernistů se učily podle Bacona doslova „šílené“ nauky, z nichž byla ovšem obviněna škola prvního averroismu. Jak je vidět, zmanipulovaný proces prvních nominalistických modernistů s aristotelským Abélardem našel další pokračování, zcela důstojné v rámci školy *sophistae Latini*. A připomeňme původní zdroj tohoto „šílenství“, které poprvé zaznamenalo dílo *Fons philosophiae* parodující pojetí světa předkládaného školou *Nominales* (*solus hoc crediderit mentis alienus,* kap. 1.6). Je třeba projít hlavní zdroj akademického zděšení z chaotických modernistů. Škola znalců Averroese z první vlny latinského averroismu je odmítala po celou jednu dekádu. Rufus a někteří jeho současníci jako Adam z Buckfieldu a Kilwardby se verbálně přihlásili k Aristotelovu schématu poznání determinovaného reálně existující první substancí. Ale do aristotelismu daného skrze Averroesovy komentáře přidali během svého studijního pobytu v Paříži neoplatonskou metafyziku *Nominales* a univoční logiku *Modernorum* a celý zmatek korunovali zavedením univerzálního hylemorfismu. Takový sofistický mix se neodvážil vytvořit žádný umírněný avicennista typu Filipa Kancléře nebo Alexandra Halského. Rufusovy přednášky ze 40. let ukazují, že aristotelští *Nominales* integrovali Komentátora do avicennovského schématu metafyziky skrze porretánský univerzální hylemorfismus. Modernisté soustředění kolem redakce *Summa Halensis* potřebovali harmonizovat aristotelské komentáře Averroese v modu Toledské školy se zavedeným avicennismem transcendentálií (pařížská větev moderny) a s učením porretánů spojených s univerzálním hylemofismem (oxfordská větev moderny). Tuto sofistickou kreativitu *Modernorum* spojující všechny omyly do jedno tragického mixu nesmyslů považovali jejich vzdělanější kolegové za filosoficky šílenou nauku. Bonaventura po odchodu Rufuse na Oxford pokračuje v jeho útoku na Averroese daného u Rufuse okolo roku 1236. Rufusův výklad Aristotela sofisticky vyloženého *ad mentem Averrois* v averroistickém paradigmatu považoval Grosseteste za směšný. Proto odsoudil tyto moderní bakaláře kvůli jejich podivuhodné slepotě a nadutosti (*mira cecitate et presumcione*, kap. 3.1.3), což potvrdila kritika Bacona. Po kritice Grossetesteho někdy roku 1235 musel modernistický Rufus z Oxfordu odejít a byl poslán na magisterská studia do Paříže. První syntézu moderní objektivity lze datovat do Rufusova akademického působení sentenciáře na františkánské koleji v Paříži do roku 1250 a do vzniku Bonaventurova komentáře ke druhé knize Sentencí (asi 1252). Bonaventura ideologicky a organizačně založil pařížskou školu druhého averroismu (OBJ III, kap. 4.1.2). Albert dává této skupině ironický titul *Averroistae* někdy kolem 1255 při psaní komentáře *De anima*, kdy dokončuje hlavní spisy o jednotě osoby a jejího poznání. Ve stejné době psal Bacon výše citovaný komentář ke třetí knize *De anima* (*Distinccio tercia de anima*) zaměřený proti oxfordské větvi modernistů. První averroismus nemůže připustit status jsoucna třetího druhu, protože by zrušil pravdivé poznání reality a z člověka by udělal moderní mrtvolu. Stejně jako Albert i Bacon viděl, že zdrojem chybného poznání ve škole druhého averroismu je mylný výklad centrální části *Druhých analytik*, který modernisté podali v modu *Oxfordian Fallacy*. Nepřímý zakladatel druhého averroismu Robert Grosseteste byl jmenován biskupem v Lincolnu 1235 a od roku 1240 reformuje Oxfordskou univerzitu po ekonomické stránce a nově organizuje systém studia. Na jeho činnost navazuje další významná postava druhého averroismu, Robert Kilwardby, rektor Oxfordu a arcibiskup Canterbury. Tyto souvislosti potvrzují, že celý spor mezi prvním a druhým averroismem v otázce jednoty osoby vrcholil v Oxfordu někdy roku 1235 a pokračoval v Paříži po příchodu Rufuse. Svědek vzniku averroistického Averroese je spis *Contra Averroem* okolo roku 1236. Takový sofistický a mylný výklad Komentátora nemohl Grosseteste na Oxfordu připustit, protože útok na CMDA legitimoval nauku o pluralitě substancí v člověku. Žádná křesťanská univerzita v té době nemohla tolerovat takovou antihumánní modernistickou doktrínu. Rufus proto odchází na základě rozhodnutí františkánského řádu do Paříže, jednak aby zde dokončil magisterská studia a jednak aby dostal určitou formu ochrany. Ve stejné době dochází v Paříži k frontálnímu střetu Sicilské a Toledské školy vykládající Komentátorův spis CMDA. Konflikt vrcholí Rufusovou neúspěšnou obhajobou jeho originálního výkladu *De anima* okolo roku 1245. První modernistická škola mendikantů je pak rozprášena na obou řádových učilištích dominikánů a františkánů k tomuto datu. Nejprve z Paříže odchází zpět do Oxfordu hotový magistr Kildwardby (1245) a po něm i bakalář Rufus, ovšem bez magisterské hodnosti (1250). V této době drží prapor pařížských modernistů pouze Bonaventura, který ukončuje magisterská studia. V dekádě po roce 1250 začíná druhá recepce Averroese, která nese jiné rysy než první vlna analyzovaná Salmanem, Gauthierem a dalšími znalci středověku (OBJ III, kap. 4). Celý počáteční spor mezi prvním a druhým averroismem mezi 1230‒40 patří do pohnutého období Pařížské univerzity po nepokojích a stávce roku 1229. Žebravé řády odmítly stávku sekulárních magistrů a založili si vlastní studia po roce 1231. Dominikán Roland z Cremony byl prvním mendikantským magistrem teologie na Pařížské univerzitě. Řádová studia se brzy otevřela i sekulárním studentům, což vyvolalo další napětí mezi diecézními a řádovými magistry. Spor mezi prvními a druhými averroisty rozpoutal nové kolo gigantomachie o substanci datované léty 1255 a 1277.

Hermeneutiku zajímá onen „šílený“ postup myšlení (Bacon *dixit*), kterým tito sofisté vyzdvihli potenci na úroveň aktuality a současně povýšili akcident na úroveň substance. Nástup moderny ukazuje Rufusův komentář ke *Druhým analytikám*, který doplníme o odpovídající místa v Rufusově komentáři k *Metafyzice* a k *De anima*. Tyto spisy byly praděpodobně napsány na začátku jeho studií v Paříži. Klíčovým problémem pro školu prvního averroismu byla radikální forma *Oxfordian Fallacy*, kterou Rufus importoval z Oxfordu do Paříže. Zatmění první substance je dáno vinou chybně pojaté kauzality ve středním členu soudu. Zopakujme Baconovo přesné stanovisko k ontologickému statutu kauzality z jeho komentáře k *Metafyzice* psaného kolem roku 1245 (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*). Kategorická predikace ve vědeckém soudu navazuje na zavedení hyparchické kauzality a tvoří metafyzický typ univerzální predikace. Zavedení kauzality do středního členu vědeckého deduktivního sylogismu odlišilo tento typ metafyzické nutnosti v kauzálně determinované predikaci od formálního kategoriálního významu založeného na logické nutnosti. Tato druhá substance totiž může být predikována i jako esence, viz příklad definice trojúhelníka podle *Druhých analytik*. Ale esence není schopna kauzálního působení v realitě podle metafyzického dativu, protože její bytí je dané pouze v mysli poznávajícího subjektu.

„Třetím způsobem říkáme, že formálně určené bytí není v jednotlivinách ani aktuálně ani potenciálně, ale jedině skrze kauzalitu. A tato obecnina je dána skrze reálnou kauzalitu a ne skrze formální predikaci (*hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem*) a tato univerzálie není [logicky] predikovatelná (*tale universale est non‑predicabile*).“ [[369]](#footnote-369)

Predikace založená na kauzalitě středního členu soudu (*hoc est universale per causalitatem*) vypovídá o reálné kauzalitě první substance. Tato predikace není formálně daná predikace zajištěná v rámci logické abstrakce. Impozici kauzality do deduktivního soudu nešlo provést v rámci tehdy rozšířené porretánské predikaci *Kategorií* (kap. 3.1.2) prováděné skrze hypostázovaná *predicabilia*. Bacon nepřipustil, aby univerzální pojem jako *tertium ens* nahrazoval skutečnou kauzalitu. Tak tomu bylo v případě druhého averroismu a oxfordských modernistů. Nutnost daná reálnou kauzalitou vytváří impozici významu. Tímto způsobem se ustavuje pravda jako korespondence. Na jedné straně je tu nutná realita věci *per se*, na druhé straně je tu nutnost, která vzniká univerzální predikací. Nutnost *per se* existující první substance zakládá nutnost druhé substance v univerzální predikaci (in pluribus formaliter, set solum causaliter). Tímto způsobem se první triáda metafyzických principů poznání spojuje s druhou triádou logických principů. Univerzální vědecká definice zatmění slunce je dána proto, že nejprve reálně nastalo zatmění Slunce. Proto má vědecká predikace vlastní statut daný v rámci univočního kategoriálního vztahu, kde je impozice významu vzata z reálného působení prvních substancí predikovaných skrze střední člen soudu (*hoc est universale per causalitatem*). Primární kauzalita na úrovni prvních substancí je ve vědeckém důkazu predikována podle výše citovaného hyparchického modu (*Anal. Post*. 84a13). První hyparchická substance pak správně nese subjekt univerzální propozice (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Bacon jasně vidí, že kauzalita ve středním členu soudu není ani první substance ani výsledná univerzální esence daná v závěru. Dedukce jako vědecký důkaz se tak liší od obecného tvrzení týkajícího se formální podstaty trojúhelníku. Predikace reálné kauzality sleduje působení první substance (ἐν τῷ τί) v metafyzickém dativu (ἐστιν ὑπάρχουσιν), a tím se liší od obecné výpovědi vztažené formální esenci trojúhelníka. Jeho nutnost je dána pouze formálně, protože poznání logiky, geometrie a matematiky běží na úrovni logické abstrakce, kde je hyparchické bytí univerzálie dáno v mysli (*Anal. Post.* 84a14). Proto musí predikace rodově odlišné přírodní vědy jít ke skutečnému působení prvních substancí v modu metafyzického dativu. Jen a pouze v tomto případě je univerzalita deduktivního soudu daná univočně-kauzálně, tj. v modu kategoriální impozice od reálné kauzality dané na úrovni působení reálných prvních substancí. Opět je ve hře dualismus mezi Albertovým *ex* *inmediatis* a Grossetestovým *inmediate*. Spor se vede o primát první triády principů poznání *Druhých analytik* zrušený skrze výklad *Oxfordian Fallacy*. Univocita mezi reálnou kauzalitou a mezi formální predikací vytvoří příčinu jako esenci (viz Bonaventurovo *ratio causalitatis*; OBJ III, kap. 4.1.2) není podle Bacona možná. Jde o dva rozdílné řády poznání. Rozdíl je dán mezi univerzalitou predikovanou o hyparchické existenci prvních substancí a mezi univerzalitou logických abstrakcí hyparchicky daných v mysli. Metafyzicky jde o dva odlišné řády bytí jsoucna, které musí adekvační teorie pravdy přesně rozlišit. Bacon stejně jako Albert a Alvernus odmítl vidět svět skrze *Oxfordian Fallacy*, protože jej považoval za šílený. Proto odmítl univoční formální predikaci danou v matematice pro vědecký soud o reálné kauzalitě. Matematika nemůže postihnout kauzalitu reálných substancí, protože její vztahy jsou dány pouze skrze logickou abstrakci. Tím také odmítl analogickou či dokonce univoční teorii *Modernorum*, která v tzv. „vědeckém“ poznání druhého averroismu adekvuje dvě odlišná univerzální species po vzoru Avicebrona. Jedna species je predikovaná v čisté formě, a pak se zjišťuje její kontigentní výskyt v hylemorfické složenině. První averroismus nepřipustil synkretismus v poznání první substance, což poprvé předvedl biskup Alvernus oddělením Averroesova výkladu metafyziky od neoplatonských *sequaces Aristotelis* determinovaných Avicennovou metafyzikou (kap. 2.3.1). Je třeba poznamenat, že jasné rozdělení různých druhů aristotelismu bylo pro scholastiky v letech 1230–50 z mnoha důvodů velmi obtížné. Tohoto rozlišení byli schopni jen ti nejlepší z nich. Proto moderní Fúrie nakonec zvítězily, protože po mocenských zásazích nakonec na univerzitách žádní kritičtí aristotelikové nezbyli. A vždy nová a zajímavá filosofická a sofistická mytopoetika praktikovaná v modu kulturní hegemonie (OBJ III, kap. 4.6) přitahuje akademické nedospělce všeho druhu (*stultam multitudinem*) mnohem víc než kritické myšlení. To jde odvěkou múzickou cestou jedné moudrosti dané kosmickou dráhou Slunce. V Platonově jeskyni je možné virtuálně simulovat cokoliv akademicky vtipného a zajímavého a moderní odyssea chaotické mysli kráčí pod praporem radostné vědy Fúrií naprosto kamkoliv.

Harmonizace Aristotela a Platona byla u Latiníků velmi problematickým podnikem stejně jako ve falsafě, viz myšlení Al-Fárábího a Averroese. Dílo *Liber de causis* a další neoplatonské interpretace Stagirity tradované z byzantských a z arabských zdrojů byly považovány za autentické spisy Korpusu. Většina autorů 13. století považovala Avicennovu filosofii za autentické následování Aristotela, což razila především Toledská škola. Syntéza Platona a Aristotela nebyla skutečným problémem zhruba do roku 1220, kdy ve scholastice nerušeně vládl aristotelský avicennismus a kdy jeho filosofickým oponentem byla pouze boethiovská interpretace aristotelského Korpusu v podání Blundovy školy navazující na Abelarda. Tuto situaci jsme ukázali na konfliktu dvou škol, jejímiž reprezentanty byli Abélard a Anselm. Pak přichází na scénu Averroes a jeho originální pojetí intelektuálního poznání, které se opírá o primát první substance. Tuto intepretaci jasně hájila Sicilská škola v návaznosti na biologická díla Aristotela. Mistři scholastického myšlení kolem 1230–40 jednomyslně uznali genialitu Kordóbského učence jako autentického Komentátora, což tvoří podle Gauthiera a dalších autorů podstatu prvního averroismu. První znalci ze školy prvního averroismu jako možná ještě žijící Blund, ale zcela jistě Alvernus a částečně Grosseteste provedli fundamentální rozlišení mezi neoplatonskou a aristotelskou interpretací *Corpus Aristotelicum* podle Toledské a podle Sicilské školy. Tato událost daná v řádu kritického a brilantního myšlení zachránila aristotelské pojetí vědy a substanční jednotu člověka pro latinský Západ. Připomeňme, že podle CMDA stačí k dějinné existenci *alétheia* jediný milovník moudrosti. Tato reálně existující první substance může vytvářet pravý smysl bytí pro celé specificky zmatené lidstvo. Archaické Múzy cení moudrost maximálním způsobem, zatímco trestající akademické Fúrie musí vést všechny slepé objektivisty najednou jako jeden moderní subjekt. Spor mezi prvním a druhým averroismem je dosvědčen ve druhé dekádě latinské recepce Sicilského a Toledského výkladu Averroese. Místem sporu mezi prvními averroisty a modernisty byla Pařížská univerzita v letech 1240‒45. Toto první kolo modernisté prohráli až do roku 1255. Proto na toto období uvalili objektivní *damnatio memoriae*. Prubířským kamenem dělení mezi *sequaces Aristotelis* a prvním averroismem byl statut možného a činného intelektu jako integrální schopnosti duše podle CMDA. Druhý averroismus vyrobil dvě intelektuální substance (*intellectus possibilis*, *agens*). Modernisté se pak marně pokoušeli tyto substance dané v modu intelektu jako *inmixtus* nějak spojit s tělem jako další substancí. Příchod dualistické a proto averroistické interpretace Aristotela nepřímo dokazují i tehdejší překlady *Nikomachovy etiky* ovlivněné Averroesem v podání Toledské školy.[[370]](#footnote-370) Konflikt o status praktického intelektu a politické racionality rozbíráme až v závěru práce (OBJ III, kap. 6.2). Aristotelští avicennisté a první moderní karteziáni berou za bernou minci Proklovu a Avicennovu nauku o dvou tvářích duše (OBJ I, kap. 2.3.1). Poznání řídí mysl nasvícená od odděleného činného intelektu, nikoliv od materiální věci určující smyslové poznání. Neoplatonské výklady Aristotelova duálního pojetí duše vycházejí z *Ethica Vetus* (Burgundio z Pisy kolem 1150), z níž vychází i citované *reportatio* přednášek neznámého magistra z Paříže.[[371]](#footnote-371) Poznání sice začíná u smyslů, ale má plnou autonomii vzhledem ke smyslově formovanému předmětu ve fantasmatu. Podobný dualistický styl má i komentář k *Etice* od neznámého magistra psaný okolo roku 1235, který navazuje na výklad *De anima* podle Avicenny (*Commentaire d'Avranches*). Anonym navazuje na Avicennovu *Liber de anima* I.5 podle Gundissalinova překladu a výkladu (*duae vires sive duo intellectus sunt animae rationali quasi duae facies*; Buffon 2007, 104). Druhá část duše má čistě kontemplativní a mystický charakter obrácený k bohu jako nejvyššímu dobru, odkud je generována veškerá moudrost osvěcující duši (*respiciat sursum ad contemplandum suum superius quod est Deus,* ibid). Tyto výklady *Etiky* podle paradigmatu Toledské školy v modelu intelektu-slunce mají avicennovský charakter a zásadně ovlivnily moderní výklad *De anima* okolo roku 1240. Jsoucno je v intelektu moderních porretánů a avicennistů osvíceno od odděleného kosmického *intellectus agens*. Proti těmto výkladům *Etiky* ve škole druhého averroismu píše Albert magistrální dílo *De homine*.

Příchod Averroesových komentářů ze Sicilské školy proměnil neoplatonskou četbu Aristotela v několika směrech. Předešlé kapitoly ukázaly, že mezi léty 1225–30 vzniká v prvním averroismu nové paradigma poznání a pravdy integrující Averroesovy komentáře Korpusu v kriticky ujasněném modu Toledské školy. Tento styl „sicilského Aristotela“ předběžně zavedla Blundova škola v podání obou anonymních spisů *De anima*, které napsal Grosseteste (1225) a Alvernus (1230). V této době došlo k potvrzení nové četby Komentátora skrze přednášky a překlady Scota po roce 1230. Pak už byl pro Alverna a pro celou školu prvního averroismu Averroes skutečný *philosophus nobilissimus*, protože držel jednotu reálné osoby a měl kompletní projekt jednotné „meta-fyziky“ založený na primátu první substance. Geniální komentátor Aristotela otočil perspektivu poznání zpět do reality a intelekt je nasvícen v modu *per prius* od první substance (OBJ I, kap. 2.4.2). Interpretační základ druhého averroismu podle Toledské školy tvoří hlavně Averroesův komentář k *Fyzice* a k *De caelo*, který doplnil Avicennovu kosmologii. Sicilská škola stavěla na Averroesově velkém komentáři k *De anima* a velkém komentáři *Metafyziky* a pozorně četla Aristotelovy biologické spisy o poznání a životě zvířat, protože založily porozumění spisu *De anima* správným postupem četby od první a druhé knihy ke třetí. Mystická moderna Toledských iluminátů a pozdějších karteziánců se o živé organismy starat nemusí. Jejich existence je objektivně zahrnuta pod specifikum mrtvoly, což dokazují vyhlazovací koncentrační tábory XX. století. Ve věku metafyzického nihilismu se člověk stal virtuální, digitalizovanou fata-morgánou. To dokazují krize způsobené finančními deriváty a současný globální nezájem elit o devastační účinky, které samy způsobily. Příklad biskupa Alverna ukázal první případ úspěšného rozlišení mezi Averroesem a mezi *sequaces Aristotelis*, ať již ve falsafě nebo ve scholastice. Moderní následovníci neoplatonského Aristotela obhajovali neoplatonský výklad Korpusu a duši člověka definovali skrze oddělený *intellectus agens* (kap. 2.3.1). Pokud nějaký scholastik viděl v letech 1235‒40 zásadní rozdíl mezi Averroesem a Avicennou, pak skoncoval s neoplatonismem a s jeho ontoteologickým modelem jsoucna třetího druhu. Grossetesteho výklad Averroese a *De anima* je dán ve stylu prvního averroismu Blundovy školy, ale moderní sofisté překroutili výklad svého zakladatele. Během výkladu *Druhých Analytik* píše Grosseteste i komentář k Aristotelově *Fyzice*, který mu pomohl definovat jednotu první substance vzhledem k *anima intellectiva*. V jeho 7. knize je doložena vůbec první citace z Averroesova komentáře k *Fyzice* známého na Západě zhruba od roku 1225 (McEvoy 2000, 85). Ale výklad *Druhých analytik* je už psaný ve stylu *Oxfordian Fallacy*, i když si Grosseteste byl vědom zásadního problému, který analytický výklad přinesl (*aliquantum obscura*). Recepci Averroese v Oxfordu podle paradigmatu Toledské školy dosvědčuje citovaný Adam z Buckfieldu, první oxfordský komentátor *De anima*. Jeho dílo *Sentencia* *super librum de anima* obsahuje parafráze CMDA, ale vyložené v rámci druhého averroismu ovlivněného Avicennou (Callus 1939, 422). Callusova studie o pluralitě substanciálních forem ukazuje, že kritika Alberta Velikého mířená na *quiddam Latinorum philosophorum* v jeho spise *De anima* se přímo týká Buckfieldova komentáře k *De anima* (ibid, p. 431). Zastánci prvního averroismu jako Albert a další odmítli strukturu *intellectus possibilis* danou prvními latinskými modernisty, kteří spojili univoční species tradovaná skrze *Nominales* s pojetím substančního intelektu podle neoplatoniků a Avicenny.

Podívejme se na klíčové místo, kde vzniká nová forma objektivně homogenního světa. Dualistické pojetí člověka vzniklo v momentu, kdy nasvícení smyslu jsoucího přišlo od *intellectus agens* vzatého *absolute*, tj. bez vazby na receptivní *intellectus possibilis*. Albertův komentář k *De anima* tento dualismus spojuje s autory neoplatonské falsafy jako Avempace.

„Avempace, který přišel po nich, k tomu přidal, že člověk definovaný skrze intelekt má dvě schopnosti: první lidskou danou natolik, nakolik poznává skrze fantasmata. Druhá schopnost je již božská, protože je stopou oddělené kosmické inteligence. Intelekt skrze lidskou schopnost rozumí konceptům vzatým z materie, skrze božskou schopnost chápe oddělené inteligibilní formy.“ [[372]](#footnote-372)

Po zavedení Avempaceho silného intelektu došlo k jeho zdvojení (*homo secundum intellectum habet duas vires*). Slabý intelekt zůstal vázaný na poznání dané abstrakcí z fantasmat (*in quantum colligatur phantasmatibus*). Osvícení zepředu od první substance, podle potřebuje jen slabý (*debilis*) intelekt, což prezentuje Grossetesteho pojetí vědy jako aristotelské *scientia*. Silný intelekt mytopoetických *Modernorum* řízený Fúriemi proto hledá po vzoru Bonaventury a dalších objektivních mystiků moderny ony stopy původních separovaných forem ve stvoření (*vestigium intelligentiae separatae*). Iluminát se nemusí zdržovat zkoumáním procesu abstrakce, kde se vytváří species *intelligibilis* a kde začíná poznání intelektu v návaznosti na poznání smyslů od reálné první substance. V modelu iluminátů se *intellectus possibilis* stal pouze kontigentní realizací přímého náhledu hyparchických forem, který vytváří subsistentní, a tím i od člověka oddělený *intellectus agens*. Kolem 1230‒35 vznikají první základy nové metafyziky, která je explicitně daná v rámci pozdější *via Modernorum*. Integrací univerzálního hylemorfismu do avicennovské školy tehdejších *Nominales* na Oxfordu a v Paříži vzniká od roku 1240 nový směr, který jsme nazvali druhý averroismus. Tento proud vzešlý z avicennismu etabloval nový objektivní smysl jsoucna, kterým překročil meze Avicennovy metafyziky. Vznik druhého averroismu indikuje tažení Bacona a Alberta proti nominalistickým současníkům, které pařížský biskup Alvernus označuje generickým názvem *sophistae Latini*. Moderní sofisté v Paříži a na Oxfordu inspirovali Alberta a Bacona k tomu, aby oba myslitelé vyložili autentické myšlení Aristotela a Komentátora. Albert nazval postup těchto *Latinorum* „fabulací“ a Bacon „šílenstvím“. Biskup Alvernus podobné bludy na Pařížské univerzitě odsoudil tím, že oddělil kosmický a lidský *intellectus agens*. Alvernovi nejlepší žáci, Albert a Bacon pak další dvě desetiletí hájí autentický smysl Aristotelova korpusu proti moderním sofistům. Tímto epochálním činem následujícím Aristotelův spis *De Sophisticis Elenchis* oba myslitelé založili autentický projekt západní vědy opřený o skutečný aristotelismus *Druhých analytik*. Albert a Bacon završili třetí matrici objektivity danou vznikem prvního averroismu a svou obranou prvního averroismu současně otevřeli další kolo gigantomachie. Nové kolo sporu o objektivitu začíná po odchodu biskupa Alberna (†1249) a je dáno začátkem výuky Rufuse v Oxfordu roku 1250, kdy zde už zcela oficiálně přednáší první verzi moderních Sentencí. Bakaláři na artistických fakultách už povinně čtou Aristotelovu *De anima* a pod jejím vlivem dokončují magisterské komentáře k Sentencím. Významným protagonistou sporu o averroismus byl františkán Bonaventura z Bagnoreggia (†1274) a následná škola *Modernorum* pod vedením Pechama, která na něj navázala. Na druhé straně fronty stojí dva zásadně odlišní aristotelikové, Siger z Brabantu a Tomáš Akvinský.

## 3.3 Objektivní pojetí esence (Rufus z Cornwallu)

Moderní gigantomachie vzhledem k objektivní substanci vznikla kolem roku 1170, kdy Averroes začíná zcela originálně komentovat hlavní Aristotelovy spisy a provádí zásadní kritiku Avicenny a Al‑Ghazálího. Na latinském Západě v tuto dobu začíná recepce Avicenny podle Toledské školy. Latinská scholastika převzala spor falsafy o avicennovskou substanci a přetvořila jej do objektivní formy metafyziky. Předešlé kapitoly ukázaly, jak byly neoplatonské tradice ovlivněné Avicennou naroubovány na logické školy *Nominales* a porretánů. Tento rozbor se částečně kryje s Gilsonovým termínem „*augustinisme avicennisant*“. Druhý averroismus vyrostl kolem 1230 na novém výkladu spisu *Kategorie* a změnou statutu vědeckého poznání ve *Druhých analytikách*. Hermeneutiku zajímá především způsob, jak je smysl jsoucna nasvícen v poli epochálně nového *Lichtung* západní metafyziky. Zde vznikla pravda i nepravda druhého averroismu daná jako fundamentální dějinné pochybení metafyziky (*Irrtum*), z níž vyrostlo objektivní vidění světa. Z tohoto místa dějinnosti (*Geschichtlichkeit*) se vynořila pravda a nepravda averroismu jako základní dějinný omyl metafyziky (*Irrtum*) a založila dějiny (*Geschichte*) objektivního světového názoru. Pozitivistické dějiny filosofie (*Historie*) jdou cestou *tertium ens*, které vytvořilo dějiny objektivního působení moderny. Proměna dějin sleduje trojí proměnu pravdy: od božské *a/létheia* Múz k *alétheia* první filosofie a nakonec k *veritas* metafyziky, která nyní končí v západním objektivním nihilismu „*post-truths*“. Zhruba od roku 1230 vzniká na latinském Západě nová podoba metafyziky složená s několika proudů, které navázaly na gigantomachii zanikající falsafy. Nejdůležitější událostí byla autentická interpretace Averroese podle Sicilské školy. Hermeneutika objektivity rozlišuje při recepci Averroese na latinském Západě čtyři odlišné proudy podle dějinnosti dané v součtveří (*Geviert*), odkud vychází nové formy myšlení západní metafyziky (kap. 3). Za prvé. Avicennismus daný ve škole porretánů a neoplatonské interpretace Aristotela v rámci nominalistické *logica Modernorum* odmítnutý biskupem Alvernem (*sophistae Italici*, *Grammatici*). Za druhé. Blundem zavedený klasický aristotelismus, který provedl nový výklad *De anima* v linii Boethia a Abelarda (*logica Vetus*, klasická metafyzika). Za třetí. První averroismus nastolený po kritické recepci Toledského Averroese v díle *De anima et de potenciis eius* (kolem 1225) a systematizovaný ve škole prvního averroismu Sicilské provenience v díle Alverna, Alberta a Bacona. Za čtvrté. Druhý averroismus nastolený Grossestestovým analytickým výkladem *Druhých analytik*, který škola prvních Modernistů napojila na univerzální hylemorfismus. Modernismus daný v této podobě začal akademicky působit jak na Oxfordu tak v Paříži zhruba od roku 1235. Na Oxfordu se moderna uchytila proto, že Grosseteste odešel jako biskup do Lincolnu a v Paříži proto, že sem přišel na studia hlavní oxfordský modernista Rufus. Jeho výklad ovlivnil následující generaci, která interpretovala Averroesovy spisy v modu Toledské školy podle avicennismu nominalistů a univerzálního hylemorfismu. Tento směr zásadně odmítl Alvernus a Albert (*sophistae Latini*, *doctores Latini*). Bacon jako nejlepší znalec Aristotelovy *Metafyziky* okolo roku 1245 označil nové nauky vzešlé z Oxfordu za heretické a šílené (*insaniunt contra veritatem*). Komentáře *Druhých analytik* a *De anima* ukazují složitou historii recepce jak Aristotela tak Averroese, a tím manifestují základní události myšlení určující dějinnost Západu. Gigantomachie o substanci mezi prvním a druhým averroismem vytváří protnutí obou diagonál, které spojují všechny póly v součtveří dějinnosti Západu. Zatmění první substance vytvořené na průsečíku obou diagonál ukazuje dějinný způsob, „jak“ (*Wie*) se po-odhaluje bytí jsoucna skrze různorodý způsob zakládání moderní metafyziky a vědeckého poznání. Hermeneutická triáda dějinnosti, dějin a historie dostává novou podobu skrze událost střetu obou škol v letech 1245‒55 na Pařížské univerzitě. V této době zde proběhlo rozhodující kolo gigantomachie o substanci předané na latinský Západ hlavními velikány falsafy. Tento komplexní spor o bytí jsoucna ve falsafě a na latinském Západě ustavil základní událost metafyziky (*Ereignis*), která založila dějiny západní filosofie v epoše monoteismu. Moderní bůh se narodil a zemřel v této době. Nové určení člověka podle *Oxfordian Fallacy* vytvořilo novou formu diskrétního vidění světa. Moderní subjekt naplnil svět smyslem bytí podle neskrytosti (*alétheia*) bytí, která tvoří nihilistickou povahu západní metafyziky, která šla cestou zvanou *via Modernorum*. Tuto cestu připravil druhý averroismus skrze teorii poznání, který byla deformována mytologickou interpretací CMDA. Averroes se stal averroistou a tato dějinná událost daná obratem bytí od jsoucna k objektivnímu nejsoucnu založila novou historii Západu. Jsoucno třetího druhu tradované z avicennistické falsafy a transformované v moderním výkladu logických spisů *Organonu* potřebuje nového nositele poznání, který bude odpovídat specificky definované mrtvole porretánů. Moderní „humanismus“ přešel od existujícího člověka jako první Boethiovy první substance k neexistujícímu individuu jako substanci třetího druhu. Západ objevil svou pravou podstatu a dějiny novověkých dobyvatelů začaly prohranými křížovými výpravami. Druhý averroismus založil moderní humanitní vědy skrze určení reálně neexistujícího člověka-mrtvoly definované v rámci plurality substančních forem. Reformovaní porretáni provedli redukci metafyziky na logiku a zavedli dělení jsoucen třetího druhu v rámci *arbor Porhyriana* dávno před Foucaultovým dílem *Les mots et les choses* (1966). Strukturalista Foucault sleduje dělení a třídění dané v rámci postmoderny až od 17. století. Druhá matrice ukázala, že toto třídění vzniklo v novém obrazu světa již ve druhé polovině 12. století v porretánském modu *discrete videamus*. Moderní subjekt vzniká ve druhém averroismu o jedno století později skrze komentáře k *De anima a Etice Nikomachově* vytvořené okolo roku 1240.

První averroismus hájený Baconem označil novou metafyziku za výplod šílené mysli oxfordských a pařížských *Modernorum*. Proto je třeba analyzovat vznik nového pojetí světa a člověka, v němž se rodí první koncept objektivního jsoucna. Jeho hlavním protagonistou se stal oxfordský františkán Rufus z Cornwallu. Hermeneutika lokalizuje Baconem zmíněný spor ohledně pařížských přednášek Rufuse (kap. 3.2) do souboru tezí shrnutých v jeho komentáři a přednáškám ke *Druhým analytikám* (*Sententia super libros posteriorum analyticorum Aristotelis*, asi 1232–34) a dále v úvodu k *Metafyzice* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, asi 1231–35). Následoval komentář k *De anima* (*In Aristotelis De anima*, asi 1236–37), který představil nový subjekt poznání.[[373]](#footnote-373) První etapu vzniku druhého averroismu završil útok na averroistické simulákrum Averroese (*Contra Averroem*, 1236). Rufus uzavřel svůj první pobyt v Paříži vydáním apologetického díla *Speculum animae* (kolem 1245). V něm se pokusil obhájit svou kontroverzní nauku před kritickými pařížskými magistry a před biskupem a kancléřem Alvernem. Bacon ve výše citované poznámce připomíná, že Rufusova obhajoba nebyla přijata a první modernista byl zesměšněn v odborných kruzích pařížských artistů. Hermeneutika tuto událost klade do roku 1245, kdy umírá Jean de La Rochelle ze skupiny pařížských *Modernorum* a na jeho místo nastoupil magistr Odo Rigaldus. Ten asi nařídil disputaci Rufusových tezí shrnutých v díle *Speculum animae* (kap. 3.3.4), kterou Rufus neobhájil. Nepřímo to dosvědčuje Albertova poznámka o bizarnosti těchto nauk založených na univerzálním hylemorfismu, s nimiž nemá cenu polemizovat (*non reputo opinionem, sed ridiculum*; kap. 2.4.3). Kilwardby musel pod tlakem Alberta jako magistra regens dominikánské koleje udělat totéž a odešel zpět do Oxfordu taktéž roku 1245. Rufus se vrátil do Oxfordu a od roku 1250 začal přednášet v akademickém prostředí formovaném již po jednu generaci myšlením *Oxfordian Fallacy*. Asi v roce 1252 se jako mistr regens vrátil do františkánské koleje v Paříži, kam ho Bonaventura povolal, aby přednášel. Jeho druhý příjezd do Paříže byl jistě zaznamenán. Přišel ve stejnou dobu, kdy Bonaventura publikoval první část svého komentáře k Sentencím (1252). Pro školu prvního averroismu to bylo příliš velké sousto. Aristotelští magistři nemohli mlčet k tomuto dvojímu „šílenství“ modernistů. Tím začalo další kolo sporu o modernismus, které vyvrcholilo v letech 1255‒56. Papežovi se líbil modernismus mendikantů, využil své moci nad univerzitou a provedl první čistku antimodernistických filozofů v Rue du Fouarre. Modernisté se stali oficiální součástí Pařížské univerzity, stejně jako tomu bylo od počátku na Univerzitě v Oxfordu. Filozofické myšlení katolického Říma vedené akademickými Fúriemi bylo hlavní mocenskou oporou církve, která zajistila pokrok paranoické moderny. Dějiny modernity v latinské části západní Evropy tvoří naprostou tragikomedii, která vznikla pod vedením božských Múz.

Rufusovy první oxfordské a pařížské komentáře z let 1231‒37 obsahují *in nuce* všechny znaky pozdějšího vývoje moderny. Rufusův radikalismus daný přijetím univerzálního hylemorfismu dalece překročil opatrné interpretace Grossetesteho. Lincolnský biskup si byl po vzoru Alverna vědom základního rozdílu mezi Averroesem a neoplatonskou školou, proto veřejně napadl neoplatonské vykladače Aristotela v Oxfordu kolem roku 1235. Grosseteste jako křesťanský filosof z Blundovy školy nemohl tolerovat šíření moderních heretických nauk o pluralitě substancí v člověku na Oxfordské univerzitě. Oxford dostal papežem Innocentem IV. garantovanou autonomii až za plné vlády modernistů (*Querentes in agro*, 1254). Zdejší magistři ovlivnění prvním averroismem se o to pokoušeli už v roce 1238, ale pilné síly chaosu jim to znemožnily.[[374]](#footnote-374) Přesto měl Oxford díky působení Grossetesteho formálně stejný úkol bránit křesťanské myšlení jako tehdejší Pařížská univerzita. Rufus během bakalářských studií v Oxfordu vstupuje do františkánského řádu a odchází na studia do Paříže. Zde se připojuje ke skupině myslitelů kolem Jana z la Rochelle a Alexandra Halského, která po jeho smrti dokončuje editaci *Summa Halensis*. V tomto okruhu vznikla kompletní škola druhého averroismu, kterou jsme etablovali jako třetí pól součtveří dějinnosti (kap. 3). Rufus během svého pobytu v Paříži radikalizoval školu *sequaces Aristotelis* odmítnutou Alvernem. Zavedením univerzálního hylemorficky do výkladu metafyziky *ad mentem Averrois* podle Toledské školy vytvořil nové pojetí první vědy, které Bacon považoval za šílené, Albert za směšné a Grosseteste za hloupé. Rufus vytvořil z Averroese sofistické simulákrum a založil objektivní averroismus, na němž stojí argumentace nově vzniklé školy *Modernorum*. Žáci Grossetesteho ovlivnění Rufusem a Kilwardbym se shromáždili kolem editace *Summa philosophiae* a provedli okolo roku 1265 podobnou syntézu objektivity na Oxfordu jako Bonaventurova škola shromážděná při editaci *Summa Halensis* (kap. 3.1.3). Oxfordští modernisté aplikovali na učení svého mistra verzi *Oxfordian Fallacy* etablovanou podle Rufuse a Kilwardbyho a univerzální hylemorfismus napojený na porretánskou logiku. Tito reformovaní avicennisté vytvořili objektivní simulákrum Grossetesteho nauky v modu analytické filosofie. Výsledkem syntézy oxfordských averroistů byly teze o odděleném intelektu a substanční mnohosti v člověku, což Grosseteste zásadně odmítl. Předešlé kapitoly ukázaly, že Grosseteste v rozhodující obraně jednoty osoby odmítl přejít do neoplatonismu a zůstal v této otázce autentickým aristotelikem. Bacon napadl oxfordské illumináty v citovaném díle *Distinccio tercia de anima* (ch. 3.2). Ockham vykonal poslední kolo gigantomachie proti oxfordským skotistům, byl poslán do exilu a škola prvního Averroismu byla rozpuštěna.

Grosseteste byl *spiritus agens* Oxfordské univerzity a představuje pro hermeneutiku epochální figuru typu *Alfarabius redivivus*. Odvolává se na něj škola prvního averroismu na Oxfordu (Bacon, Ockham) ve sporu o pluralismus substancí v člověku a současně jeho učení radikalizuje škola druhého averroismu. Po návratu Rufuse na Oxford vzniklo od roku 1250 druhé místo vzniku modernismu a objektivity, které akademicky a mocensky střežil dominikán Robert Kilwardby (†1279), rektor Oxfordské univerzity a arcibiskup v Canterbury. Po jeho smrti tuto klíčovou roli strážce modernismu navázanou na zmíněné akademické a církevní funkce převzal jeho žák, františkán John Pecham (†1292). Po jeho smrti škola druhého averroismu zaniká jak na Oxfordu tak v Paříži. O její pohřeb se zásadně zasloužili Tomáš Akvinský a Duns Scotus, kteří provedli *Aufhebung* prvního a druhého averroismu do moderní verze objektivní metafyziky. Tragikomedie postmoderní metafyziky je nejvíce patrná v tom, že oba představitelé moderního avicennismu (Tomáš Akvinský a Duns Scotus) se zdají být v zásadním protikladu. Význam Rufuse pro vývoj moderny a objektivity je v dějinách latinské scholastiky srovnatelný s postavou Dunse Scota, který Rufusovu myslitelskou revoluci zahájenou v Oxfordu završuje vznikem nové metafyziky. Rufus jako brilantní představitel skupiny „*sophistae Latini*“ dal Oxfordské univerzitě počáteční orientaci na modernitu tím, že *Oxfordian Fallacy* radikalizoval do nové formy metafyziky. Jednota a přežití této univerzity je proto spojena s udržováním Grossetestovy a Rufusovy metafyzické a vědecké *Oxfordian Fallacy* v její objektivní formě. Obě formy tohoto *Irrtum* byly v zásadě odmítnuty na Pařížské univerzitě kolem roku 1245 a oba zástupci moderny byli posláni zpět do modernistického Oxfordu. Z pohledu archaické hermeneutiky vytvořené Múzami je jasné, proč Pařížská univerzita zanikla po plném přijetí *Oxfordian Fallacy* na konci moderny. Archaická pravda nemůže koexistovat s mytopoetickou nepravdou vytvořenou paranoickými modernisty. Konec metafyzické nutnosti souvisel s koncem univerzity, která na začátku vytvořila svůj *raison d’être* právě tímto způsobem. Oxfordská univerzita vítězně sleduje modus logické a historické nutnosti určené Fúriemi, protože to je jiný *raison d’être* daný moderně. Proto Oxford dominuje objektivnímu akademickému podnikání a produkci západní vědy prostřednictvím svých amerických odnoží. Sofistikovaný systém korporativně pojaté vědy je dán autoritativně určenými poznatky a objektivním ratingem. Tento systém byl založen na základě Rufusovy teorie pravdy jako mytopoetické asimilace objektivních entit.

### 3.3.1 Moderní výklad *Druhých analytik*

Přednášky o *Druhých analytikách* začal Rufus pravděpodobně ještě v Oxfordu a jejich komentář vydal pod názvem *In Aristotelis Analytika posteriora* (asi 1232–34). Komentář je zdánlivě napsán v aristotelském duchu. Považuje duši za nepopsaný list vzhledem k poznání danému nejprve smyslově.

„Intelekt je jako nepopsaný list (*tabula nuda*) bez jakéhokoliv vědění, a vzhledem k jakémukoliv poznání je dán v pouhé potenci. Ale intelekt jako potence je dvojí, esenciální a akcidentální (*potentia duplex est, essentialis et accidentalis*). Potence v substanciálním smyslu je míněna prostřednictvím impozice (*proprie dicitur*), tedy jako potence daná v tom bytí (*fieri*), které přichází do aktuality (*cum exit in actum*). Druhý způsob jako akcidentální potence je chápán skrze supozici (*non proprie dicitur*), protože potence není vzata v jejím esenciálním působení (*fieri tale*), ale jako esence vzatá o sobě (*esse tale*).“ [[375]](#footnote-375)

Překlad „zradil“ originál v tom smyslu, že interpretuje tohoto latinského sofistu maximálně možným aristotelským způsobem. Pokud vezmeme názor tehdejších hlavních aristoteliků (Alvernus, Bacon, Albert), ti považovali Rufuse za avicennistického nominalistu, který pomocí nejednoznačných slov vytváří klamnou formu filosofie. Schopnost poznání je považována za trvalou dispozici myšlení, která je schopna dělat závěry (*potentia essentialis*). Tato avicennistická schopnost intelektu jako hypostéze schopné vytvářet závěry (později *res cogitans* Descarta) je nové jsoucno třetího druhu. Tento druh receptivního intelektu přichází do „exsistence“ v momentu, kdy potenciálně kognitivní formy (považované za hypostatické *tertium ens*) aktualizují v lidské mysli. Taková kvazi-substanční potence je čistá sofistika. Buď máme potenci vázanou na tělo jako substanci, nebo máme receptivní intelekt jako nějaký druh neoplatonské či avicennovské „substance–formy“. Definice dvojí formy potence je prvním známým příkladem hypostatizovaného *intellectus possibilis*, který byl vytvořen ve škole Porretánů v Oxfordu. Intelektu jako potence vstupuje do aktualizace prostřednictvím aktu poznání, který přeměňuje trvalou individuální sílu intelektu na kontingentně dané skutečné poznání (*cum exit in actum*). Možný intelekt druhého averroismu vytvořil hypostatickou substanci, která sestupuje do reálného světa, aby se znovuzrodila jako aktualizovaný „možný“ intelekt. Tato parodie intelektu jako *tertium genus* v CMDA je naprostým nesmyslem, protože *intellectus possibilis* se stal nemateriální hypostatickou „substancí–formou“. Jedná se o první známý příklad, který změnil Averroese na jeho averroistické simulákrum. Rufus dělá monumentální mix intektu složeného ze dvou hypostázovaných *tertium ens*, které dostaly charakter moderní substance.

1. Existuje simulákrum intelektu jako kvazi-tělesné substance, která je vytvářena jako *potentia substantialis*. Z aristotelského hlediska je toto spojení naprostý nesmysl. Tento intelekt jako substanciální potence simuluje *actus essendi* daný *anima intellectiva* v člověku (*potentia proprie dicitur fieri cum exit in actum*). Není výslovně řečeno, že k přechodu poznání z „*potentia*“ do „*actus*“ dochází v lidském těle. Tato substanciální forma intelektu představuje modernistické simulákrum intelektu jako *tertium genus* podle CMDA (*fieri tale*). Ve skutečnosti se jedná o hypostázovaný *intellectus materialis* Avicenny.
2. Rufus vytvořil další hypostázovanou verzi tohoto simulákra jako *potentia accidentalis* danou ve formě porretánské esence. Tato esence zastoupila aristotelskou druhou substanci a působí v člověku skrze objektivně definovanou kauzalitu jako reálná první substance. Rufusova verze *Oxfordian Fallacy* vytvořila druhý hypostázovaný intelekt jako akcidentální potenci, která se tváří jako abstrahovaný intelekt v modelu *quartum genus* podle CMDA (*esse tale*).

Není divu, že aristotelikové v Paříži odmítli diskutovat o nekonečných sofistických odrazech podobného typu. Rufus vytvořil intelekt jako dvě hypostáze a žádná z nich nemá nic společného s aristotelismem podaném v CMDA. Aristotelova nauka ohledně duše jako *tabula rasa* je spojena s metafyzikou Avicenny a průběh poznání je rozdělen na dvě části. Po etablování poznání v kategoriálním modu *per prius* podle hypostázovaného intelektu Avicenny následuje aristotelské vysvětlení poznání. Akcidentální potence intelektu skrze reálné poznání vstupuje do oblasti aktualizace, která přeměňuje trvalou individuální potenci intelektu na kontingentní aktuální poznatek (*potentia accidentalis*). Tím je poznání definováno podle porretánského výkladu *De anima* zavedeného školu *Modernorum* na Oxfordu (kap. 3.2). Aktualizace intelektu probíhá kontingentním způsobem, protože poznání je akcident, který je zvnějšku přidaný k již existujícímu „intelektu–esenci“. Poznání vnější věci sekundárně aktualizuje již daný intelekt, který „existuje“ ve formě hypostázované potence (*fieri tale, esse tale*). Průběh poznání začíná od porretánské hypostáze dané jako intelektuální substance duše (*potentia substantialis*) a jde směrem ke kontigentním a zatím nerealizovaným potencím této atomární substance třetího druhu (*potentia accidentalis*). Tyto sekundární potence jsou vzhledem k intelektuální hypostázi dané v duši predikovány v modu *per posterius*. Reálné poznání je determinované smyslově a tím pouze akcidentálně. Hypostázovaný intelekt v člověku existuje jako *tabula nuda*, kterou je třeba aktualizovat buď sebereflexí, nebo externím poznáním. Totéž tvrdí i Rufusův pozdější komentář k *Metafyzice* hned v úvodu.[[376]](#footnote-376) Sofistika ohledně duše jako *tabula nuda* je zřejmá, protože intelekt je v duši hypostázován ve formě porretánské substance nebo podle Avicennova *intellectus materialis*, který habituálně existuje i v dítěti, které zatím nemá intelektuální poznání (OBJ I, kap. 2.3.1). Intelektuální část duše se proměnila v esenci, která získala smysl skrze impozici danou *ex nihilo*. V člověku není žádná substance v podobě intelektu, protože lidská bytost je jediná substance. Takto hypostázovaný intelekt jako esence dostal kauzální účinnost ve schématu *Oxfordian Fallacy*. Tento „intelekt–esence“ byl predikován jako druhá substance podle moderního výkladu *Kategorií* vzniklém v téže době (kap. 3.1.2). Kombinace dvou potencí vzatých hypostaticky dala kauzalitu a její predikaci do univočního schématu, v němž se zrušil rozdíl mezi první a druhou substancí. Zavedení jsoucna třetího druhu v podobě *potentia essentialis* změnilo scénář poznání na moderní dualismus. Rozdíl mezi oběma potencemi (*essentialis, accidentalis*) zakládá postmoderní schéma dvou schopností rozumu daných u Kanta také ve dvou rovinách, tedy *a priori* a empiricky. Rufusův koncept *potentia essentialis* jako „*fieri tale*“ vytváří Kant skrze apriorní a permanentně danou schopnost smyslově založeného rozumu k činění závěrů.[[377]](#footnote-377) Rufus hypostázoval *anima intellectiva* novým způsobem. Intelektuální duši měl Grosseteste ve výkladu *De anima* pouze jako nadřazenou formu, a nikoliv jako substanci (kap. 3.2). Grosseteste patřil v otázce výkladu duše k Blundově škole, což není případ porretánského Rufuse. Problém poznání byl řešen mytologickou kopulací tří hypostatických entit (empirické poznání v těle, hypostatický aktivní intelekt, hypostatický pasivní intelekt). Moderna počínajíc Pechamem hypostázovala schopnosti duše vázané hylemorficky a pak z nich udělala samostatnou substanci třetího druhu (*totalitas virtualis*). Další zdroj termínu *potentia substantialis* najdeme v Aristotelově *Fyzice*. Přirozený pohyb lehkých těles jde vzhůru a těžkých těles dolů, což je podle Aristotela a Averroese dáno přirozeně v rámci potenciálního určení samotné substance. Aristotelova *Metafyzika* ohledně *potentia substantialis* jasně stanovuje, že prioritu v řádu aktuality má pouze reálná věc (ὄντος κατ᾽ ἐνέργειαν), protože pouze reálná substance obsahuje potenci k dalšímu pohybu, jako např. semeno má substanciální potenci být stromem (*Met*. 1049b20‒25). Aristotelská potence je vázána pouze na reálné substance. Rufus jako první známý autor druhého averroismu změnil výklad potence na nově utvořenou porretánskou esenci. Termín *potentia essentialis* se nyní vztahuje k potenci dané v rámci *anima intellectiva* přeměněné na porretánskou hypostázi. Aktualizace poznání se váže na intelekt jako kvazi-aktuální substrát daný jako trvalá a neměnná dispozice mysli. V této atomární substanci jsou první principy poznání trvale uchovávány a pak aktualizovány skutečným poznáním.[[378]](#footnote-378) Rufus vytvořil první karteziánské schéma poznání jako hypostázované duševní esence a tělesného případku. Hypostázovaná potence primármě „exsistuje“ jako nějaká hyparchická substance třetího druhu, která tvoří v porretánském modu *semel*‒*semper* trvalého nositele poznání (*subiectum*). Pak z této trvalé aktuální substance přesáhne (*exsistit*) do reálného akcidentálního poznání, které je aktualizované v poznávacím soudu skrze kontingentně vzniklý poznatek. Termín „*potentia essentialis*“ zajišťuje vznik nové formy středního členu deduktivního sylogismu. Esence učiněná ve formě falešné metafyzické impozice podle Oxfordského bludu univoce představuje univočně a kauzálně působící první substanci. Toto schéma odpovídá Grossetesteho *Oxfordian Fallacy*, která změnila výklad *Druhých analytik* směrem k neoplatonismu (kap. 3.1.1). Grosseteste ji však odmítl aplikovat na definici člověka. Přechod od aristotelské *potentia substantialis* k nově pojaté Rufově verzi *potentia essentialis* je později doložen ve výše citovaném díle *Summa philosophiae*.[[379]](#footnote-379) Tam už funguje Rufusova „*potentia essentialis*“ jako jsoucno třetího druhu. Tento intelekt třetího druhu se stal novým západním subjektem poznání skrze Descartovu *res cogitans*. Klíčový je přesun z kauzality první substance, tj. z principu „*ex* *inmediatis*“ danému v první triádě principů, na primát druhé triády, kde jsou závěry vědeckého soudu dány v modu logické inference. Tuto změnu zásadně odmítl Albert v úvodu *De homine* jako nedostatečně vědecký způsob poznání (*scientur imperfecte*, kap. 2.4.1). Změnu statutu středního členu soudu (*medium*) odmítl i Bacon, který trvá na univerzalitě *medium* podle kauzality predikované z první triády principů poznání (*hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem*, kap. 3.2). Z tohoto základního důvodu Rufus nepatří k prvnímu averroismu, ale ke směru *sophistae Latini*, který kritizovali biskup Alvernus a Albert kolem 1240.

Modernismus Rufuse byl evidentní, když zavedl nový statut deduktivního vědeckého důkazu a novou teorii pravdy. Deduktivní soud není determinován kauzalitu reálných věcí, ale teoretickým poznáním. Intuici prvních principů má i výše citovaný komentář Grossetesteho ke *Druhým analytikám* (*intellectio*, kap. 3.1.1). Rufusův výklad přebírá scénář *Oxfordian Fallacy*, který zavedl Grosseteste. Druhá triáda prvních principů je hypostázována mnohem radikálnějším způsobem. Předešlá citace ukázala, že subsistentní charakter dostal i *intellectus possibilis* podle Avicennova pojetí intelektu „létajícího muže“. Tím vznikl v duši trvalý intelektuální náhled do prvních principů. Rufus hypostázoval střední člen deduktivního sylogismu stejným způsobem, jak to ukazuje předchozí schéma intelektu.

„Je třeba vědět, že intelekt je vzhledem k principům poznání (*respectu cognitionis principiorum*) v akcidentální potenci (*in potentia accidentali*), ale vzhledem k poznání závěrů soudu (*respectu cognitionis conclusionum*) je v esenciální potenci (*in potentia essentiali*). Je tedy pravda, že vzhledem ke stvořenému charakteru poznání nemá intelekt trvalé první principy. Vzhledem k nim je intelekt v pouhé potenci, ale poznává je tím, že přejde do aktuálního výkonu poznání (*tamen* *exit in actum cognoscendi ea*). Toto poznání není poznáním v klasickém smyslu, protože demonstrace platí pouze o poznání vytvořené skrze závěry soudu.“ [[380]](#footnote-380)

Poznání je v mysli dáno potenciálně a kontingentně (*in potentia accidentali*), protože hypostázované poznávací principy jsou *ad hoc* aktualizovány od reálné věci. Proto intelekt není dán v čisté potenci, i když to Rufus zdánlivě tvrdí obranou *tabula rasa*. Aktualizace intelektu (*exit in actum*) je provedena jako substanciální přirozenost intelektu (*in potentia essentiali*). Druhý averroismus Toledské školy považoval duši za substanci, ale rozhodně ne intelekt. Grosseteste jako *magister regens* v Oxfordu a později jako biskup v Lincolnu jistě nemohl připustit, aby se na tehdejší křesťanské univerzitě hlásaly teorie o substanciálním intelektu odděleném od reálné osoby. Ve schématu *Oxfordian Fallacy* představuje potence poznání hypostatický základ (*subiectum*) akcidentálního poznání, které je již dané v habituální a esenciální podobě jako *potentia substantialis*. Rufus navazuje na primát logické triády principů v demonstrativním soudu (kap. 3.1.1) zavedením hypostázovaného intelektu, který je hyparchickým nositelem této činnosti. Intelekt jako porretánská esence hraje roli první substance, protože ve středním členu soudu nahrazuje kauzalitu první substance danou v reálu. Pak platí, že potence k poznání je stálá a neměnná ve formě substrátu, i když pouze potenciálního. Citát potvrzuje, že intelekt jako esence je trvalý, i když není vždy aktualizován (*non dicitur proprie quod hic cognitio fiat*). Myšlení jako hypostázovaná potence „působí“ ve vztahu daném vnější aktualizací interních principů (*in potentia respectu eorum*). Své plné podoby dosahuje v poznávacím aktu (*exit in actum cognoscendi ea*). První principy poznání předem existují ve výše uvedeném hypostázovaném modu esenciální potence. Poznání pro tohoto avicennistu v plném smyslu slova neexistuje, protože intelekt je aktuální trvale. Mění se pouze jeho potence aktualizovaná v tom či onom poznávacím soudu. Ale vztah k prvním principům poznání ze druhé triády *Druhých analytik* už existuje substanciálně. Potence neznamená recepci poznané věci v intencionálně zaměřené mysli, jako v prvním averroismu. Intelekt-substance už má sám o sobě dost hypostázované existence na to, aby zajistil rozběh poznání z druhé triády principů dané ve *Druhých analytikách*. Moderna nutně nepotřebuje první skutečnou substanci pro aktualizaci poznání. První substanci danou v realitě potřebuje moderna k aktualizaci poznání jen akcidentálně. Sofistika ohledně *tabula rasa* je zřejmá, což viděli všichni vrcholní představitelé prvního averorismu okolo roku 1240. Aristotelská teze o nasvícení intelektu zepředu platí jen pro akcidentálně a kontingentně daný průběh poznání. Poznání znamená přechod této substanciální potence do stavu aktuálního poznatku, který dodatečně vyžaduje akcidentální aktualizaci poznávací potence směrem od reálné věci. Stejné schéma predikace obou složek intelektu v modu „substance‒akcident“ měla Grossetesteho škola ohledně činného a možného intelektu (kap. 3.1.3). Bacon a Albert jasně viděli, že druhý averroismus už nepotřebuje pro kauzální determinaci poznání existenci prvních substancí, protože realitu nahradil hypostázovanými esencemi porretánů a *Nominales*. Rufusova intuice podstaty intelektu či eidetický náhled Husserla nepodléhá přechodu z potence do aktuality jako v případě klasické demonstrace determinované od první substance v reálu. Moderní avicennisté typu Rufuse definitivně překročili obzor Grossetesteho aristotelské filosofie, která ještě držela primát aktuální první substance pro výklad *Fyziky* a *Metafyziky* a měla výklad *De anima* podle Blundovy školy. Ale minulé kapitoly věnované vzniku *Oxfordian Fallacy* ukázaly, že Grossetesteho výklad *Druhých analytik* kolem 1230 už hyparchickou funci první substance nerespektoval v plném rozsahu. Rufus udělal rozhodující krok směrem k moderně po roce 1230 tím, že spojil Grossetesteho *Oxfordian Fallacy* a hypostázovaný intelekt Avicenny daný ve formě porretánské substance třetího druhu. Avicennův sebereflexivní intelekt je vždy už nějak aktuální, proto stojí mimo empirickou zkušenost. Do schématu poznání se zapojil jako střední člen deduktivního důkazu (*potentia essentialis*). Nově utvořená *Oxfordian Fallacy* se vinou univerzálního hylemorfismu dostala do nauky o pluralitě substancí v člověku. Proto Grosseteste odmítl Rufusovu teorii, která byla v jasném rozporu s pojetím Aristotelova spisu *De anima*. Rufusův výklad *Druhých analytik* ukazuje, že první principy jsou v mysli dány trvale, ve formě vždy aktuálního substrátu, což přineslo první velký střet mezi Grossetestem a modernisty na Oxfordu někdy v roce 1235. Grosseteste odmítal dualismus oxfordských *Modernorum*, protože tento aristotelik Blundovy školy držel pouze pluralitu forem danou v definici člověka jako jedné substance. Grosseteste zásadně kritizoval nové aristoteliky jako byl Adam z Buckfieldu, Richard Rufus z Cornwallu a Robert Kilwardby, kteří založili první školu modernistů na Oxfordu (*contra quosdam modernos*, kap. 3.1.3). Citovaní autoři jsou první známí modernisté, kteří převedli mnohost forem v člověku na mnohost substancí. Tito latinští sofisté a první modernisté začali svá studia v Paříži za biskupa Alverna a jejich škola nazvaná *sophistae Latini* vytvořila v Paříži další centrum moderní sofistiky po starších školách *Nominales* zaniklých v první třetině 13. století (*sophistae Italici*). Rufus pomocí hypostázované potence jako nového jsoucna třetího druhu zdánlivě přijal Aristotelovu receptivní mysl jako *tabula rasa*. Zároveň ale podržel ve svém schématu poznání *intellectus agens* jako aktuální subsistentní substanci, kterou sofisticky podal jako pouhou potenci (*potentia substantialis*). Svůj fatální omyl ve výkladu *De anima* pak sofisticky připíše samotnému Averroesovi a založí ve spisu *Contra Averroem* (asi 1236) známý spor o averroismus. Uvedenou sofistikou vznikla kolem 1235‒40 nová forma aristotelského avicennismu odmítnutá v Paříži vrcholnými aristoteliky a biskupy jako byli William z Auvergne, Albert a Bacon. Františkán Bacon jako eminentní představitel prvního averroismu na Oxfordu kolem 1245‒50 zásadně odmítl Rufusovu nauku. Dominikán Albert udělal totéž a ve stejné době (1250‒55) ohledně sofistiky svého řádového kolegy Kilwardbyho. Škola prvního averroismu bránící výklad CMDA nemůže připustit schizofrenii karteziánského poznání a určení člověka. Averroes zrušil neoplatonský a Avicennův dualismus a trvá na čisté potenciální mysli jako *tabula rasa*. Intelekt nesmí být na žádný způsob substancí (*hoc aliquid*), protože ani duše není substancí. Jakákoliv aktualita daná na způsob Rufusovy dvojí potence by znemožnila univerzální poznání dané skrze *intellectus possibilis* a jeho absolutní receptivitu (*anima est quodammodo omnia*, *De anima* 431b21). Zavedení dvou substancí do moderní definice osoby vinou neznalosti *De anima* a CMDA bylo nepřijatelné. Neschopnost pravdivé filosofické interpretace obou zmíněných spisů Aristotela a Komentátora tvoří základní důvod odporu avicennovských modernistů vůči Aristotelovi vyloženému *ad mentem Averrois* na Oxfordu v letech 1231‒35. Tento odpor Rufusovy školy přešel v Paříži do aktivního odporu vůči škole prvního averroismu a vůči Averroesovi v Bonaventurově škole. Napětí na Pařížské univerzitě kulminovalo prvním sporem obou škol v roce 1245 nebo těsně po něm. Oba hlavní představitelé modernismu Rufus a Kilwardby byli donuceni odejít z Pařížské univerzity a vrátili se na Oxford. Vítěznou ofenzívu modernistů vedenou Kilwardbym v Oxfordu a Bonaventurou v Paříži vyloží další matrice zkoumající spor obou škol v letech 1270‒77.

Vraťme se k výkladu *Druhých analytik*, který založil objektivní *Irrtum* moderny. Aristoteles pojímá demonstratio ve vztahu k zatmění Slunce nebo Měsíce jako druh deduktivního důkazu založeného na impozici účinné kauzality, která je vyvolána hyparchickou nutností reálných událostí. Aristoteles a první averroismus postupoval podle metafyzického dativu od reálné kauzality k obecnému schématu kauzality. Jinak by neplatila univoční kategoriální predikace nutnosti dané reálně, kterou v modu adekvace predikuje střední člen soudu daný již univerzálně. V tomto tvrzení spočívá jádro pravdy jako adekvace intelektu k poznané věci dané skrze Averroesovo *proportio* (OBJ I, kap. 2.4.2). Toto pojetí *Druhých analytik* bránil Baconův výklad predikované kauzality proti modernistické *Oxfordian Fallacy* založené Grossetesteho výkladem *Druhých analytik*. Vědecký soud musí respektovat hyparchické postavení první substance a kauzalitu, kterou první substance vykonává v realitě. Reálná věc a její působení nemůže být jinak než jak je. Pak ani predikovaná nutnost univerzálního vědeckého soudu daného v mysli nemůže být jiná než reálná nutnost věcí (ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἔστιν ἐπιστήμη ἁπλῶς, *Anal. Post.* 73a21). Obě nutnosti jsou dány v modu *simpliciter* (ἁπλῶς), ale tato jednoduchost má pokaždé jiný statut: aktuální v realitě, univerzálně-metafyzický ve vědecké predikaci a logicky-univerzální ve spekulativních vědách typu aritmetiky a geometrie. Nutnosti dané kauzálně na úrovni působení prvních substancí pak odpovídá v modu pravdy jako adekvace věci a rozumu odlišný druh predikativní nutnosti (metafyzický, logický) v deduktivním poznávacím soudu. Reálná a metafyzická nutnost se potkává ve středním členu demonstrativního soudu (*medium*) ve specifickém druhu univerzální kauzality. A právě tuto kauzalitu bránil Bacon proti modernistům typu Rufuse (*hoc est universale per causalitatem*, kap. 3.2). Fyzikálně daná kauzalita působí jak v realitě prvních substancí, tak na úrovni smyslově založeného poznání. Teprve následně je predikována univerzálně v nemateriální formě intelektuálního poznání realizovaného jako specifická schopnost lidské duše. Toto pořadí determinace intelektu z reality v modu metafyzického dativu podává termín „*proportionaliter*“ v CMDA a pojetí pravdy jako adekvace založené na výše uvedených formách nutnosti dané kauzálně. Klíčové je určení substance a kauzality dané *simpliciter* v reálu a pak kategoriálně predikované *universaliter*. Nutnost dějů je daná v reálu (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13). Teprve pak ji může konstatovat demonstrativní soud daný deduktivně, tedy v modu univoční impozice od hyparchicky predikované první substance (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Toto základní schéma deduktivního apodiktického soudu *Druhých analytik* pominul Avicenna a po něm druhý averroismus ovlivněný Toledským neoplatonismem v modu *Oxfordian Fallacy*. Zatmění první substance a pravdivého poznání *Modernorum* spočívalo v tom, že modernisté ignorovali základní způsob, jak *Druhé analytiky* vytvořily deduktivní schéma zatmění a čím jej odlišily od definice trojúhelníka. Moderní sofisté vyšli z toho, že soud determinoval schéma kauzality z univerzálně poznaných příčin, proto není třeba znát konkrétní případ zatmění. To výslovně odporuje Aristolově tezi, že nejprve musíme zjistit daný fakt v reálu (τὸ ὅτι). Věda musí empiricky znát způsob, jak se astronomická tělesa jako Slunce a Měsíc podílí skrze vlastní účinek na daném jevu (ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὔ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b27). Všichni lidé ví, že zatmění existuje. Vědec vyjde z této obecné zkušenosti (ἔνδοξα) a najde její univerzálně platné příčiny. Rufus toto schéma otočil a nasvítil smysl jsoucna zezadu, od univerzálních forem. Ale *Druhé analytiky* a *De anima* dobře ví, že univerzalita není dána na začátku poznání v žádné formě, protože duše je neposaný list a zatmění poznáváme nejprve empiricky. Proto má věda nejprve dánu aktuální realitu v působení prvních substancí, a teprve *ex post* hledá její obecné příčiny (εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, *Anal. Post.* 89b29). Moderna se nechala svést univerzálně platným schématem dedukce, kterou dala do modu *per prius* podle neoplatonského výkladu *Kategorií* a záměnou druhé triády prvních principů poznání za první trojici (kap. 3.1.1). Původním zdrojem analytického výkladu zatmění podle *Druhých analytik* je pochopitelně Avicenna jako první západní modernista. Avicenna změnil dráhu nasvícení jsoucna (*Vor‑blickbahn*) vzhledem ke střednímu členu vědeckého soudu (*medium*), a tím založil původní událost vědeckého myšlení dávající nový epochální smysl bytí jsoucna (*Ereignis*). Hermeneutika chápe střední člen soudu u Avicenny (*understanding* *the cause*) v modu *Oxfordian Fallacy*, na rozdíl od univočního objektivismu současných vykladačů.[[381]](#footnote-381) Rufus vysvětluje zatmění ve *Druhých analytikách* ve stejném smyslu jako Avicenna. Moderna změnila smysl kauzality chápané ve *Druhých analytikách* v modu kategoriální impozice od hyparchicky dané první substance. Zdůrazněním druhé triády prvních principů poznání podle Grossetesteho výkladu modernisté nahradili působení první substance pouhou esencí, nebo porretánskou hypostází. Pokud by Rufusovo schéma respektovalo oddělenou existenci prvních substancí a primát jejich kauzality, pak jde o autentický aristotelský výklad. Ale Rufus interpretoval střední člen podle Avicenny a podle *Oxfordian Fallacy*, která univočně zaměnila první triádu principů poznání za druhou. Rufus odlišuje stejně jako Grosseteste dva druhy poznání dané ve dvou patrech potence intelektu. Univocitu nové formy vědecké dedukce zajišťuje termín „*medium sive causa*“, který je chápán jako jsoucno třetího druhu (*scibile*). Epochální *Lichtung* moderního pozitivismu založeného na *Oxfordian Fallacy* ukazuje tento citát.

„Poznání je určitá forma účinku a je způsobeno demonstrativním soudem (*scire est quidam effectus et causatur a demonstratione*) a je definováno skrze deduktivní soud (*definiri per demonstrationem*). Dokazování probíhá dvojím způsobem. Buď je důkaz chápán ve svém základu, a pak není ničím jiným, než středním členem soudu a tedy kauzou (*medium sive causa*) ve smyslu tvrzení, že 'střední člen a kauza jsou totéž' (*medium et causa idem*). Takto je dána první definice demonstrativního soudu. Nebo se dokazování chápe v jeho aktuálním výkonu (*demonstratio consideratur ut in actu*), což je druhá definice.“ [[382]](#footnote-382)

Hermeneutika objektivity považuje za naprosto zásadní Rufusovu analýzu středního členu v soudu danou v termínu *medium et causa idem* (τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, *Anal. Post*. 90a6‒7). Střední člen soudu univerzálně konstatuje účinnou kauzalitu první substance dané v realitě *per prius, simpliciter* a *per se*. Reálně daná kauzalita vytváří nutný vědecký soud z hlediska toho, čím je věc substanciálně ve svém reálném bytí (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post.* 90a10). Rufus vytvořil přímý vhled do podstaty sylogismu v termínu „*medium et causa idem*“, který uvedl v modu *per prius*. To byl naprostý nesmysl. Poznání v klasické metafyzice sleduje reálnou kauzalitu prvních substancí, která je stanovena v modu *absolute*. Reálný svět si zachovává hyparchickou formu nutnosti jako oddělený základ poznání, na který navazuje jiný forma metafyzické nutnosti daná skrze impozici prvního významu z reálných věcí do mysli. Rufus dal modus *absolute* pouze a jedině logické formě nutnosti dané skrze supozici. Tím v analytické filosofii založil nihilistiou formu Oxfordian Fallacy, protože zničil oba druhy nutnosti, jak reálnou nutnost danou hyparchicky, tak metafyzickou nutnost danou skrze impozici. Rufus radikalizoval analytickou intepretaci *Druhých* *Analytik* podle Avicenny a Grossetesteho. První věta o poznání jako určité formy účinku demonstrativního soudu (*quidam effectus et causatur a demonstratione*) představuje jasné sofisma z hlediska aristotelského výkladu metafyziky a logiky. Jde o typický příklad omylu typu *fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* (kap. 3.1.1). Účinek je efektivně a aktuálně daný v reálných věcech, a ne v obecném soudu. Demonstrativní soud pouze konstatuje již daný účinek hypachicky existujících prvních substancí a dělá obecné závěry z tohoto reálného a aktuálního dění. Závěry jsou obecné a dané pouze v rozumu, proto nemohou samy o sobě zakládat účinnou příčinu dějů mezi prvními substancemi danými aktuálně. Tento spor běžel už mezi logickými školami za dob Abelarda ohledně statutu logické nebo metafyzické supozice v poznávacím sylogismu (kap. 1.6). Rufusova primární definice deduktivního soudu chápe *medium* v jeho moderně pojaté podstatě (*demonstratio consideratur in sua radice*). Hermeneutika klade důraz na termín *in sua radice*. Citát jde radikálně až na kořen moderního vědeckého poznání v modu objektivního *Irrtum*, v němž věčná esence předchází a zakládá pomíjivou existenci. Esence zakládá formální statut *demonstratio*. První substance není primárně nahlížena v její kauzalitě, protože v modu *per prius* je dána intuice čisté esenciální formy. Závěr potvrzuje obrácení aristotelského poznání. Demonstrativní výrok představuje porrétánský a avicenistický výklad, který je založen výhradně na druhé triádě poznávacích principů.

Hermeneutika sleduje dějinnost v modu původní odhalenosti (*alétheia*). Proto musí nejprve určit směr náhledu, který ze skrytosti *léthé* řídí ontologické porozumění nové metafyziky (*Vor‑blickbahn*). Rufus vidí svět v modu *discrete videamus* daný porretány (kap. 1.4). Diskrétní vidění se neřídí kauzalitou prvních substancí, ale mytologickou kauzalitou založenou na avicenistickém a poretánském *individuum*. Tato neexistující entita tvoří esenciální *tertium ens* ve středním členu deduktivního sylogismu pro moderní vědy (*scibile*). Diskrétní *Weltanschauung* moderny provádí dedukci (*resolutio*) reálného světa na jeho první matematické a logické principy, které jsou už dále nedokazatelné (ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων; *Anal. Post*. 71b26‒27). Tím jsou tyto logické principy současně prvními kauzami myšlení, a tím i reality. Paranoia moderny je v tom, že nahradila reálnou nutniost světa logickou nutností, kterou produkuje lidský subjekt. Rufus nahradil kauzalitu prvních substancí daných v reálu a predikovaných v modu metafyzické abstrakce teoretickou kauzalitou prvních logických a matematických principů, které mají nutnost a univerzalitu pouze v mysli. Pravda pro predikaci reálné kauzality platí v metafyzické abstrakci. Rufus ale chápe pravdivost demonstrace pouze analyticky, tedy v univoční logické univerzalitě a nutnosti. Následující citát ukazuje vznik analytické filosofie v Rufusově rozboru klíčové části *Druhých analytik*.

„Aby premisy vědeckého soudu byly příčinou, tak musí být pravdivé. Jinak soud není poznáním nebo vědou. A to je doslova řečeno termínem 'pravdivě'. Premisy soudu dané tímto způsobem jsou kompletními příčinami (*praemissae sunt causae completae*), a to v rámci takto určeného rodu (*in illo genere*). Pak platí, že příčiny jsou v premisách dány bezprostředně (*immediata in eodem*). Kdyby byly nějak zprostředkovány, měly by ještě další střední člen soudu a další příčinu, a proto by nebyly kompletní. Tím je dán výklad toho, co [Aristoteles] míní termínem 'dáno z premis soudu'.“ [[383]](#footnote-383)

Podle školy prvního Averroismu je první věta naprostý nesmysl. Z premisy neobsahují reálnou kauzalitu prvních substancí. Na základě této kauzality dělají vědeckou predikaci v modu metafyzické impozice, metafyzické abstrakce a pravdivého deduktivního sylogismu. Citát ukazuje první formu společné objektivní „exsistence“ reálných a poznaných jsoucen sebraných do jednoho mytologického pojmu. Komentář používá aristotelský termín „*praemissae sunt causae completae*“, ale míní tím formálně správně utvořený sylogismus v modu logické abstrakce. Podle výše citovaného Rufuse až sekundárně platí (*sic secunda*), že vědecký soud je vztažen k reálnému aktu poznání něčeho mimo mysl (*demonstratio consideratur ut in actu*). Opět je to formálně správně, ale metafyzická adekvace musí od reality vyjít, a ne k ní přijít až na konci pomocí simulákra. Rufus nedělá žádný rozdíl mezi kauzalitou v reálu na úrovni prvních substancí a jejího poznání na úrovni druhých substancí. Obě druhy nutnosti (metafyzická, logická) dostaly univoční charakter. Protože *medium* soudu má univoční kauzalitu, pak je pro moderní vědu celkem jedno, zda nějaká věc reálně existuje nebo nikoliv. Sofisma se skrývá v termínu „pravdivě“ (*verum igitur*, ἀληθῆ μὲν; *Anal. Post*. 71b25). Rufus vůbec neřeší základní otázku skrytou v termínu „*in illo genere*“.Ale ta má pro Aristotela zásadní význam pro predikaci ve dvojím modu genericky odlišné nutnosti a univerzality (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Nasvícení smyslu jsoucna běží podle Avicenny a jde od prvních principů poznání, které reálně působí jako účinné příčiny ve světě prvních substancí. Završení kauzality ve vědecké predikaci (*causae completae*) je dáno skrze univerzální rodové určení (*in genere*). Rufus zavedl porretánské atomární dělení na poslední nedělitelný princip do schématu poznání vědeckého soudu. První principy nyní fungují jako porretánská individua v analytickém pojetí *demonstratio*. Druhá triáda principů poznání zakládá moderní princip *inmediate*. Termín „*quod sint immediata*“ nezahrnuje deduktivní postup z hlediska první substance, ale z hlediska hypostázovaných forem. Druhé sofisma se skrývá v termínu „dáno z premis soudu“ (*ex praemissis autem*, ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων; *Anal. Post*. 71b26). Jako kauzální první substance působí v nové formě analytického vědeckého soudu atomární jednotky dále nedokazatelných prvních principů. Klíčová věta spojuje všechna sofismata druhého averroismu dohromady, protože je dána v nasvícení kauzality zezadu od druhé triády formálně určených principů poznání. Esence nyní stačí na určení kauzality (*praemissae sunt causae completae*), protože má rodově stejnou identitu jako první univezální návěst a tím i závěr (*in illo genere dico*). Pak je jasné, že platí závěr podle princip *ex inmediatis* (*sequitur quod sint immediata in eodem*). To je ovšem schéma vědeckého důkazu platné jen pro logickou abstrakci danou v mysli a ne pro vědecký soud predikující kauzalitu reálných substancí daných mimo mysl. Kauza třetího druhu je spojena se substancí třetího druhu a tento mix jsoucna třetího druhu se univočně vypovídá v analytickém modu vědeckého důkazu. Tím vznikla nová verze *Oxfordian Fallacy*, která založila spekulativní poznání moderní vědy. Moderna je založena na odmítnutí první substance a její reálné kauzality. Iluminát produkuje substance třetího druhu a pak je poznává v zrcadle své osvícené mysli. Toto epochálně nové pojetí pravdy a vědeckého poznání založilo základní *Irrtum* analytické filosofie.

První princip poznání byl utvářen výskytem událostí ve skutečnosti, viz Albertovy termíny „*ex inmediatis*, *inmediate*“ (kap. 2.4.1). Přešel ke Grossesteho formulaci „*inmediate*“, která vychází z druhé triády principů poznání (kap. 3.1.1). Rufusův výklad *Druhých analytik* zavedl mnohem hlubší zmatek. Radikalita nové definice poznání zakládající moderní vědu spočívá v její falešné ipseitě pojaté v modu analytické filosofie. Protože poznaná forma je středním členem soudu z hlediska přímo nazírané esenciality (*ipsum medium*), pak je i kauzou (*sive causa*). Následující citát ukazuje nové pojetí vědy v analytickém modu *Unified Science* dedukované z libovolně pojatého *scibile*.

„K ustavení vědy je vyžadováno a stačí existence toho, co je poznáváno a habituální schopnost poznání daná v subjektu (*exigitur et sufficit exsistentia scientis et habitus scibilis*). Věda existuje, pokud jsou dány obě formy jsoucna (*his enim* *exsistentibus*). Výkon představivosti vychází z přítomnosti smyslového species daného v představivosti (*ex praesentia speciei imaginabiliter*), který neexistuje v reálné věci dané mimo představivost. Intelekt podobně zakládá poznání z přítomnosti inteligibilní species (*ex praesentia speciei intellectuali*) dané skrze intelektuální schopnost.“ [[384]](#footnote-384)

Analytické pojetí vědy postavené na druhé triádě principů, potřebuje pro správné činění závěrů pouze existenci vědce a jeho habituální schopnost poznání (*sufficit* *exsistentia scientis et habitus scibilis*). Toto pojetí hájil Erfurtský anonym proti Baconovi nastolením formální supozice (*suppositio formalis*) podle analytických logiků typu Sherwooda (3.4.3). Nová substance třetího druhu porretánsky „exsistuje“ přímo v realitě a pak je reprodukována v habituálním modu poznání (*habitus scibilis*) vázaného na existenci moderních vědců (*exsistentia scientis*). Habitus vědce vytváří v duši hypostatickou dispozici k vyvozování kombinatorických závěrů. Tato hypostáze je později přetvořena v tabulku postmoderních kategorií, které jsou u Kanta apriorními formami myšlení. Druhým zdrojem poznání je mytologická imaginace moderny, která vytváří dedukci „*ex praesentia speciei intellectuali*“, což je další hypostatické individuum v myšlení. Základ moderní vědecké mytologie tedy tvoří dva typy neexistujícího *tertium ens*. Touto společnou přítomností objektivních species daných nejprve v realitě (*his enim* *exsistentibus*) a pak v mysli (*ex praesentia speciei intellectuali*) vznikne nová forma univočně pojaté vědy jako asimilace jsoucen třetího druhu. Rufusovo sofisma tvoří původní zdroj analytické formální supozice. Esence obsahuje všechna podstatná určení věci jako porretánská „substance–individuum“. Klíčové je určení *scibile* jako nové formy atomární substance dané habituálně v mysli (*habitus scibilis*). Tento habitus „být moderním vědcem“ vytěsnil ze schématu vědeckého soudu kauzalitu reálné první substance. Je zřejmé, že klasičtí aristotelici považovali takovou skupinu moderních iluminátů za uzavřenou sektu intelektuálních bláznů. Tento habitus objektivního vymývání mozků zdědila vědeckou pospolitost v epoše akademického nihilismu. Sociolog Pierre Bourdieu nazývá subjekt této nereálné skupiny titulem „*Homo academicus*“.[[385]](#footnote-385) Porretánské *individuum* v realitě vůbec neexistuje, a navíc existence hyparchické první substance v realitě je pro novou vědu pouze náhodnou záležitostí. Rufusova *scibile* „exsistují“ v objektivním modu „*semel–semper*“ v říši věčných forem. Hypostázované esence jako *tertium ens* mohou sestoupit do hylické hmoty, kde jsou konkretizována v hylemorfní substanci (*habet potestatem complendi materiam et faciendi individuum*).[[386]](#footnote-386) Kauzálně-formální schéma nové substance je dáno v modu *Oxfordian Fallacy*. Supozice této substance jako individua logicky nutně předpokládá výskyt této substance třetího druhu v reálu. Aristoteles by na to řekl, že tato univoční záměna esence za existenci pro nutnost danou *simpliciter* ve středním členu soudu platí jen pro abstrakci typu matematických a geometrických důkazů, ale nikoliv pro vědecké poznání astronomických jevů daných v reálu. Metafyzika jako *scientia prima* nemůže vybudovat jednotu jsoucna na úrovni mentální abstrakce, což představuje podle prvního averroismu základní omyl *Modernorum*. Moderna vzala identitu středního členu jako porretánskou hypostázi v modu *per prius*. Tato hypostáze je esenciálně predikovanou kauzou v abstrahovaném univočním modu. Logická identita má ale jinou formu hyparchického bytí než metafyzická ipseita. Opět platí, že metafyzická impozice není logická supozice. Podle Aristotela a podle prvního averroismu hájeného Baconem proti Rufusovi má střední člen vědeckého soudu vlastní ipseitu. Impozice je dána spojením s reálnou kauzalitou prvních substancí (*hoc est universale per causalitatem*, kap. 3.2). Aristotes drží centrální význam reality pro vědecké poznání ve středním členu demonstrativního soudu v principu *ex inmediatis*. Skrze impozici reálné kauzality v *medium* deduktivního syllogismu se potkávají univerzália a vzájemné působení prvních substancí v modu metafyzické korespondence. Pak má termín „*medium et causa idem*“ v demonstrativním soudu dva rozdílné výklady podle *Druhých analytik*. Existují dvě genericky odlišné hyparchické povahy středního článku (medium). Jelikož existuje dvojí zcela odlišná metafyzická ipseita založená na hyparchické kausalitě a nutnosti, neexistuje společná identita, která by mohla založit jednotný demonstrativní důkaz. Pak je termín „*medium et causa idem*“ naprosto nepravdivý. Obě možnosti se podle *Druhých analytik* vylučují v modu disjunkce a není mezi nimi možná konjunkce. Buď je *medium* predikováno podle identitární logiky, kdy impozice významu jde z logické nutnosti pojmů v mysli). Nebo podle ipseitní metafyziky, kdy impozice významu jde z účinku reálné první substance. Tím jsou dány i dvě pojetí pravdivosti (logická inference, metafyzická dedukce) a dvě formy západní vědy (přírodní a teoretické vědy) v rámci *scientia prima*. Matematická identita daná abstraktně nahradila kauzální ipseitu reálné první substance. Rufus jako první modernista tvrdí, že deduktivní závěr přírodních věd je možné učinit i mimo reálnou existenci kauzálně působící věci, protože trvalá esence supluje jedinečnou existenci a účinek první substance. Opět došlo k tomu, že impozice univerzality a nutnosti z reality se změnila na logickou supozici pojatou *absolute* v porretánsko-analytické predikaci oddělené od reality. Správnost a jistota druhého averroismu má absolutní charakter, což je v případě poznání reality čistá paranoia.

Modernismus založený filosofickým dogmatikem a latinským sofistou Rufusem nevyžaduje žádnou reálnou substanci k tomu, aby proces poznání probíhal deduktivním způsobem podle metafyzické hyparchické nutnosti. Mysl iluminátů potřebuje pro *demonstratio* reálnou první substanci jen akcidentálně. Toto pojetí dedukce je přímo odvozené od Avicenny, který chápe první moment poznání jako intuitivní uchopení kauzality vyjádřené středním členem soudu (OBJ I, kap. 2.3.1). Rufus znal klasický aristotelský výklad *Analytik* a *Kategorií*, protože jeho komentář na jiných místech jasně rozlišuje mody bytí první a druhé substance.[[387]](#footnote-387) Sofistické spojení dvojí univerzality a nutnosti je vázané na moderní mix reálné substance a logické esence v analytickém pojetí vědy. Toto metafyzicky mylné spojení je vyjádřeno výrokem *medium et causa idem* a vzniklo vědomým rozhodnutím Rufuse. Jeho sofisma vytvořilo univoční systém jsoucna postavený mimo klasickou metafyziku, což odsoudil Bacon. Univoční záměna kauzy a media je z hlediska aristotelsky pojatých *Druhých analytik* vyloučena, protože kauza je dána *simpliciter* v reálu a *universaliter* v soudu. Metafyzická abstrakce musí tyto odlišné významy adekvátně predikovat v modu metafyzického dativu, v němž jedinečné bytí první substance přechází do středního členu soudu (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν, *Anal. Post*. 84a13). Oxfordský sofista zakládá proces redukce nutnosti na její původní základ daný *simpliciter*, ale na úrovni pouhé logické abstrakce. Původ tohoto postupu najdeme u Grossetesteho a termínu *resolutio* od Filipa Kancléře, který v téže době učil v Paříži konverzi transcendentálií (kap. 2.3.2). Rufus přebírá od Grossetesteho dvojí pojetí poznání v přímém náhledu intelektu na čistou formu (*intellectus*), na rozdíl od empiricky zjištěných závěrů (*scientia*). Přímá intuice hypostázované příčiny třetího druhu (*scibile*) stojí mimo empiricky pozorovaná fakta. Modernisté podřídili kauzální realitu hylemorfních substancí spekulativně poznané nutnosti. Nutnost vědy zakládá druhá triáda formálních principů poznání, a ne predikace založená na reálné interakci prvních substancí. Realita představuje pro analytický výklad pouhý akcident, čili *ad hoc* daný výskyt formálně dané esence nebo hypostáze. Poznání v rámci analytického poznávacího sylogismu nazírá působení dané příčiny přímo a univočně, protože univerzální esence předchází kontingentní existenci první substance. Kauzalita se stala porretánskou hypostází a novým jsoucnem třetího druhu. Reálný svět funguje v moderně a v postmoderně jako pouhý případek demiurgického myšlení, které přímo nazírá hypostázovaná jsoucna třetího druhu. To by první averroismus nikdy nepřipustil, protože zná hyparchickou diferenci mezi první substancí danou *simpliciter* v reálu a mezi druhou substancí danou *universaliter* v kategoriálním soudu. Druhý averroismus pod vedením Rufuse radikalizoval Grossetesteho výklad *Druhých analytik* směrem k porretánskému avicennismu. Rufus a jeho škola už nevidí žádný podstatný rozdíl mezi konstruktem mysli a mezi interakcí prvních substancí v realitě, což by nikdy nepřipustil Grosseteste inspirovaný Averroesem. Bacon si dobře všiml základních změn v pojetí vědy a statutu substance v přechodu od Grossetesteho ke škole *Modernorum*. Prohlásil Rufuse za zakladatele akademické sekty modernistů a přesně určil rokem 1250 začátek epochálního působení jeho sofistiky v Oxfordu (kap. 3.2). Hermeneutika ukazuje, že změna v pojetí reality a poznání je dána už v Rufusových aristotelských přednáškách a komentářích před rokem 1235. Grosseteste nemohl tolerovat takovou sofistiku ve své univerzitní koleji. Rufus vstoupil do františkánského řádu a byl okamžitě poslán do Paříže. Baconem datovaná *Wirkungsgeschichte* moderny z hlediska plné odkrytosti jejích dějin běží od roku 1250, kdy Rufus začal přednášet v Oxfordu. V tomto roce Fúrie jako božské síly primordiálního chaosu dostaly domovské právo na Oxfordské univerzitě a staly se moderními silami osvíceného rozumu. Jejich kvazi-božský akademický habitus dostal sekulární habitat skrze Rufusovu verzi *Oxfordian Fallacy*. Ale nestaly se z nich usmířené bohyně podle Aischylova dramatu *Eumenidy*. Hybris iluminátů v jeho době stála na samém počátku moderní tragédie a občané polis měli dostatek moudrosti, aby ji kolektivně zastavili. Latinské křesťanství nebylo tak moudré jako Falsafa, která zastavila invazi avicenistické moderny. Analytická predikace univerzality a nutnosti založila období západního intelektuálního šílenství (*Irre*), které začalo prostřednictvím *via Modernorum*. Došlo k destrukci metafyziky jako *scientia prima*, která zanikla při náporu moderního nihilismu. A metafyzický nihilismus potřebuje moderní subjekt, protože klasická první věda podle Aristotela odmítla věřit na mytopoetické pohádky *Oxfordian Fallacy*. Nihilistický humanismus definující člověka jako specifickou mrtvolu vybavenou různými hypostázemi a přívlastky přešel do fáze historického působení moderní západní vědy. Spekulativní vědecké poznání oddělené od reality a kauzality prvních substancí vytvořilo první objekt moderních humanitních věd po roce 1300. To byly čarodějnice a čarodějníci zkoumaní a upalovaní podle vědecké metodologie nových humanitních věd řízených objektivně vzdělanými Fúriemi (OBJ III, kap. 5.5). Volba pro univocitu první a druhé substance představuje generační rozhodnutí mladých oxfordských učenců, kteří byli Rufusovi současníci (*Moderni*). Albert pojmenovává tuto skupinu ironickým titulem *doctores Latini*. Alvernus, Bacon, Albert a další myslitelé prvního averroismu tvrdili, že modernisté vytvořili novou formu metafyziky, která aktualizovala ty nejhorší omyly dřívějších *Nominales* a porretánských logických škol. Jak je známo na Západě, moderní pokrok nelze zastavit.

Další novátorství Rufuse se týká postavení univerzálie v procesu poznání. Podle již vyložené verze *Anal. Post*. 84a11‒14, univerzální význam buď tvoří součást hyparchického bytí v myšlení, nebo jde o hyparchické bytí ve skutečnosti. Nelze zaměnit univerzální predikaci obou forem hyparchicky daného bytí, protože logika není metafyzika. Je nutné respektovat dva genericky odlišné druhy nutnosti ve vědeckém soudu. Vznik analytické filosofie souvisí s výkladem *Druhých analytik* definující pojetí univerzality (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b26‒27). Citát definuje univerzálii ve vztahu k trojúhelníku, jehož obecné určení do sebe zahrnuje všechny konkrétní figury trojúhelníka. Tato esenciální definice platí pro všechny reálné trojúhelníky a za všech okolností, protože hyparchické bytí této obecniny je dáno v modu *simpliciter* a *per se* pouze v mysli. Tato část *Analytik* definuje pouze logickou abstrakci určující univerzální predikaci geometrie. Hyparchicky daná esence trojúhelníka jako univočně definované geometrické figury (ὑπάρχῃ, *inesse*) určuje v univerzální predikaci také výskyt jednotlivých figur. Impozice je dána v modu logické nutnosti a univerzality, protože esenciální bytí trojúhelníka existuje pouze v mysli. Deduktivní myšlení a definice jsou dány na rovině univočně pojaté matematické abstrakce, a nikoliv na rovině hledání původní metafyzické jednoty jsoucna. Supozice této geometrické figury v sobě obsahuje hyparchické bytí trojúhelníka dané univerzálně-definičně. Proto tato supozice daná obecnou definicí obsahuje v modu impozice také univerzální bytí každého konkrétního trojúhelníka. Trojúhelník daný definičně a jeho nakreslená podoba mají univerzální a univoční modus bytí jsoucna, v němž splývá hyparchické bytí jednotliviny a její obecná definice. Srovnejme toto pojetí s kompletní verzí apodiktického důkazu, kterou analyzoval vznik *Oxfordian Fallacy* u Grossetesteho (*Anal. Post.* 84a13‒14). Rufusovi vzal pouze matematickou definici univerzality pro založení vědy, což je čistá sofistika. Matematická abstrakce dostala zakládající charakter a pohltila metafyzické poznání, což poprvé provedla porretánská škola (*Dialogus* *Ratii et Everardi*, kap. 1.5). Centrální význam reality pro vědecké poznání *Druhé analytiky* vyjadřují ve středním členu demonstrativního soudu, kde se potkávají univerzália a vzájemné působení prvních substancí. Impozice významu je díky logické abstrakci dána přímo v mysli geometra. Proto lze postavit hyparchickou funkci této definice v modu plné supozice, která do sebe zahrnuje i impozici, protože i ta je dána abstraktně v mysli. Protože máme v mysli esenciální definici trojúhelníka, tak ji můžeme predikovat. Protože existuje svět mimo nás, tak jej musíme vědecky poznat jiným způsobem. V případě zkoumání světa musí jít impozice významu z hyparchicky dané existence reálné věci. Ale v metafyzice platí, že *ousía* není *parousía* v mysli, protože první substance existuje hyparchicky *simpliciter* v realitě. Protože věc reálně existuje mimo nás, tak poznáváme její univerzální esenci v nás v modu parousie nikoliv původního bytí věci, ale její univerzálně esence poznané dané v duši pro nás (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Definiční poznání v rámci univerzální esence má v tomto případě nikoliv logický, ale metafyzický status, viz předešlý rozbor dvojí formy univerzality a nutnosti (*Anal. Post*. 84a11‒14). U astronomického zatmění postupuje predikace nutnosti a univerzality přesně opačně než u definice trojúhelníka. Spojení obou forem hyparchického bytí znamená čistou paranoiu. Supozice středního členu soudu předpokládá kategoriální impozici významu z hyparchicky dané reálné kauzality, tedy z aktuálního působení reálných astronomických těles. První substance na rozdíl od trojúhelníka reálně působí v rámci účinné kauzality dané fyzikálně (*passio*). Podle kanonického textu *Cat.* 2a14‒16 platí, že hyparchicky daná první substance determinuje kategoriální predikaci *per prius*. Oba mody vědeckého důkazu pro zatmění slunce a pro trojúhelník jsou sice vzhledem k nutnosti dány *per se* a *simpliciter* (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει), ale ne metafyzicky stejným způsobem nutnosti a univerzality. Platnost základní definice v oblasti geometrie je trvalá a nezávisí na nahodilých událostech v realitě. Naopak predikace reálné první substance potřebuje nasvícení bytí zepředu, neboť tento ontologický přístup předporozumění (*Vor-blickbahn*) charakterizuje univerzálně a potenciálně dané vědecké poznání. Mytopoetické myšlení moderny chce založit univerzální smysl světa skrze *factum* své sofistiky, což bylo pro klasické metafyziky buď šílené nebo směšné. Proto si modernisté museli vytvořit nejen vlastní diakosmos simuláker, moderní fakulty „filosofie“, ale také moderního boha jako dějinného garanta tohoto paranoického poznání a moderní subjekt jako dějinného nositele těchto sofismat. Epochální vládu tohoto moderního zásvětí ukončil Nietzsche v *Radostné vědě* příběhem o šíleném člověku.[[388]](#footnote-388) Tímto šílencem se stala moderna a podle obrácené verze známého biblického přísloví (*1 Kor* 1:27) byli moderní učenliví šílenci vybráni katolickými Fúriemi, aby zničili moudrou filosofii. Tím se tragicky naplnil biblický výrok. Moderní bůh vyvolil bláznivé akademiky tohoto světa, aby nikoliv zahanbil, ale zničil moudré. Hermeneutika musí ukázat, jak tato hlavní moderní modla vznikla a jak zemřela. Tím se znovou ukázal v modu pythické *a/létheia* předtím komentovaný výrok ze stejné kapitoly o záhubě moudrosti moudrých (*1 Kor* 1:19), neboť pravá moudrost zničí moudrost falešnou. Tuto pasáž citoval Petrus Venerabilis proti Abelardovi (ch. 1.3) a biskup Tempier v dekretu z března 1277 proti škole prvního averroismu (OBJ III, kap. 4.6). Bohužel tím, že konali tyto nerozumné skutky a podporovali zcela falešné učení, neznali múzický a pythický smysl těchto slov skrytý v modu božské *a/létheia*. Aristoteles nebyl neoplatonský iluminát manipulovaný Fúriemi, ale moudrý filosof sledující cestou moudrosti danou reálným bytím prvních substancí, jako je například astronomické těleso zvané Slunce. Reálné substance a matematické abstrakce z výše uvedeného důvodu odlišného hyparchického bytí tvoří rozdílný rod. Ve vědeckém důkazu provedeném *univoce* nemůže existovat žádný přechod od jednoho rodu ke druhému. Impozice nutnosti dané v matematice a ve fyzice se zásadně liší z hlediska jejich hyparchické povahy, která zakládá predikované substance v deduktivním sylogismu. Jednou je hyparchická hodnota dána univerzálně v mysli, a jindy jedinečně v realitě. Aristoteles odmítl dokonce i přechod rodově odlišné geometrie na aritmetiku, protože by to zrušilo vědecký důkaz.[[389]](#footnote-389) Aristoteles a Averroes odmítli postavit metafyziku na primátu čisté formy a vázali kauzální účinek poznání na reálnou existenci první substance existující *simpliciter*. Touto jednoduchostí a nutností aktu bytí a aktuálního dění první substance dané mimo nás (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post*. 90a10) je první substance oddělená od univerzálního aktu poznání následně vytvořeného v deduktivním sylogismu na základě kategorického poznání druhé substance. Rufusův komentář k výše citovanému místu *Anal. Post.* 73b26–27 rozšiřuje pojem univerzália a vytváří nové jsoucno třetího druhu. Komentář této části je dublovaný v závěru *Druhých analytik* podobným tvrzením (*Anal. Post.* 96b2‒4). Obě místa představují původní *Lichtung*, kde se po-odhaluje pravda a nepravda (*a/létheia*) západní objektivity, která bohužel tragikomicky zahubila moudrost moudrých. Dějinnost bytí jsoucna prošla kategoriální, tedy hyparchicky určenou změnou, kdy Rufus zhasl význam metafyzické predikace. Grosseteste by nikdy nezašel tak daleko. Viděli jsme jeho váhání, které se týkalo „*aliquantulum obscura*“ vzniklé v jeho verzi Oxfordského bludu. Hyparchická podstata trojúhelníku vychází ze stejné podstaty nejprve úsečky a pak bodu (τριγώνῳ γραμμὴ καὶ γραμμῇ στιγμή ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστί, *Anal. Post*. 73a35‒36). Tento druh geometrické a logické dedukce či redukce (*resolutio*) se stal modelem, jak konstruovat novou jednotnou vědu, která je založena na kategoriální druhé substanci jako *tertium ens*. Logicky určená esence jako atomární substance matematiky sofisticky pohltila metafyzicky určenou druhou substanci. Zatmění Slunce v Rufově moderní vědě přetvořilo antickou mytologickou moudrost v novou sofistiku, protože iracionální síly Chaosu pohltily Slunce novým způsobem. V případě *via Modernorum* už je to jen tragikomické divadlo moderních iluminátů vedených chaotickými, a proto skutečnými Fúriemi. V nastalé skutečném ἐποχή analytického myšlení začalo univerzálně platit, že reálné bytí (οὐσία αὐτῶν) se redukuje na matematickou esenci. Z této esence (ἐκ τούτων ἐστί) se pak odvozují všechny substance třetího druhu. Modernisté pohltili skutečné Slunce a místo něj ukázali objektivní *scibile*. Cesta po *via Modernorum* byla inspirována Fúriemi, které založily objektivní vědu. Po zatmění slunce v metafyzice si moderna si vzala svůj intelekt-slunce za hlavní vodítko cesty k současnému nihilismu.

Rufus vzal geometrickou definici univerzality a vztáhl ji v modu kategoriální predikace přímo k reálné první substanci a ne ke druhé substanci dané v modu univerzálních kategorií. Definice původně vztažená k hyparchické povaze univerzálie zvané „trojúhelník“ se rozšířila nerozlišeně jak na esence, tak i na reálné substance determinované v rámci středního členu deduktivního soudu (*medium*). Podle Rufuse zakládá citovaná teze o univerzálně pojaké predikaci geometrie (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, *Anal. Post*. 73b26‒27) metafyzický univerzální charakter predikace o jsoucnu jako jsoucím. Z rodově specifické predikace v rámci geometrie stalo metafyzické určení jsoucna. Aristoteles odmítl univoční hyparchickou predikaci v citovaném textu o dvojí povaze univerzálií (ὑπάρχει καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Ve vědeckém důkazu nelze přecházet v poznání z jednoho rodu na druhý, protože se predikují univerzálně-kauzální vztahy vzhledem ke druhé substanci jako nejvyššímu univočnímu rodu. Univerzalita a nutnost nemají univoční status, pokud je hyparchické bytí dané v mysli v nebo realitě. Rufus spojil supozici logických esencí a impozici metafyzické kauzality do jednoho rodu. Metafyzickou predikaci odvozenou z kauzality reálných prvních substancí podřídil logickému a analytickému diskurzu. Po Simplikiovi a Avicennovi provedl Rufus *translatio studiorum* antického neoplatonismu do analytické filosofie. Logická predikace v modu geometrické a matematické abstrakce byla přesazena do metafyzické kategoriální predikace dané hyparchickou funkcí první substance. Tím se zásadně změnil smysl vědeckého důkazu podle *Druhých analytik*, který přešel pod odborným vedením analytických Fúrií do radikálního modu *Oxfordian Fallacy*. Podívejme se na transformaci tří principů formální logické univerzality podle Rufusem vyložené části *Druhých analytik* (*Anal. Post*. 73b25‒27) z hlediska sofisticky pojaté kauzality. Analyticky pojatá kauza je nyní v modu univerzální hyparchie ke všem případům (παντός τε ὑπάρχῃ), je dána v modu *per se* (καθ’ αὑτὸ) a je v logické identitě dané univerzálně (ᾗ αὑτὸ). Rufus nemá s určením kauzality a univerzality žádný problém, protože univočně spojil logickou a metafyzickou abstrakci do objektivního určení jsoucna třetího druhu. Matematická abstrakce nahradila metafyzickou abstrakci danou vzhledem reálnému působení astronomických těles. Kompletní zatmění první substance v analytickém výkladu vědy jako moderní *Unified Science* ukazuje tento citát.

„Ve vlastním smyslu je univerzální určení 'skrze sebe' (*per se*) dané tehdy, pokud vztahem k sobě samému (*in sua relatione*) zakládá plné definiční určení (*completam facit definitionem*). Pak určení 'skrze sebe' připadá jakémukoliv jsoucnu (*aliquid alicui secundum se totum*), které skrze sebe tvoří celek (*secundum se totum*). Toto jsoucno není dáno skrze jiné určení, které by k němu hyparchicky přišlo zvnějšku (*non per aliquid sui convenit ei*). Pokud tento případ nenastal, pak v prvním modu hyparchické predikace existuje shoda mezi nutnou identitou celku (*idem per-se*) a jeho daností skrze sebe (*secundum-quod-ipsum-est*). Plná jednota jsoucna je dána jen v tomto dvojím modu. Jiná určení jsoucna daná mimo tento dvojí vztah 'skrze sebe' jsou do této definice zahrnuta na základě jejich odlišnosti.“ [[390]](#footnote-390)

Úvodní určení atomární substance v modu *per se* je čistě formální, protože nerozlišuje mezi impozicí existence a supozicí esence. Každá univerzálie a reálná věc existující *per se* má formou sebevztahu, který tvoří jejich formálně danou identitu. Inspiraci této části definice je třeba hledat v Avicennově pojetí objektivně dané koňovitosti (*equinitas tantum*; OBJ I, kap. 2.3.2). Objektivní definice trojúhelníka je dána v modu *secundum-quod-ipsum-est* (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27). Tento modus sofisticky spojuje obě určení *simpliciter* a *per se* původně rozlišená metafyzicky a logicky. Znovu platí předešlý výklad *Oxfordian Fallacy*, který univočně spojil logickou a metafyzickou predikaci univerzality. U definice trojúhelníka je toto spojení v pořádku, protože supozice a impozice zahrnuje totéž hyparchické bytí dané v mysli. Ale pro zatmění Slunce či Měsíce jako reálných substancí jde o metafyzický omyl daný rodovou odlišností první a druhé substance (*fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*). Citát zaměnil oba mody predikované univerzality (logické a metafyzické) a dal je do univoční predikace esence dané *per se* a v hyparchickém modu *ipsum*. Jenže existenciální ipseita reálné kauzy působící zatmění slunce není totéž jako mentální identita trojúhelníka. První existence je dána reálně, ta druhá jen v mysli logika. Mentální identita je daná v logické abstrakci, která určuje současně substanci, esenci a existenci trojúhelníka. Rufus inspirovaný primátem matematické abstrakce vyškrtne z definice *demonstratio* reálné působení prvních substancí. Nechá v soudu jen esenci danou univerzálně (*definitio completa*), která je určena v rámci definice jen vztahem k hypostatické formě-esenci (*in sua relatione completam facit definitionem*). Univerzální esence prvních substancí je dána stejně univočně a univerzálně a kompletně jako hyparchická esence trojúhelníka. Pak je možné definovat i esenci věci v reálu, kde je tato definice dána v kontigentním modu různorodých jsoucen (*secundum quod sunt diversa*). Sofistická povaha středního článku důkazu provedeného kombinací logické logické a metafyzické úrovně kauzality a nutnosti vytvořila definici moderní vědy. Obě složky univerzální esence (věčná, kontigentní) se sloučily do univoční jednoty jsoucna (*secundo modo sunt idem*). V Rufusově verzi *Oxfordian Fallacy* nahradila metafyziku logická abstrakce. Ipseita sloučená s identitou nyní nerozlišeně patří jak trojúhelníku danému v mysli, tak první substanci dané v realitě, tak predikaci zatmění slunce. Rufus spojil geometrickou univerzalitu a nutnost s metafyzickou univerzalitou predikace první substance také existující v modu *per se*. Syntézu obou modů univerzality ukazuje spojení „*per-se et secundum-quod-ipsum-est*“. Spojka „*et*“ sofisticky slučuje v univočním modu *per se* dvě odlišné roviny univezální predikace, tedy metafyzickou a logickou (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Syntaktická spojka *et* má epochální význam zakládající moderní asimilační teorii pravdy, protože nekritická teorie vědy pohltila realitu světa do logické abstrakce. Moderní věda, vedená Fúriemi usazenými v Oxfordu a v Paříži, vstoupila do nového věku (*New Age*) objektivní mytologie. Jedinečná ipseita reálné první substance je v originále *Analytik* daná mimo poznávající mysl. Univerzální metafyzická identita proto musí být striktně odlišena od této původní ipseity. Naopak v logické predikaci univerzality trojúhelníka splývá jeho ipseita do jednoho genericky daného identitního významu, daného v modu parousie. Logické zjevení celku jsoucna v mysli prvního moderního ilumináta spojuje bytí esence trojúhelníka v mysli, logickou supozici této univerzality v pojmu trojúhelníka a impozici významu na každý libovolný trojúhelník. Jenom tato logická identita je pro Rufuse základem vědeckého důkazu. Protože tato parousie je kompletní a evidentní, tak může nahradit predikaci významu z hyparchicky dané reality, která dělá vědu až dodatečně. Metafyzika dostala novou formu mytopoetického *Gründung* daného pouze v mysli tohoto oxfordského ilumináta a jeho školy. Bacon prohlásil nauku této školy za šílenou, Albert za směšnou a Alvernus za imbecilní. Tito milovníci moudrosti naštěstí nežili v současnosti, protože by nikdy nedokončili studia. V epoše dokonaného metafyzického nihilismu dostal toto „šílené myšlení“ odsouzené prvním averroismem zcela globální charakter sofistikované normálnosti hlídané katedrami analytické filosofie a metodologie vědy.

Vezměme nyní druhou část výše uvedené definice, která opakuje sofistiku danou v původní verzi *Oxfordian Fallacy* u Grossetesteho. Rufus říká ve zdánlivé shodě s *Druhými analytikami*, že v prvním modu metafyzické predikace univerzality není shoda mezi nutnou identitou celku (*non fuit idem per-se*) a její ipseitní daností skrze sebe (*secundum-quod-ipsum-est*). To je pravda, protože hyparchické bytí první substance se musí univerzálně predikovat v tom, co je její vlastní hyparchické bytí (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν, *Anal. Post*. 84a13). Jenže podle analytického Rufuse platí, že predikace metafyzické univerzality není plná forma vědecké dedukce. V predikaci *modo geometrico* platí, že kontingentní stav reality je podřízen trvalému *scibile*. Plná jednota jsoucna je dána jen ve druhém logickém modu, kdy je hyparchická predikace identická a dokonce univoční v kombinovaném modu supozice a impozice. Vědecká definice a deduktivní důkaz jsou úplné jen v případě identitární logické abstrakce dané od atomární porretánské esence v modu „*per se*“ a „*idem*“. Taková identita je ale hyparchicky dána jen v logikově hlavě typu Rufuse, Kilwardbyho, Carnapa, Husserla a Wittgensteina. Věda založená na logické abstrakci představuje jen poloviční shodu s pojetím vědeckého důkazu podle *Druhých analytik*. Pro Aristotela jsou rozhodující metafyzická abstrakce a predikace, protože ty zakládají první vědu o reálné substanci. Shoda rozumu a věci je u Rufuse dána nasvícením zezadu podle avicennismu Toledské školy. Rufus vykládá *Druhé analytiky* podle neoplatonské verze dané v *Liber de causis*, kde nadřazená věčná forma kauzálně a deduktivně určuje bytí nižší formy. Pak platí, že hyparchické první substance jsou zahrnuty do kompletní vědecké definice jen skrze svou jinakovost (*quod sunt diversa veniunt in definitionem*). Opět je to zdánlivě správně podle druhé hyparchické predikace reálných substancí v metafyzické abstrakci (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Rufus odvozuje jednotu přímo z logiky pomocí supozice, ale metafyzika ji odvozuje z prvních substancí pomocí impozice. Proto je nesmírně důležité, ze které strany přichází univocita do dedukce, zda z reálného světa, nebo z moderního subjektu. Rufus chápe metafyzickou nutnost v modu sofistického simulákra reality, tedy podle univocity vyšší hyparchické formy dané v *Liber de causis*. Jenže tato forma reálně neexistuje. A pokud existuje, tak není pro nás poznatelná v jejím původním *actus essendi* nemateriální aktuální kosmické substance. Sestup této věčné formy do kontigence porretánského species pak vytváří v deduktivním soudu výše uvedenou kompletní kauzalitu třetího druhu (*praemissae sunt causae completae*). Rufus vyrobil neexistující nové moderní šaty pro nahého poretánského císaře. Ty mu krásně sluší v modu moderního *certitudo* a *rectitudo*. Tuto metafyzickou hloupost hlásá v dnešní globální vesnici postmoderní vítězný subjekt, který je podroben vládnoucím Fúriím všeho druhu. Omyl daný záměnou první triády principů poznání za druhou viděli a napadli všichni hlavní představitelé prvního averroismu. Druhá část citovaného spojení (*secundum-quod-ipsum-est*) vychází z porretánské univocity mezi esencí a existencí (kap. 1.4). Tato ipseita hypostázované esence-formy jako nového jsoucna třetího druhu zrušila vazbu na reálné působení první substance. Analytické schéma vědy určuje první substanci zezadu skrze univerzální logickou supozici a ne zepředu skrze metafyzickou impozici vázanou na reálnou kauzalitu predikovanou ve středním členu *demonstratio*.

Nová definice objektivního poznání světa je chápána v porretánském modu nasvícení jsoucna zezadu, od matematické definice. Ta platí v plné míře a věčně identitně *per se*, zatímco reálné substance existují jen kontingentně a v hylemorfické realitě poznávané smyslově. Reálné substance prostě nejsou tak hezké jako moderní *tertium ens*, protože nemají císařovy objektivně nové a krásné šaty. Toto sofistické pochybení v modu fundamentálního metafyzického *Irrtum* zakládá moderní objektivní určení jsoucna v modu *Oxfordian Fallacy*. Výsledek nové interpretace *Analytik* je formálně stejný jako v prvním averroismu. Ale zdání klame, protože vytěsněním metafyzického myšlení sledujícího nutnost metafyzického dativu došlo k zatmění první substance. Determinace univerzália *per se* změnila význam logické substance-esence, která je nyní determinovaná jako celek jsoucna (*per-se convenit aliquid alicui secundum se totum*). Klíčové je určení *secundum se totum,* které známe ze sporu o určení substance mezi Abelardem a porretány (kap. 1.3). Aristoteles primárně definuje tímto termínem pouze esenciální definici trojúhelníka (*secundum per se*), kterou ale Rufus chápe univerzálně-univočně i pro esence a pro reálné první substance redukované na porretánská individua. V jeho pojetí analytické metafyziky patří toto „*totum*“ i k metafyzické predikaci aktuálně působící substance v reálu. Opět platí, že to jde metafyzicky platně udělat pro trojúhelník, ale nikoliv pro predikaci fyzikální kauzality působící zatmění astronomických těles jako je Slunce nebo Měsíc. Tam je nutno predikovat metafyzickou nutnost *ex inmediatis* v tom, co je těmto substancím dáno jako jejich hyparchické bytí zakládající kategoriální impozici. Pak má věda v modu metafyzické adekvace autentický minulostní ráz Aristotelovy *quidditas* dané jako metafyzické určení jsoucna (τό τί ἦν εἶναι). Tento akt původní donace bytí jsoucna skrze metafyzický dativ má zásadní význam. Moudré vědění sleduje dráhu Slunce a jde jedním směrem. Metafyzika používá jako univerzální znamení (ἕρμαιον) metafyzický dativ, který sleduje již dané minulé věcí v realitě (*representatio*). Díké jako trestající bohyně Spravedlnosti má obojí klíče od bran Dne i Noci (κληῖδας ἀμοιβούς, *Parm*. B 1.37), ale nikoliv smrtelník, který sleduje dráhu slunce na obloze, která jde jen jedním archaickým směrem. Proto je tento druh nutnosti první a nutnost logického subjektu je druhotná. Smrtelníci nemají božskou přirozenost a nemohou vložit oba druhy nutnosti do jednoho druhu intelektuálního poznání. Moderna si po zatmění první substance zavedla pod vedením Fúrií do kosmu vlastní spravedlnost. Proto musela zhasnout Slunce a k zavedení této paranoické spravedlnosti si vytvořila vlastního boha *Modernorum* jako plnou míru své objektivní Díké. Vědec přímo nazírá esenci trojúhelníka a tvoří analytickou vědu jako pravdivou a bezprostřední prezentaci této univerzality (presentatio, οὐσία). Je třeba poznamenat, že tato přítomnost významu je výsledkem intelektuální činnosti, kterou vykonává metafyzický dativ. Přítomnost trojúhelníku je zároveň jeho plným smyslem rozpoznaným v intelektu (*representatio*, παρουσία). Lidský intelekt však nikdy neuskutečňuje přítomnost reálných věcí jako prvních substancí (οὐσία). Nejsme bůh a nemůžeme stvořit reálný svět. Přítomnost hyparchických substancí je založena darováním existence na základě metafyzického dativu. Lidské poznání vytváří parousii reálných věcí v intelektu jako univerzální smysl. Nutnost, která existuje v realitě, potřebuje impozici smyslu, aby vytvořila pravdivou korespondenci v intelektu. Metafyzický dativ *Druhých analytik* kriticky a vědecky vytváří lidské *re‑presentatio* božského řádu. Nemůžeme vytvořit prezentaci externí reality, protože ta je dána vzhledem k našemu poznání pouze v hyparchickém minulostním modu. Nemáme klíče od Bran dne a noci.

Slepota moderny a postmoderny je dána v tragické podobě Oidipova objektivního komplexu (OBJ III, kap. 7). Moderna zaměnila hermeneutickou reprezentaci světa v modu pravdy jako adekvace za její mytopoetickou prezentaci v modu pravdy jako analytické evidence. Z aristotelské *quidditas* se stala moderní atomární substance nazíraná univočně-univerzálně jako *individuum*. Toto epochálně jisté a správné zjevení objektivní jsoucnosti (παρουσία) vytvořilo mystickou vědu moderních iluminátů na Oxfordu. Moudrý člověk nejprve pozoruje svět a pak něco ví; chaotik a hlupák dělá „vědu“ opačným způsobem. Logicky abstrahující Rufus nepredikoval v řádu *per prius* kauzalitu první substance v reálu, ale nominalistické určení esence vzaté absolutně. Tento analytický sofista popřel argumentaci *Druhých analytik*. Rufus vědomě změnil statut predikované obecnosti ve vědeckém soudu, k němuž přidal *ex post* účinnou kauzalitu. Hyparchické bytí trojúhelníka bylo dané u Aristotela pouze v modu univerzální matematické abstrakce. Moderní sofistika Rufuse univočně spojila toto hyparchické bytí s hyparchickým bytím první substance. Aristotelova esencialita platná pouze pro hyparchickou funkci geometrické figury trojúhelníka se stala univoční predikací danou *per prius* v modu globální moderní univerzality platné objektivně-kauzálně. Rufus otevřel skrze sofistiku *Druhých analytik* novou etapu myšlení zvanou *via Modernorum*, což neušlo ani jeho krikům ani jeho nadšeným, méně vzdělaným žákům (*Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem*, kap. 3.2). První positivismus analytické filosofie pozoroval *Tractatus*-*World* v modu „*discrete videamus*.“ Z kanonické věty o primátu první substance v kategoriální predikaci (*Cat.* 2a14‒16) začala platit pouze druhá část, kdy univerzální supozice v modu neoplatonské formy podle *Liber de causis* determinuje *modo geometrico* nižší species a individua (*suppositio formalis*). Matematická esence daná skrze Aristotelovo *secundum-quod-ipsum-est* (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό) se stala základem jsoucího v absolutně univerzálním modu *per se*, a tím nahradila kategoriálně predikovanou první substanci a její reálnou kauzalitu. Tato univerzální forma supozice v modu matematické abstrakce založila kategoriální esenciální predikaci. Objektivní kauzalita této nové substance třetího druhu dané v modu eidetické parousie ilumináta pak funguje jako střední člen objektivně platného vědeckého důkazu (*medium et causa idem*). Objektivní kauzalita dostala epochální dějinnou účinnost skrze působení *Oxfordian Fallacy* medializované západní civilizací. Tímto metafyzickým pochybením (*Irrtum*) vznikla na Oxfordu kompletní figura analytické filosofie okolo roku 1235, kterou v nekompletním modu založil Grosseteste okolo roku 1230. První modernisté dali univerzáliím statut první substance, kterou transformovali na jsoucno třetího druhu. Výše uvedená citace *Anal. Post.* 73b25–27 vztahovala v originále význam *per se* pouze na geometrickou a na matematickou úměru. První substance má své vlastní bytí dané *per se* mimo lidské poznání a abstrakci. A toto *secundum se totum* se stalo v epochální transformaci reality novým jsoucnem třetího druhu, pojatým jedinečně a univočně. Novým pojetím „*causae completae*“ došlo ke kompletnímu zatmění první substance v analytickém pojetí vědy. Rufus tvrdí, že reálné určení věcí a jejich kauzalita není hyparchickým subjektem dedukce (*sub suis partibus subiectivis*); plně pravdivou determinaci jsoucna tvoří esenciální definice věci (*subiectum*... *pro partibus constitutivis*).[[391]](#footnote-391) Moderní věda nepoznává reálný svět, ale konstruuje poznatky skrze axiomy a esence. Metafyzická danost zkoumané věci již není hyparchická, ale logická, ale současně se tváří, jakoby pocházela od první substance z reality.

Tuto sofistiku oxfordských *Modernorum* odmítli všichni citovaní představitelé prvního averroismu. Skuteční myslitelé uměli a umí kriticky rozlišovat mezi logickou a metafyzickou univerzalitou. Rufusova dedukce je inspirována dělením univerzálií podle školy *Nominales*. Dedukce v modu Porfyriova stromu jde až na individuum, čili na esenci existující v modu hypostázované ipseity (*secundum-quod-ipsum-est*). Reálně neexistující individum je v esenci dáno ve věčném modu *per prius* a v tom spočívá jeho objektivní parousie. Kompletní kompozice individuí a jejich hypostáziovaných vlastností v poznávacím soudu je vztažená k výskytu univerzální esence. Rufus klade poznání do reálné první substance (*scientia*) až do kontingentního výskytu esence v modu *per posterius*. Záměnou existence v modu „*quo est*“ na moderní esenci v modu „*quod est*“ vzniklo moderní pojetí vědy kategoricky postavené mimo kauzální působení prvních substancí. Rufusův koncept moderní vědy sleduje linii Grossetesteho dualismu daného dvoupatrovým dělením poznání (*scientia*/*intellectus*). Bytí jsoucna určující v citované části *Analytik* pouze logický aspekt reality dané geometrickou abstrakcí. Tato determinace dostala univerzální význam. Esence trojúhelníka s jeho abstrahovaným hyparchickým bytím se stala v novém pojetí reality univerzálním bytím substance třetího druhu. Pro Aristotela byla základem poznání realita první substance v hyparchickém modu *per prius*. Jen ta má reálnou kauzalitu, která univočně určuje její akcidentální a potenciální predikaci v mysli skrze poznání smyslů. Substanční bytí trojúhelníka není hyparchické na způsob první substance, protože je dané pouhou abstrakcí a existuje pouze v mysli. Trojúhelník sice má v esenciální definici také hyparchickou existenci, ale matematická abstrakce je z hlediska metafyzické abstrakce pouhá ekvivokace. Tento substrát je daný skrze sebe a pro sebe (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό) jen proto, že existuje vzhledem k realitě pouze jako potence, tedy v modu univerzálního konceptu. A nositelem tohoto konceptu je reálná myslící osoba s její hyparchickou existencí danou hylemorficky v těle. Definice trojúhelníka je výsledek logické abstrakce, která nepotřebuje realitu první substance. Pokud jakoukoliv univerzálii aktem *modus tollens* uzávorkujeme, tak logická supozice zmizí, protože sama o sobě představuje pouze univerzální species. Proto je modus původní kategoriální impozice ověřovaný skrze princip zvaný „*destructio primis*“ (OBJ I, kap. 1.3). Pokud uzávorkujeme poznání slunce v mysli, pak reálné astronomické Slunce na obloze bude svítit dál.

První averroismus nemohl připustit vpád teologické dogmatiky do aristotelské filosofie, či matematiky do metafyziky, jak to provedli Gilbert de La Porrée, Rufus a po nich všichni moderní a postmoderní porretáni. Proto Akvinský vyložil proti pařížským porretánům a avicennistickým modernistům Boethiovu nauku o abstrakci v Boethiově díle *De trinitate*, které tyto tři stupně abstrakce v originále vůbec nekomentuje. První averroismus musel ukázat po roce 1250 na akademické půdě, v čem modernističtí filosofové a teologové udělali základní omyl a proč se nemohou odvolávat na klasické autority západní moudrosti. Rufus absolutizoval esenci jako základ jsoucna. To známe od neoplatoniků, kde bytí esence také předchází bytí reálné substance. Viz koncept zdvojeného bytí u Porfyria, v němž proarchické bytí předchází Aristotelovo hyparchické pojetí substance (OBJ I, kap. 1.3.1). Toto pojetí částečně převzal Grosseteste a oddělil empirické poznání (*scientia*) a náhled čistých forem (*intellectus*) ve dvojím pojetí vědy. Rufus v nové konstelaci opakuje Porfyriem zahájenou gigantomachii o substanci, kterou aktualizoval Avicenna v podobě reálné existence jako akcidentu (OBJ I, kap. 2.3.1). První substance tvoří pouze formální a esenciální supozici našeho poznání a přestává se zjevovat ve své kauzální jedinečnosti dané reálně. Tak radikální vytěsnění první substance a její kauzality ze schématu poznání Grosseteste nepřipustil, protože by nemohl definovat jednotu osoby jako jedinečné první substance působící kauzálně. Myslíme, když to sami chceme, a ne když za nás myslí kosmický *intellectus agens*. Proto si Bacon a Ockham berou Grossetesteho za svědka ve sporu se školou *Modernorum*. Moderní porretáni mají základní jistotu poznání danou shůry a nasvícením od hypostázované věčné esence dané v modu *semel*‒*semper*. Pak mohou vzít na milost i Aristotelovu empirickou *scientia*. Vědecké *demonstratio* najde v kontingentní *scientia* dodatečné potvrzení toho, což už vědělo přímým náhledem skrze osvícený *intellectus*. Objektivní iluminát Rufus tímto výkladem založil výše citované *resolutio* a *compositio*, které tematizovala v následující dekádě Grossetesteho škola modernistů komponující dílo *Summa philosophiae* (kap. 3.1.3). Matematizovaná konstituce jsoucna je neúplná a potřebuje podle vědecky myslícících iluminátů také neoplatonský sestup do materie. Vyšší esenci chybí empirická aktualizace daná v reálné první substanci. Sestup z matematiky do reálu zajišťuje pojetí pravdy jako avicennovské *certitudo*. Tímto mystickým sestupem moderního ducha do materie třetího druhu vznikla první sciento‑logická forma deduktivního důkazu pro přírodní vědy. Základ Grossetesteho a Rufusovy *scientia* tvoří mytopoetický smysl (λόγος) metafyziky převedené na analytickou filosofii. Sestupem formy do univerzální materie třetího druhu a do stejně sofistikovaného tělesa třetího druhu vznikne kontingentní identita původní kosmické formy nyní predikované vzhledem k ipseitě hypostázované esence. Tuto katabázi formy do materie měly v pozdní antice scénáře Simplikia, Avicenny a *Liber de causis*.

Nyní je jasné, proč Grosseteste a Rufus potřebovali koncept kosmické *anima mundi* odmítnutý Blundovou školou. Tvoří mytický rezervoár hyparchicky daných kosmických forem (*locus specierum*) podle Dionysia Aeropagity, který v současné nihilistické verzi této metafyziky nahradily digitální databáze v modu *cloud computing*. Neexistující duše světa je nyní zahalena objektivním oblakem planetárního digitálního vědění hlídaných nihilistickým subjektem. Touto doketistickou kopulací dvou jsoucen třetího druhu daných subjektivně a objektivně vzniklo globálně uctívané *corpus mysticum* dnešní vědy. Pořadí predikované ipseity je v moderně přesně opačné než v prvním averroismu, kde tuto ipseitu nese první substance poznaná nejprve smysly. Rufusova moderní verze *Oxfordian Fallacy* dala poznání reality epochálně nový směr náhledu na smysl jsoucna (*Vor‑blickbahn*). Moderní sluneční mýtus nahradil dráhu reálného slunce na obloze. Metafyzická nutnost úplně zmizela z moderní analytické vědy. Tragicky existující iluminát má klíče Díké ve vlastní kapse a může si chodit po celku jsoucen představených Fúriemi, jak chce a kam chce. Tento typ modernisty historicky poprvé popsali poslední autoři řecké tragédie. Hlavní postavy byly ve shodě s Baconem podané jako šílenci, kteří skončili tragicky. Empirický činitel poznání daný skrze hyparchické postavení hylemorfické substance zmizel a je tam pouze předpokládán, stejně jako u postmodernisty Descarta a Husserla. Poznání první substance je primárně vědecky dáno esenciálně a to skrze mystický či intuitivní náhled reflexe (Grossetesteho *intellectus*). Slabý intelekt prvních averroistů vědecky adekvátně poznává svět podle litery *Druhých analytik*, tedy skrze existenci první substance v reálu. Následující citát z Rufusova výkladu *Druhých analytik* ukazuje vznik nového subjektu vědeckého poznání, kde subjekt analytické výpovědi přestal existoval ve vztahu k hyparchické realitě.

„Subjekt je dán dvěma způsoby, v obecném a ve vlastním smyslu (*commune vel proprium*). Existenci esenciálně daného subjektu (*quid sit*) není nutné zkoumat, ani manifestovat skrze nějaké empirické poznání dané vědecky (*in aliqua scientia*). Tento důkaz musí subjekt nahlédnout ve vlastním slova smyslu (*de proprio ostenditur*). V takto daném subjektu není jeho obecné bytí dáno jako první náhled jeho bytí (*non est subiectum in illa ostensione in qua ostenditur esse*), ani není manifestováno z prvních principů poznání (*neque ostenditur esse ex principali*), ale pouze ze závěrů v demonstrativním soudu (*sed ex consequenti*). Pak platí, že takto dané esenciální bytí subjektu (*ubi est subiectum*) není manifestováno skrze empirickou impozici, ale skrze intutivní supozici (*non ostenditur, sed supponitur*).“ [[392]](#footnote-392)

Citát aristotelsky konstatuje, že zkoumat podle *Druhých analytik* lze pouze tu věc, která existuje reálně (*de proprio*), a ne pouze esenciálně (*de communi*). Reálná věc ale není zkoumána v primárním vztahu k její fenomenální realitě (*non* *est subiectum in illa ostensione*) dané jako přímá manifestace aktuálního bytí věci (*in qua ostenditur esse*). Opět je to pravda podle *Druhých analytik* jen napůl. Univerzální metafyzická predikace neobsahuje hyparchické bytí reálné věci, ale adekvátně je vyjadřuje. Rufuse ostentativně nezajímá kauzalita první substance, která determinuje poznání v originále spisu. Impozici deduktivního soudu netvoří první substance poznávaná v rámci univoční predikace vztažené ke druhé substanci. Zdrojem poznání není manifestace reálné věci, ale její logická supozice (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*). Tato supozice platí pro esenciálně daný význam a zakládá nepochybně jistý subjekt výpovědi daný na úrovni analytické dedukce z čistých exemplarů a esencí. Základní supozicí, čili zdrojem významu, se stala karteziánská jistota osvíceného intelektu v jeho hypostázované aktualitě, a nikoliv jednoduchá reálná danost aktuální první substance existující mimo poznávající subjekt. Konsekvence vědecké dedukce ohledně kontigentní reality je daná skrze univerzální hylemorfismus katabází vyšší formy do nižší materie (*neque ostenditur esse ex principali, sed ex consequenti*). Tím vznikla moderní scientologie přírodních věd. Metodologie podobné „*Unified Science*“ je daná jako analytická dedukce podle toletánského aristotelismu. Rufus převedl do výkladu vědeckého důkazu *Druhých analytik* původní formu onto-teo-logicky dané neoplatonské dedukce vytvořené *modo geometrico* v díle *Liber de causis*. Božstva Chaosu se stala mocnostmi matematicko-analytické myšlení; takto vzdělané Fúrie připravily první karteziánské motivy pro císařovy nové šaty, které navrhl Rufus. Univerzálně poznaná „exsistence“ individua je založena na vyšší subsistentní formě schopné vyvést (*deducere*) poznání z vyšší formy do nižší formy. Analyticky čili deduktivně pojatá existence třetího druhu je dána podle Rufusovy verze *Oxfordian Fallacy*, v níž je důležitá jen druhá triáda principů řídících logické závěry soudu, která určuje predikaci první triády. Opět je vidět základní omyl logické a nominalistické predikace zvané „*in artificialibus*“, která je postavena mimo metafyzickou abstrakci. Myšlení netvoří reálnou věc, to může jen bůh. Poznání věci reálně existující mimo smysly je vědecky odvoditelné ze souboru akcidentálních či esenciálních vlastností reflektovaných v porretánské verzi vědeckého soudu. Jako supozitum vystupuje u Rufuse jednotlivina třetího druhu (*individuum*), kterou zajišťuje existence poznávajícího a ne reálné věci (*suppositio formalis*). Citát ukazuje novou supozici vzhledem k abstraktnímu individuu, jehož esence je dána v přímém náhledu hypostázované univerzálie dané v rámci substanční definice.[[393]](#footnote-393) Supozice moderny je dána tím, že subjekt poznání přímo nazírá nominální esenci, který tvoří principální zdroj „exsistence“ supozičně kladené věci (*principia subiecti et facta ex genere et differentia illius subiecti*). Rufus vytvořil novou verzi Ge-Stell (OBJ I, kap. 1.2), která již nese všechny nihilistické rysy pozdějšího *dativus obiectivus* (OBJ III, kap. 4). Subjekt si přisunuje jím vytvořená jsoucna třetího druhu. Pak není třeba impozice z proměnlivé reality, protože místo poznávající abstrakce nastoupila logická dedukce esencí daných v modu univerzální supozice. Učení oxfordští ilumináti založili první subjekt-objektovou strukturu poznání danou čistě antropocentricky a mytopoeticky. Člověk se stal základem (*subiectum*)světa tím, že poznává nejprve a především ideální esence a dodatečně dokládá jejich reálnou existenci. Kauzalita prvních substancí ztratila status subjektu vědeckého poznání, kterým působila skrze střední člen vědeckého deduktivního soudu. Subjektem se stává člověk sám a jeho habituální schopnost poznání, viz Rufusovy citáty vyložené výše. Moderní pojetí vědy u Rufuse dostalo dějině určenou fakticitu, protože esence a její nazírání je dáno do adekvace skrze subjektivní *factum* přímého následu. Identita faktů v mysli a objektivní reality je dána tím, že jedno a totéž suppositum existuje univočně jak v mysli, tak v realitě (*subiectum non ostenditur, sed supponitur*). Proto Kant potřebuje apriorně dané kategorie jako čisté pojmy rozumu a jednotu transcendentální apercepce (*das „Ich denke“*) jako dva apriori dané subjektivní základy objektivity.[[394]](#footnote-394) Jako *tertium ens* vnějšího světa existuje čas a prostor jako čisté apriorní formy všech potenciálních apercepcí. V návaznosti na Rufusův přístup Kant stanovil apriorně danou úroveň vztahu „subjekt–objekt“, která nevyžaduje vědecký důkaz. Autonomní subjekt *Modernorum* zahrne poznání vlastního produktu myšlení (*factum*) do metafyzické jistoty první vědy dané přímým nazíráním prvních principů. Moderní fakticita již nezná rozdíl mezi svými výplody a realitou daný odlišným postavením impozice a supozice podle citované pasáže *Kategorií*. Analytický výklad *Druhých analytik* v modu završené *Oxfordian Fallacy* otočil pohled na realitu a determinuje substanci z pozice hyparchické esence, nikoliv z pozice aktuální první substance. V  klíčovém obratu moderny k mytopoetickému *factum* se samotná existence reálné věci stává jsoucnem třetího druhu. Toto odkryté *factum* moderního subjektu v modu *alétheia* se stane historickou odkrytostí, čili objektivně danou pravdou Západu. Rufusův postup poznání otevírající historickou etapu zvanou *via Modernorum* označil Bacon za šílený (*apud sapientes fuit insanus*, kap. 3.2). Co kdysi bylo šílené v kritickém, aristotelismu, to se stalo moderním v nové formě objektivní mytopoetiky. Rufus vytvořil první moderní fakticitu vědy v narativním sofistickém modu metafyzické *science-fiction* a tím modernizoval dialog *Timaios*, v němž demiurg tvořil nižší svět podle původních archaických principů. Na tento platonský principiální *Anfang* přenesený na latinský Západ antickým Simplikiem a perským Avicennou navázal nový *Beginn* iniciativní moderny. Zakladatelské *initium* prvního objektivního sofisty dodnes chrání a opatruje jeho rodná *alma mat*er a po ní také všechny katedry analytické filosofie a metodologie moderních věd. Moderní metafyzika provedla zatmění první substance a nechala vládnout vlastní simulákra. Moderna a postmoderna v modu dějinného *passio* skrze metafyzický nihilismus skutkem i slovem dokázala, že moudří v životě vždy nevyhrávají, natož v postmoderní filosofii.

Vliv Avicenny se ukazuje v nastolení moderního pojetí intencionality. Rufusovo pojetí nemá nic společného s intencionalitou podle diafanum v CMDA. Triáda „*res*–*diaphanum–intellectio*“ je dána v rámci aristotelské abstrakce jako *proportio* syntetizované formy od smyslů k intelektu. Ten musí v aktu intencionální recepce přijmout smyslovou a intelektuální formu abstrahovanou z reálně existující věci. Bacon dobře viděl, že moderní ilumináti na Oxfordu již nepotřebují realitu první substance k zajištění metafyzické jednoty jsoucna. Společné esenciální určení přechází (*exsistit*) na individuum, která je pak momentální aktualizací univerzální esence dané *per se*. Tento model amfibolní predikace zavedl do západní metafyziky Al‑Fárábí skrze termín „*modulated terms*“ (OBJ I, kap. 2.1.1). Amfibolní určení jsoucna vytvořilo *tertium ens*, které položilo základy objektivity v momentu, kdy vstoupilo do systému kategoriální predikace. Vraťme se k úvodnímu komentáři *Kategorií*, kde predikaci určoval statut reálné substance a jejího kauzálního působení, které musely obsahovat premisy vědeckého soudu (OBJ I, kap. 1.3). Základní změnu ve výkladu *Kategorií* na Oxfordu a v Paříži jsme komentovali výše (kap. 3.1.2). Klasickou definici univocity a ekvivocity etabloval Aristoteles v modech kategoriální predikace, což scholastice předal komentář *Kategorií* od Boethia. Rufus tuto definici cituje formálně správně, ale její výklad už je veden podle Avicenny. Nové pojetí intencionality podle *Oxfordian Fallacy* dokládá tento citát.

„Modality univerzální predikace (*modi praedicandi communiter*) mají čtyři základní způsoby. Buď je intence obsažena v mnohých jednotlivinách (*una intentio reperta in pluribus*) a podle jim vlastní podstaty; pak jde o univoční predikaci. Anebo nejde ani o jednu intenci, ani o společnou přirozenost a pak platí pouhá ekvivocita.“ [[395]](#footnote-395)

Jednota významu není *per prius* vztažena ke druhé substanci, ale k pohledu osvíceného subjektu (*intentio*). Oxfordský akademický iluminát kontempluje po vzoru Avicenny univerzália přímo ve věcech (*intentio reperta in pluribus*). První substance jako jednotliviny se nazírají z hlediska jejich společné přirozenosti (*per naturam eandem*). Jen první intence daná v poznávajícím subjektu má nárok na univocitu. Z hlediska klasického aristotelismu se jedná o analogickou predikaci jednoty viděnou z hlediska poznávacího subjektu. Ta ale není dána kauzalitou prvních substancí v realitě (κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, *Anal. Post*. 76a38‒39). Rufus tuto logickou predikaci absolutizoval tak, že ji zaměnil za metafyzickou formu jednoty jsoucna. Metafyzická abstrakce podle Aristotela ale není nikdy dána analogicky, na úrovni matematické abstrakce. Univoční impozice musí sledovat kauzalitu predikovanou od prvních substancí. Analogie je podle Aristotela predikovaná z pozice poznávajícího subjektu, což nestačí na založení univoční vědy. Rufus zrušil metafyzickou jednotu bytí jsoucna a nahradil ji analogickou a matematickou jednotou. Iluminát nasvěcuje jsoucna zezadu, podle subjektivní jistoty poznání věčných esencí a podle matematické abstrakce. Avicennovský smysl intencionality jako vidění původní jednoduchosti (*equinitas tantum*) je nyní definován v rámci nové univerzální predikace. Iluminát žijící v prvních časech parousie objektivity nutně vidí univerzália a indivividua úplně všude (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*). Podle analogické supozice může subjektivní jsoucna třetího druhu predikovat i do reálných věcí, protože jsoucna třetího druhu supozičně „exsistují“ všude. Intencionalita daná skrze různé formy diafanum je zbytečná, protože ostenze z reality je pro moderní poznání až druhořadá. Intelekt-slunce nasvěcuje věci přímo a mytopoetický iluminát také poznává *tertium ens* přímo. Rufus zavádí první známý rozdíl mezi dvěma rovinami intencionality, které následující tradice etablovaná Scotem chápe pojmy *intentio prima* a *intentio secunda*. Iluminát vidí v prvním náhledu přímo esence (*intentio prima*) a ve druhém náhledu najde její kontingentní výskyt ve věci (*intentio secunda*). Tím padl rozdíl mezi primární smyslovou a aktuální intencí danou ve species *sensibilis* a sekundární nemateriální a čistě formální intencí danou ve species *intelligibilis*. Nový způsob vidění světa vědecky naplnil porretánské motto *discrete videamus* a zakládá analogické vidění a predikaci nového druhu individuálně pojatých univerzálií jako posledních univočních a společných jednotek významu jsoucna. Poznání reality ve druhém averroismu není založeno na aristotelském procesu abstrakce, ale na neoplatonské univerzální analogii. Aristotelská abstrakce začíná u existence první substance a v intelektu směřuje k univerzální a univoční predikaci toho, co je v reálu dáno singulárně a *simpliciter*. Analytická škola udělala z existence pouhý akcident přidaný zvnějšku k esenci, a navíc daný pouze v procesu náhodných akcidentálních určení, sebraných v modu porretánské kolekce hypostází.

Rufusův komentář k *Metafyzice* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, 1231–35) byl napsaný souběžně s komentářem ke *Druhým analytikám*. Komentář vztahuje existenci nikoliv k reálné věci, ale k subsistenci hypostázovaného individua (*individuum habet propriam essentiam superadditam essentiae speciei*).[[396]](#footnote-396) Existence dodala nový akcident dodatečně přidaný (*superadditum*) k trvalé kategoriální substanci-species. Archetypický vzor tohoto poznání reality podal Avicenna. Viz jeho pojetí stvoření dané v rámci ontoteologické komitace (OBJ I, kap. 2.3.3). K archetypickému, nutnému a univerzálnímu určení věci v boží mysli na věčnosti se přidá aktualizace či pouhá potence dané esence v čase. Rufus originálním způsobem pokračuje v této neoplatonské ontoteologii založené na komitaci subsistentních forem, což odmítli představitelé prvního averroismu. Taková intencionalita předpokládá vnější *intellectus agens*, který působí na lidskou duši shora. Grosseteste proti tomu postavil pojetí intelektu jako vnitřní formy, která přichází (*superveniens*) k duševním výkonům tělesně dané duše (*immediate advenit formae non situali*, kap. 3.2). Co původně platilo jen pro lidský intelekt jako specifickou formu duše, to nyní platí obecně pro všechny porretánské hypostáze-individua. Jednota reálných jsoucen je predikována skrze hypostázované určení kvantity, kterou první averroismus považoval za pouhý akcident. Základem nové jednoty světa je neoplatonský statut rozsažnosti, který jsme analyzovali u Simplikia a jeho následovníků (OBJ I, kap. 1.3.3). Rufus vidí novou jednotu světa, v níž je možné predikovat jednotu pomocí rodových a specifických určení neoplatonského typu. Mimo univocitu a ekvivocitu kategoriální predikace existuje i třetí definice deduktivního soudu (*medio modo*) daná v rámci matematické abstrakce. Filosofický projekt matematizace světa oslavované Husserlem jako základní náhled západního myšlení vzniká v tomto citátu. Rufus vychází z nominalistické definice univocity a homonymie. Definice vychází z nasvícení jsoucna zezadu, od poznávajícího subjektu. Nejdůležitější komentář se týká definice analogie.

„Predikace daná analogicky (*medio modo*) je dána dvojím způsobem. Buď je dána jedna intence v jednotlivinách odlišných podle různě dané přirozenosti. To je v případě určení zvaného „kvantita“, protože celek kvantity je dán v intenci, která je její mírou (*omnis quantitas communicat in hac intentione quae est mensura*). Ale tato intence numericky odlišných jednotlivin je kauzálně založena vzhledem k původní matematické jednotě (*intentio in numero causatur a natura unitatis*); v geometrické rozsažnosti je kauzálně založena od bodu; v časové extenzi je kauzálně založena od nynějšího okamžiku.“ [[397]](#footnote-397)

Rufus našel novou cestu k jednotě bytí, která byla později nazvána „*analogia entis*“. Analogická predikace nevyžaduje reálné substance pro vytvoření jednoty dané v rámci predikace. Rufusova intencionalita začíná u porretánských esencí, které jsou považovány za hyparchické substance. Rufus našel střední cestu k jednotě jsoucna, kdy se jedna intence univerzality vyskytuje i v rodově v odlišných jednotlivinách (*intentio eadem in pluribus*). Citát vytvořil jednotu *per prius* predikovanou nikoliv k substanci, ale k akcidentálním určením podle neoplatonského pojetí kvantity (OBJ I, kap. 1.3.3). Akcidenty dané na rodově různých substancích tvoří analogickou jednotu tím, že existuje společný matematický ekvivalent kvantity, který lze shrnout jako kvantitativně měřitelnou (*omnis quantitas communicat in hac intentione quae est mensura*). Pokud jde o jednotu metafyziky, došlo dokonce ke dvojímu omylu v uvažování. Za prvé, Aristoteles odmítl jakoukoli kategoriální jednotu mimo jednoznačně danou predikaci. Ta se vytváří ve vztahu ke kauzálně predikované impozici, která je predikována na úrovni druhé substance. Za druhé, Rufus zrušil metafyzickou jednotu a dokonce i klasickou analogii, kterou Aristoteles vymezil ve vztahu k aktuálním stavům ve světě. Rufus tuto aristotelskou analogii nahradil matematickou analogií. Moderní ilumináti nepozorují jednotu světa, ale jakousi analogickou podobnost, kterou v jejich myslích vytváří matematika. Citát zavádí nové pojetí kauzality, kde roli účinné příčiny přebírá moderní intencionalita. Osvícená mysl vidí sjednocující analogii jednotlivých věcí díky matematicky vytvořené kauzalitě, která zakládá novou jednotu bytí (*intentio in numero causatur a natura unitatis*). Rufus definuje tuto intencionální kauzalitu matematiky skrze bod pro rozsažnost (*magnitudine autem a natura puncti*) a skrze okamžik pro plynutí v čase (*in tempore autem a natura instantis*). Nová jednota světa daná *medio modo* má zvláštní univoční charakter daný matematickou úměrou a neoplatonskou participací na matematicky určené míře. Jednotu vytváří neoplatonský vztah založený na Jamblichově principu „Omezené‒Neomezené“ (OBJ I, kap. 1.3.1). Univoční predikace v rámci matematiky (číslo), geometrie (bod) a fyzikálního času (přítomné nyní) svou definicí vymezuje nekonečné a kontigentní kontinuum materie nebo časovaného pohybu. Tím vzniklo nové *resolutio* moderny, v němž se nazírají a následně predikují různorodé substance vzhledem k moderní jednotě dané jako hypostáze analogicky pojaté kvantity a míry. Předešlý výklad díla *Dialogus* *Ratii et Everardi* ukázal, že na tomto základě vznikla filosofická možnost diferenciálního a integrálního počtu v matematice (kap. 3.5). Moderní predikábilia hrají roli druhých substancí, které již nejsou potřeba k zajištění univoční predikace jsoucna. Základ jednoty (číslo, bod, čas) je univočně dán ve všech tělesech a platí jak esenciálně, tak i substanciálně a kauzálně. Tato predikábilia zavedená Rufusem dnes fungují v rámci diferenciálního a integrálního počtu, který našel v systému dělení daném jako moderní *resolutio* a *compositio* poslední nekonečně malé *individuum* porretánů. Svět v perspektivě analytické verze *Oxfordian Fallacy* dostal novou jednotu jsoucího danou matematicky (*intentio in numero causatur a natura unitatis*). Sloveso *causatur* je třeba chápat v sofistickém mixu kauzality první substance a kauzálně-univerzálního významu. Moderní iluminát vidí třetí svět moderní objektivity (*medio modo*) skrze princip univerzální analogie, v níž obecný význam matematické esence kauzálně determinuje kontingentní výskyt věci. Rufusův komentář *Metafyziky* a *Druhých analytik* vyprovokoval Bacona k tomu, aby vyložil o dekádu později *Metafyziku* v duchu prvního averroismu (kap. 3.2). Základ objektivní matematické *science-fiction* tvoří Rufusova analytická forma neoplatonské *methexis*. Reálnou existenci jednotlivin zakládají nikoliv platonské ideje, ale neoplatonsky definované esence, vztahy, vlastnosti atd. nahlížené v rámci kauzálně postavené matematické analogie. Hypostázovaná jsoucna třetího druhu se chápou univočně s reálnou existencí věci. Rufus přidal k *Oxfordian Fallacy* svůj originální díl sofistiky, a tím změnil Grossetesteho termín *aliquantulum obscura* (kap. 3.1.1) na plné zatmění první substance. Rufusovo sofistické vidění světa naroubované na aristotelismus odmítl nejprve Albert v Paříži po 1240 (*De homine*) a ve stejné době také Bacon skrze komentář *Metafyziky* (*Metaphysica*, asi 1240‒45). Analyticky pojatá existence světa a hyparchických substancí se změnila na pouhý predikát osvícené mysli. Škola prvních *Modernorum* se tím definitivně rozešla s tradicí aristotelské filosofie vykládané v prvním averroismu. Mediální forma univocity třetího druhu zakládá jednotu jsoucna na matematické či geometrické analogii. Diskrétní vidění světa zavedené porretány dostalo novou matematickou podobu, nyní již ve scénáři moderny. Zavedením analogické jednoty dané intencionálně (číslo, bod, okamžik), vznikl nový pohled na univerzální jednotu jsoucna, který nepotřebuje aktuální první substanci. Rufus se dokonce obejde i bez druhé substance, protože vybudoval jednotu hypostázovaných akcidentů typu rozsažnosti a kvantity, které spojil do analogické jednoty v modu *ad unum* skrze matematickou abstrakci. Další osud Západu určí jednota jsoucna podle matematické míry vztažené k čemukoliv kvantitativně určenému (*omnis quantitas communicat in hac intentione*). Změna daná ve výše uvedeném termínu „*causae completae*“ ukazuje, že exaktní míra daná matematicky vyjadřuje vztah v realitě účinným, tj. reálným způsobem, a to skrze esenci danou jako *medium* deduktivního soudu. Tato forma kauzality třetího druhu se stala veritativně účinnou skrze matematizaci světa od 17. století, která zakládá postmoderní vědu a techniku. Způsob predikace *medio modo* se stane základem dalších matric objektivity. Duns Scotus, oxfordský následovník Rufuse, pochopil skutečný potenciál této predikace pro modernu. Scotus objektivně vytěsnil realitu prvních substancí a na jejich místo dal univočně a unitárně nazíranou esenci (*intentio prima*). Metafyzika *Modernorum* vznikla tím, že Scotus identifikoval první substanci jako individuální předmět aktu první intence a založil další formu univoční objektivní predikace (kap. 3.3.1). Primát matematické abstrakce a analogie pro vědecké poznání by Aristoteles a Averroes jistě odmítli. Vědecký soud musí predikovat ve středním členu sylogismu univoční vztah druhých substancí v modu impozice, tedy od kauzality prvních substancí.

Nové vidění světa vzniklo skrze františkánskou skupinu *intelligentia spiritualis* na základě Rufusovy novátorské interpretace vědy. Grossetestemu stačila jedna filosofická pětiletka k tomu, aby ve františkánské koleji v Oxfordu vychoval novou generaci metafyziků v letech 1230‒35. Oxfordští akademičtí ilumináti jako Rufus radikalizovali Grossetesteho výklad *Druhých analytik* směrem k matematické abstrakci a začali etapu moderní analytické filosofie spojené s matematizací světa. Rufusovým výkladem *Druhých analytik* se uzavřela první fáze vývoje *Oxfordian Fallacy*. Predikace první substance vztažená k původnímu bytí věci (*actus essendi*) se transformovala na intenci esence dané v modu matematického individua. Existence věci se stala porretánskou hypostází v modu objektivního *exsistere*. Originální a sebevědomý františkánský magistr transformoval učení *Nominales*, kteří chápali univerzália jako individuální esence, na novou formu kategoriální predikace. Klasické pojmy *Nominales* jako species, *individuum*, *quantitas* a *numerus* se staly zhruba od 1235 novou kvazi-substancí. Tyto nové formy *tertium ens* dostaly statut hyparchického subjektu (Aristotelovo ὑποκείμενον) pro kategoriální predikaci jednoty jsoucna danou v analogickém modu *per prius*. Existence reálné věci nemá ve druhém averroismu stejný význam jako v prvním averroismu. První a druhý averroismus se zásadně liší v klasické tezi „*forma dat esse*“ a „*materia dat esse*“. Moderní forma a materie mají statut jsoucna třetího druhu, které „exsistuje“ v modu porretánské hypostatické unie první a druhé substance. Avicenisté a Rufus tvrdí, že esence má svou vlastní kauzalitu, kterou poznáváme jako třetí druh v procesu *demonstratio*. Střední článek deduktivního sylogismu hrál nezbytnou roli pro zajištění dedukce. Jeho aktualizace je dána *ad hoc* v realitě bytím věčné exemplární esence. Pokud je singularizovaná esence nalezena a poznána i v reálu, pak objektivní „exsistence“ porretánského individua či *scibile* přechází do predikace aktuální existence první substance. Rufus navázal výklad *Druhých analytik* na univerzální predikaci Avicenny. Existenciální soud spojil trvalý význam esence skrze kopulu s její pomíjivou aktualizací. Oba mody substance (věčná species, její kontigentní existence zde a nyní) jsou dány *simpliciter*, a tím je zajištěna univocita pro vědecké poznání v rámci nové formy kategoriální predikace. Aktualizace nebo exemplifikace objektivní formy funguje jako střední člen demonstrativního soudu, proto má i kauzalitu třetího druhu. Individuálně-univerzální esence přesáhne (*exsistit*) až do aktuálně dané individuální existence (*actualiter exsistentia*). Současná nihilistická fáze metafyziky zná tento postup dedukce skrze analytické termíny „*Principle of Instantiation*“ nebo „*Principle of Exemplification*.“ Pokud kontingentní realita tuto recepci moderní formy neuskuteční, tak se nestane podle modernistů nic závažného. Esence jsou dané v modu „*semel‒semper*“ alespoň v moderním bohu a po jeho smrti v nějaké indexované vědecké databázi. Pak je jisté, že individuum vždy „exsistuje“ jako univerzální logický predikát. Tato specifická univerzálie sice ještě nemá moderní „exsistenci“ v reálu, ale má minimální hypostázovanou jsoucnost danou jako objektivní existence (ὑπάρχῃ, *inesse*) té či oné esence nebo formy v boží mysli (*ens ratum*, *ens diminutum*). Na této úrovni je existence věci dána *obiective*, protože každá potenciální „věc“ vznikla jako předmět boží intencionality, který je nahlížený ve stvořitelském modu *intentio prima*. Novou scénu zjevování vytvořilo nasvícení darovaného intelektu aktivovaného skrze tento božský *intellectus agens* fungující jako věčný a zcela evidentně jistý *locus specierum*. Osvícený intelekt moderních iluminátů odkrývá náhledem do této pokladnice objektivní jsoucnosti Avicennovu univerzální přirozenost věcí nazíraných *ad modum universalis* (OBJ I, kap. 2.3.2). Pro kritické myslitele prvního averroismu představovala taková teorie „vědy“ úplné popření zdravého rozumu, nejen zničení aristotelské filosofie. Místo zkoumání reality začali zkoumat boží mysl, v níž je realita daná objektivně. Bacon jako největší tehdejší znalec Aristotelovy *Metafysiky* považoval moderní sofisty typu Rufuse za filosofické šílence. Pravdivou vědu danou jako adekvace reality a intelektu nemůže budovat osvícená *science-fiction* moderních iluminátů, kteří nazírají vlastní *scibile* jako jsoucna třetího druhu. Analogie daná pouze v mysli a predikovaná univerzálně v univočním modu *in artificialibus* se dostala na úroveň metafyzické jednoty prvních substancí. Nová predikace vytvořila metafyzickou jednotu esencí, hypostatických forem, individuí a různých druhů *tertium ens*. Analytičtí avicennisté na Oxfordu a v Paříži objevili mystický náhled do boží mysli. Tím našli Alibabovu jeskyni objektivních významů odkazujících na neexistující neoplatónské entity. Perská falsafa připravila tento legendární poklad pro latinskou modernu. Filosofické školy v Bagdádu, v Kordóbě a jinde v první třetině 13. století postupně zanikaly nebo již úplně zanikly. Ale jejich vědění se stalo metafyzickým *depositum fidei* pro latinskou modernu, v níž se spojila teologie a filosofie do jedné mytopoetické pravdy. Kolem roku 1235 se forma univerzální predikace stala deduktivním věděním zakládajícím moderní pojetí vědy podle *Druhých analytik*. Skrze Rufusem dokonanou *Oxfordian Fallacy* vytváří tato moderní *science-fiction* nové *Weltanschauung* Západu. Další matrice objektivity ukáží, že vize reality založená na habituálním ustrojení osvícené mysli (Bonaventura), a nakonec i demiurgického habitu samotné vůle (Olivi), bude mít epochální působnost v dalším vývoji moderny a postmoderny, až do nihilistického Nietzscheho. Tento filosofický terminátor neoplatonismu prohlásí Alibabovu jeskyni objektivní moderny a postmoderny za zásvětí nevyspělého ducha. Vinou této Nietzschem odmítané metafyzické vychytralosti začali platoničtí intelektuální neurastenikové, morální slaboši (a současní sociopati jednoho procenta) ovládat svět obyčejných lidí.

Nové vědecké poznání nutně změnilo definici člověka. Moderní význam pojmu „*homo*“ nebo „*humanitas*“ se predikuje s ohledem na moderní „exsistenci“ individua. Definice je založena na logické supozici dané mnohostí substancí v člověku, nikoliv na impozici dané jednotou reálné osoby. Člověk začal „exsistovat“ jako genderově nevyhraněné *individuum*, které je objektivně vykastrováno (*neutrum*). Tato sbírka mytologických a dnes ideologických hypostází je *ad hoc* určena na základě souboru různých *tertium ens*. Vznik objektivního určení člověka a humanitních věd dokládá tento citát.

„Termín 'člověk' a jakákoukoliv jinou poslední species (*species specialissima*) je možné predikovat skrze dvojí způsob dělení založené na individuích (*dupliciter potest dividi per individua*). Buď je existence těchto individuí dána aktuálně nebo habituálně (*individua actualiter exsistentia, aut habitualiter*). Reálnou existenci nelze vždy dělit na individua, ale na individua lze dělit habituální existenci (*per individua habitualiter exsistentia*). Toto bytí člověka je individuálně dáno v Sortovi nebo v Platonovi.“ [[398]](#footnote-398)

Rufus chápe existenci jako moderní invazi (*exsistere*) species či individua jako jsoucna třetího druhu do reálné existence (*homo in Sorte et homo in Platone*). Rozdíl v modech „exsistence“ nové první substance tkví pouze v akcidenciálním modu *habitualiter* nebo *actualiter*. Po zatmění první substance se existence stala univočním analytickým predikátem. Reálná existence v rámci objektivní formy a materie přichází (*accidit*) k esencialistickému pojetí věci jako její trvalý *habitus* či jako *ad hoc* daná aktualizace esence v té či oné jednotlivině. Universální a reálný modus bytí jsoucna je univočně komplementární. Oba způsoby bytí určují predikaci ze směru univerzální podstaty k nahodile vytvořené existenci reálné věci. Skutečnost může být reflektována buď v modu *resolutio* nebo *compositio*. Reálnou existenci Sokrata nahradila habituální existence, která už má charakter univerzálie a lze ji dělit a skládat podle metodiky Porfyriova stromu. Substance třetího druhu přesáhne či expanduje (*exsistit*) skrze univerzální a věčnou esenci do habituálně myšlené a poznané existence jednotliviny (*habitualiter exsistentia*). Habituální modus bytí představuje permanentně existující hypostázi. Podle nominalistů je určena *genus*, pak species a nakonec jako *species specialissima* a *individuum*. Nyní už je zcela zřejmá kritika Bacona a Alberta ohledně termínu *habitus* daném v rámci *Oxfordian Fallacy* (kap. 2.4.1). Rufus a jemu podobní Moderni si ve svých myslích vytvořili paralelní vesmír. Ten dostal punc reality a začali ho vědecky definovat. Bacon to považoval za šílené a Albert za směšné. Bonaventura založil oficiálně tuto školu v Paříži a Kilwardby v Oxfordu. Scotus završil modernu tím, že zrušil paralelní vesmír *Modernorum* v této primitivní podobě a zavedl sofistikovaný model aristotelské objektivity. Rufus po vzoru nominalistických porretánů definuje individuum z hlediska formy dané primátem species *specialissima*. Reálná hyparchická první substance se redukuje na entitu, kterou nelze dále definovat (*individuum non habet definitionem*).[[399]](#footnote-399) Hyparchická funkce první substance zanikla a byla nahrazena moderní abstrakcí, která je zcela iracionální, ergo nedefinovatelná. Člověk se stal dále nedělitelným individuem daným v řadě abstraktního dělení *Arbor Pophyriana*. Toto pojetí humanismu rozvedl Foucault v projektu postmoderních humanitních věd daných v epoše metafyzického nihilismu (kap. 3.5). Analytičtí ilumináti chápou osobu jako objektivní atomární substanci generovanou pohybem diference. Individuum stojí nedělitelně na konci řady tvořené porretánskými univerzáliemi. Následující citát ukazuje *Lichtung* postmoderního dělení a třídění věd prováděného v rámci moderního *Arbor Porphyriana*.

„Ale může být lépe řečeno, co se rozumí pojmovou definicí 'člověk je rozumný a smrtelný živočich'. Jistě je možné tuto definici ověřit a pojem spojit z jednoho a z druhého určení. Ale poslední intence poznání (*ultima intentio*) směřuje k tomu, aby se nazřel první subjekt daný jednoduše v sobě samém (*primum subiectum simpliciter in se*).“ [[400]](#footnote-400)

Klasická definice člověka (*homo est animal rationale mortale*) dostává v nově pojatém vědění jiný význam než u Aristotela. Subjekt (*homo*) a predikát (*animal rationale mortale*) vytvářejí kompozici reálného a ideálního určení (*componere hoc de hoc*), která má charakter substance třetího druhu. Základem nového humanismu není existence osoby jako první substance, ale náhled do trvalé species jako čisté porretánské formy nebo avicennistické esence (*primum subiectum simpliciter in se*). Opět je ve hře náhled do Avicennovy čisté esence (*equinitas tantum*), kterou Scotus převezme do metafyzické dedukce od Avicenny a od Rufuse (*conceptus simpliciter simplex*; OBJ III, kap. 5.3.2). Poslední jednotlivina a současně univerzálie „člověk“ (*homo*) se stala moderním individuem. To vzniklo jako poslední element porretánského dělení univerzálií. První substance není dána na začátku poznání, ale je nazírána, (dedukována, konstruována, konkretizována, syntetizována, postulována, dedukována, individualizována atd.) jako výsledek poznávacího procesu v rámci moderního *resolutio* a *compositio*. Nedosažitelná první substance moderny se aktem *compositio* mění v moderní individuum. Komentář k *Metafyzice* sofistickým odvoláním na klasickou metafyziku provádí první objektivní kolektu toho, čemu Rufus říká „reálná substance“.

„Individum lze definovat podle principů jeho individualizace, ale tak to Porfyrius nechápe. Nebo jej lze definovat skrze principy, které jsou dány externě vzhledem k syntetizujícímu poznání (*per principia exterius ad cognitionem conferentia*). Tak rozumí Porfyrius Aristotelovu tvrzení v *De anima* *I*: «Akcidenty z velké části přispívají k poznání toho, co je dáno».“ [[401]](#footnote-401)

Rufus jen zdánlivě determinuje poznání z existujících prvních substancí kauzálně působících mezi sebou, které mají vlastní způsob bytí v reálu (*notificare individuum per propria principia individuantia*). Individuum je synteticky poskládáno ze souboru akcidentů determinujících průběh poznání v mysli (*per principia exterius ad cognitionem conferentia*). Citace *De anima* je opět čistý sofismus. Aristoteles a Averroes pod akcidentálním poznáním rozumí proces abstrakce dané prací intentionality, která skrze různé smyslové či inteligibilní aspekty syntetizuje výsledný pojem v prostředí *intellectus speculativus*. Rufus na rozdíl od citovaných autorit determinuje poznání reálné substance skrze kolektu formálních species.

První substance vzniká v rámci mytopoetické *conferentia* modernistů, což je pozoruhodný výkon vědeckého myšlení platný pod vedením kongresově zdatných Fúrií až dodnes. Rufusovo odvolání na Porfyria a na Aristotela není na místě. Průběh poznání u nich určují v modu *per principia exterius* pouze první substance, i když ji nejprve poznáváme skrze akcidenty. Ale vědecké poznání v rámci *demonstratio* musí predikovat kauzalitu danou přímým působením prvních substancí, jinak by vědecké poznání nebylo univerzálně a adekvátně pravdivé v rámci daného rodu. Univoční kategoriální predikace je daná jako universální supozice, která se skrze impozici vztahuje ke druhé substanci. Ta tvoří *subiectum* vědecké výpovědi. V modu supozice pak druhá substance „drží místo“ (*supponit pro*) vlastnostem první substance. Ty jsou nyní predikované univerzálně v kategoriální predikaci druhé substance a jejích akcidentů. Rufus udělal z první a druhé substance porretánské individuum. Každé individuum je podle Rufuse dáno v původní jednoduchosti individua složeného z první a druhé substance (*simpliciter et ex necessitate*, *In APos* 1.2.S6.ad1). První představitelé *Oxfordian Fallacy* postavili vztah k realitě na hlavu, protože zajistili poznání reálné věci pomocí esenciální dedukce z věčných exemplarů a z principů poznání daných v duši hypostaticky a substanciálně. Paranoickou mysl Moderních osvěcuje intelekt-slunce a tato sluneční cesta Moderních je nyní dána v plné podobě její múzické *alétheia*, tedy v modu epochální metafyzické *Irre*. Moderní četba *Organonu* chápe vědecké poznání světa jako nutný důsledek deduktivního soudu, v němž druhá substance a její formální kauzalita hraje roli středního členu. Modernisté změnili existenci reálné věci na kontingentní akcident trvalé esence, a tím otevřeli cestu moderně. První substance se dostala až na konec poznání, místo aby stála na jejím začátku. Proto byly pro první modernisty typu Rufuse a Kilwardbyho důležité ty pasáže ze *Druhých analytik*, které ilustrují vědecké poznání na příkladech z geometrie a z aritmetiky. Rufus provedl zatmění první substance tím, že změnil pojetí substance na univoční jednotu, která nerozlišuje mezi bytím první substance v realitě a mezi druhou substancí danou kategoriálně v procesu poznání. Nasvícení smyslu jsoucna zezadu vytváří onto-teologický synkretismus ve stylu Anselma (kap. 1.2). Tento neoplatonik spojil nominální a ekvivoční význam daný pojmově (*significatio*) s kategoriální demonstrací vědeckého soudu (*enuntiatio*). Nové pojetí esence se promítlo do nominální defice (*nomine definitionis*), o níž se vedl boj v přecházející matrici mezi Abelardem a porretány (kap. 1.3). Matematická abstrakce však nedává poslední pojetí jednoty jsoucna, což analytičtí myslitelé na Oxfordu jako Kilwardby dobře věděli. Ve druhém patře matematické abstrakce neexistuje realita první substance. Avicenna naštěstí drží jednotu bytí v nejvyšším modu metafyzické abstrakce *ens inquantum ens*. Rehabilitace metafyzické abstrakce představovala pro následující generaci moderních avicennistů výzvu k tvorbě nové metafyziky, kterou úspěšně završil Duns Scotus.

Moderní pojetí individuality a postmoderního individualismu se stalo vládnoucí planetární ideologií Západu. Reálně existující osoba nemá žádné místo v moderní definici objektivně pojatého humanismu. Existující osoba se stala reziduálním zbytkem při dělení objektivního významu animality, v nímž si moderní iluminát ve školách *Grammatici* neví rady (*compositum ex animali et quodam residuo*, kap. 2.3.2). Proto se matematika stala v porretánském modu „*semel*‒*semper*“ a „*discrete videamus*“ novým náboženstvím moderny. Toto paranoické vidění reality a osoby Bacon považoval za šílené a Albert za směšné. Osoba se stala nadbytečnou přítěží v obou světových válkách či ve vyhlazovacích táborech totalitních režimů XX. století (Lefort 1986a). Noví exponenti korporátního kapitalismu a fašismu dokonali vizi objektivního humanismu a úspěšně nahradili akademickou fikci oxfordské *intelligentia spiritualis*. Ideologicky danou „exsistenci“ člověka v epoše neoliberálního kapitalismu manipuluje biopolitika globálních „lidských zdrojů“. Po smrti moderního boha spravují tyto „lidské zdroje“ nihilističtí ilumináti současného neoliberálního kapitalismu provozovaného jedním procentem planetární oligarchie a jedním promile banksterů. Současná forma této moderní *mathesis universalis* zakládá neoliberální ekonomii, protože ilumináti vedení intelektem-slucem po sedmi stoletích objektivní odyseje ducha změnili adresu. Přešli z akademického Oxfordu do londýnské City a po obou světových válkách za oceán až do Wall Street. Spekulativní myšlení *Modernorum* se zrcadlí ve vlastních *scibilia*, která objektivně zrcadlí burza v New Yorku. Uvažováno v metafyzickém modu *certitudo* a *rectitudo*, postmoderna pozoruje objektivní burzovní realitu „hodnot“. Ty jsou predikovány jako jisté a správné v modu „*discrete videamus*“. Latinský Západ si vybudoval globální vesnici, aby byl pořád doma ve svém vlastním paranoidním světě. Modernisté nemohou žít ve skutečném světě. Ilumináti vedení pomstychtivými Fúriemi musí nutně zničit realitu, aby mohli nastolit utopii Nového světového řádu. Jde o ontologickou neurózu západní *intelligentia neoliberalis*, viz poslední kapitola o tragické podobě objektivního Oidipova komplexu (OBJ III, kap. 7). Myšlení *Modernorum* se zcela adekvátně obdivuje v zrcadle svá vlastní *scibilia*. Toto divadlo se stalo objektivním věděním dostupným v databázích a kótovaným na světových burzách, stejně jako v akademických indexech. Hermeneutika proto musí najít v Rufusově díle základní *Ereignis* moderny. Rufus změnil ambivalentní *alétheia* skrytou ve filosofii Grossetesteho na objektivní *veritas* nové metafyziky.

### 3.3.2 Pravda jako moderní asimilace a rovnost

Předešlé kapitoly našla fakt, který byl pro aristoteliky jako Albert a Bacon skutečně děsivý. Totiž, že všechny první substance lze v rámci univerzálního hylemorfismu převést na mytologické esence dané jako Rufusovo *scibile*. Ten pro moderní vědu zhasl význam reálného Slunce. V tomto zatmění kritického, a dokonce i zdravého rozumu, daného přechodem do chtónické říše chaosu vznikla dogmatická ontoteologie jedné vědecké pravdy, která zahájila *via Modernorum*. Archaická hermeneutika našla základní událost zatmění první substance (*Ereignis*), který založil epochální *Irrtum* právě vzniklé analytické filosofie. Obskuratismus myšlení se týkal první sustance v Rufusově verzi Oxfordského omylu. Ten založil první formu objektivně určené první vědy v její logicky nepochybné formě pravdy jako moderní *veritas*. Podle již citované *Metafyziky* vzaté podle úvodního výkladu Heideggerovy *paideía* vznikla nová forma sofistikované moderní nevzdělanosti (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Její současnou podobu podává analýza současné akademické nevzdělanosti provozované v modu instrumentální a postmoderní verze „*Unbildung*“ (Liessmann 2006). Spor týkající se teorie pravdy musí být zasazen do rámce traktátů a debat vedených před rokem 1250 především v Paříži.

Ve stejné době, kdy Rufus psal *Speculum animae*, Bacon podobně jako Albert komponoval odpověď na sofistické výklady Aristotela praktikované ve druhém averroismu. Dílo *Metaphysica* (asi 1240‒45) vzniklo během Baconova studijního pobytu v Paříži někdy během let 1237‒47. Komentář ke druhé knize *Metafyziky* brilantně definuje rozdíl mezi logickou správností a metafyzickou pravdou jako *adaequatio* a *rectitudo*.

„Jedna věc je pravda v modu abstrakce (*veritas incomplexa*), která se vztahuje k formální jsoucnosti věci jako esence (*rei entitas*). Jiná pravda se vztahuje k reálné složenině (*veritas complexa*). Pravda vztažená k reálné složenině je dvojí. Jednak se může vztahovat na věc ve smyslu substrátu existujícího v realitě (*ad* *subjectum*), a tímto způsobem platí, že 'pravda je adekvace věci' (*veritas est adequatio rerum*). Nebo se tato pravda vztahuje k poznání danému v duši (*ad animam cognoscentem*); pak platí, že 'pravda je správnost' (*veritas est rectitudo*).“ [[402]](#footnote-402)

První rovina poznání se týká logické abstrakce, protože logik drží pravdu v modu abstrakce (*veritas incomplexa*), která se vztahuje pouze k esenci danou logickou abstrakcí (*rei entitas*). Toto pojetí pravdy nepatří do metafyziky, protože neřeší otázku poznání reálné substance dané predikací pravdy vzhledem k reálné věci (*veritas complexa*). Je to predikace nazvaná *opinabile*, bez impozice ze skutečnosti, viz Abelardův spis *Dialectica*: „Tato mrtvola je zemřelý člověk“ (*hoc cadaver est homo mortuus*, kap. 1.3). Jde o predikaci zvanou „*opinabile*“, která nemá impozici významu z reality, podle příkladu z Abelardova spisu *Dialectica*: „Tato mrtvola je zemřelý člověk“ (*hoc cadaver est homo mortuus*, Kap. 1.3). Toto pojetí pravdy nepatří do metafyziky, protože pojednává shodu s reálně existující první substancí. Tato pravda je dána vzhledem k realitě (*veritas complexa*) a je podle Aristotela a tím i Bacona dána podle dvojí univerzality (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Z hlediska klíčového textu *Anal. Post*. 84a11‒14 vyloženého v předešlé kapitole lze určit pravdu v modu adekvace (*veritas est adequatio rerum*) podle predikace od hyparchicky daných významů, které tvoří subjekt vědecké výpovědi. Pokud je subjektem pravdivé predikace reálná věc, pak se jedná skutečnou adekvaci danou skrze impozici individuální věci do univerzálního intelektu (*referri ad res tanquam ad subjectum*). V tomto případě je přímým subjektem poznání první substance. Shoda patří do oboru *veritas complexa*. Komentář definuje základ univerzálně chápané a kauzálně dané nutnosti, protože intelekt poznává reálně existující hylemorfní složeninu (*complexum*). Pravda následuje shodu na základě jednoznačných kategorických výroků založených na hyparchickém primátu existující věci ve skutečnosti. Druhý případ metafyzické pravdy zahrnuje predikaci významů a definic v myšlení. Esence má status druhé substance a může v rámci rodu vytvořit potřebnou jednoznačnost. Ale na rozdíl od výroku metafyzického dativu spočívá základ korespondence (*rectitudo*) pouze ve významu vytvořeném v myšlení (*ad animam cognoscentem*). Nejde o korespondenci mysli s hyparchickou realitou. Porovnáváme dva jednoznačné a kategoricky předpovězené významy druhé substance (*veritas est rectitudo*). Bacon tak obhajoval impozici významu danou v *Kategoriích* a ve *Druhých analytikách*, a to ve vztahu k první substanci. Druhý případ pravdy nastává, když je skutečná věc založena v rámci supozice. Korespondence probíhá jako esenciální predikace druhé substance, protože její pojem je vytvořen v *anima intellectiva* (*refertur ad animam cognoscentem*). Není to pouze *opinabile*, které je dáno jako univerzální esence v myšlení. V této podobě pravdy je zahrnuto i mystické osvícení, poznání vírou atd., protože ty mohou přímo působit na duši jako Avicennův *intellectus sanctus*. Myšlení poznává skutečnou věc ne podle smyslově založené predikace jedinečné kauzality z reálu, ale podle jejích podstatných rysů daných univerzální definicí. Pak je pravda zjištěna na základě přesvědčení, že myšlení si zachovává svou vlastní správnost (*veritas est rectitudo*), protože neexistuje žádný vztah k hylemorficky určené realitě. Pak nejde o adekvaci vzhledem k hyparchicky dané materiální realitě, ale o porovnání dvou univočně a kategoriálně predikovaných významů druhé substance. Z hlediska metafyzické abstrakce platí, že kategoriální predikace esence je dána mimo modus pravdy jako *demonstratio*, kvůli chybějící hyparchické vazbě na smyslově vnímanou realitu. Bacon rozlišuje dvojí bytí substance buď v hyparchické existenci, nebo v univerzálním modu existence v mysli. Pokud vzniká logická pravda jen v řádu pouhé supozice dané v mysli poznávajícího, pak nelze mluvit o adekvaci intelektu a reality. Esenciální a formální správnost daná v subjektu není totéž jako pravda v projektu první vědy zkoumající principy poznání vzhledem k aktuální první substanci (*adequatio rerum*). Albert z tohoto zásadního důvodu odmítl poznání duše na základě formální definice Toledské školy (*scientur imperfecte*, kap. 2.4.1).

Bacon a Albert odmítli falešné pojetí metafyzické pravdy podle *Oxfordian Fallacy* v téže dekádě. Oba brilantní aristotelikové hájili proti modernistům pojetí pravdy podle prvního averroismu. Bacon viděl jako Albert a ve stejné době, že rozdíl mezi oběma podobami metafyzické pravdy určuje dva odlišné modely vědeckého poznání, a tím je třeba zajistit jednotu první vědy.[[403]](#footnote-403) Zkoumání univerzální esence v modu *ens inquantum ens* patří do pojetí neoplatonské metafyziky podle Avicenny. Metafyzická dedukce jde od jsoucna daného esenciálně jako logický princip (*ad principium eorum productivum*), proto se jedná o redukci na abstraktní pojetí jsoucnosti (*reductio entium in quantum entia sunt*). Zkoumání „substance *qua* substance“ naopak patří do projektu aristotelské metafyziky podle Komentátora. První věda vychází z fyziky a zkoumá reálnou produkci jsoucna (*resolutio esse actualis et naturalis rerum*). Metafyzická predikace celku jsoucna od hyparchicky reálné jsoucnosti (*secundum methaphysicum est ponere*) může pocházet výslovně a jedině od první efektivní příčiny (*unam solam causam efficientem*). Opět je ve hře správně vyložený status vědeckého důkazu *Druhých analytik*, který moderna změnila na sofistickou analytickou verzi skrze zatmění první substance. Druhý averroismus konstruuje poznání jako logický závěr dokazující existenci první substance v modu subjektivní evidence *rectitudo*. Rufus to poprvé uskutečnil na latinském Západě. Předešlá kapitola ukázala, že Rufus zrušil platnost metafyziky jako první vědy. Postavil první filosofii na logické abstrakci a tu sofisticky vydával za Aristotelovu metafyziku. Tuto cestu moderního rozumu musí první averroismus zásadně odmítnout, protože musí bránit pravdu jako adekvaci. Rufusova analytická cesta pouze logického *certitudo* dokonce zrušila i metafyziku, nejen Aristotelovu filosofii. Analyticky vzdělané Fúrie od té doby udělaly velký pokrok. Když to Vídeňský kruh logických positivistů udělal znovu na začátku 20. století, byli všeobecně uznáváni jako filozofičtí spasitelé. Na samém počátku, kdy temnota moderní mysli udělala teprve první krůčky, zmizení metafyziky vadilo i prvním scholastickým. Je třeba poznamenat, že byli považováni za šílené, směšné nebo imbecilní myslitele v kritických akademických školách. Moderna proto nestojí na správné teorii pravdy, ale na ideji nezadržitelného pokroku. Škola moderních Iluminátů v Oxfordu věděla s logickou nutností, že Antikrist musí přijít (*Ge-Stell*). Existence logicky myslících iluminátů je fundemantální základ (*ratio sufficiens* Leibnize), který zajišťuje eschatologicky a démonologicky založenou metafyziku moderny. Aristotelikové považovali takové myšlení za čistou paranoiu.

První a druhý averroismus rozdělil spor o atomární substanci, kterou zavedl Porfyriův komentář *Kategorií* (ἄτομος οὐσία, *In Cat*. 90.31). Buď má atomární charakter v modu *per prius* materiální substance, protože exsistuje v původní jedinečnosti aktuálního bytí. Nebo jsoucno „exsistuje“ mimo první substanci jako hypostázovaná esence, exemplar, species či *eidos*. Pak se změní pojetí pravdy z aristotelské metafyziky na neoplatonismus, protože smysl jsoucna je primárně nasvícen od poznávajícího subjektu, a tedy zezadu. Moderna nemá pravdu jako adekvaci intelektu a reálné věci. Avicennista Kilwardby ji má v modu esenciální *rectitudo* a analytický Rufus v modu *certitudo* dané logickou abstrakcí. Analyticky pojatá věc se změnila z hypachické první substance na univerzální substanci třetího druhu. Grosseteste a po něm Rufus posunuli pojetí pravdy jako moderní jistoty a správnosti směrem k logické a analytické objektivitě. Oba zástupci toletánů zakládají jistotu pravdy v rámci Avicennova a Aristotelova pojetí poznání, což ještě neměl neoplatonský augustinián Anselm. Rozdíl mezi nimi je v tom, že Grosseteste odmítal nauku porretánů zejména v nauce o duši. Tu naopak přijal Rufus a k tomu i univerzální hylemorfismus. Moderní logika Rufuse se přijetím univerzálního hylemorfismu stala simulákrem metafyziky, což odmítli všichni představitelé prvního averroismu. Druhý averroismus založený výkladem *Druhých analytik* zrušil definici pravdy jako adekvaci intelektu a reality. Rufus tuto teorii nahradil teorií asimilace, kdy falešný intelekt jako substance třetího druhu asimiluje simulákrum reality složené ze jsoucen třetího druhu. To bylo podle citovaných aristoteliků směšné, šílené nebo imbecilní. Dnes toto moderní *depositum fidei* opatrují a chrání všechny globálně rozšířené pobočky oxfordských postmoderních a nihilistických iluminátů.

Dalším důvodem zatmění první substance je fakt, že jistota poznání *Modernorum* vzniká během procesu narůstající shody akcidentů. První substance, nebo spíše soubor jejich nutně daných akcidentů a proprií, postupně vystupuje (*exsistit*) jako subjekt poznání v modu supozice vázané na analytické *demonstratio*. Akcidenty mají vlastní hypostázovanou „exsistenci“ v kontigentní materii (*individuum*). Pak není problém vytvořit skrze konkrétní predikaci jejich individuální simulákrum (*concretum*) dané na základě univerzálního hylemorfismu. Tím se znovu potvrzuje absurdní způsob, jak druhý averroismus poznává realitu. Rufus založil moderní subjekt latinského Západu a ten vidí nový svět, v němž došlo k zatmění první substance. Modernistický výklad stál mimo skutečný smysl Averroesových komentářů Korpusu, i když se verbálně dovolával litery *ad hoc* vybraného textu. Porfyrius a Aristoteles nekomponují druhou substanci z *ad hoc* daných porretánských hypostází, ale predikují její význam v rámci impozice od reálné první substance. Působení první substance je reálné a nutné o sobě, ale její poznání je akcidentální proces daný *per posterius* vzhledem první substanci existující *per prius*. Nutnost daná v úsudku proto není skutečná, ale univerzální. V klasické teorii poznání je poznání akcidentem vzhledem k reálné substanci, protože mysl k němu přichází (*accidit*) v procesu poznání dané v mysli. Avicenna zakládá metafyziku od eideticky nahlížených esencí. To je formálně správně daný základ poznání, které ale nejde k realitě prvních substancí. Parousie jsoucna je v autentickém aristotelismu dána primárně v realitě a ne v mysli, jako v případě Avicennovy esence. Intelekt je v řádu bytí vzhledem k realitě až druhý, ale zato poznává univerzálně. To je velmi realistická cena placená v autentickém aristotelismu za lidské poznání. Skutečná existence a účinek první substance jsou v metafyzice dány pouze v minulostním modu. Poznání substance v její *quidditas*, čili v tom, co bylo její bytí (τό τί ἦν εἶναι), ale zajistí v řádu univerzality jednoznačnou adekvaci intelektu k reálné věci. Donace bytí jsoucna skrze metafyzický dativ zakládá pojetí pravdy jako adekvace. Proto je pravda podle *Druhých analytik* dána podle hyparchické predikace reálných substancí. Gigantomachie o substanci proti analytickým modernistům umožnila Baconovi a Albertovi, aby přesně rozlišili metafyziku Avicenny a Averroese (kap. 2.4.1). Metafyzický status reálně existující substance představuje fundamentální otázku po smyslu jsoucího, kterou se Komentáror oddělil od Avicenny. Po zániku hyparchické první substance pro metafyzickou univerzalitu a nutnost nebyla možná klasická adekvace ve smyslu Averroesova *proportio* nebo *consimilitudo*. Tato forma podobnosti intelektu a reality je daná nasvícením smyslu jsoucna zepředu, od první substance. Rozbor Avicennovy teorie pravdy v *Liber de Philosophia prima* I.8 ukázal první výskyt pojetí pravdy, v němž je adekvace dána nasvícením zezadu. Avicenna jako neoplatonský myslitel a islámský mystik otočil směřování rozumu (*Vor-blickbahn*) a šel od intelektu k reálné věci (*significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis*; OBJ I, kap. 2.3.2). Intelekt vnímá formu v přímém náhledu a pak ji porovnává s výskytem stejné formy v reálných věcech (*cum est ei aequalis*). Avicenna změnil aristotelskou adekvační teorii pravdy na moderní asimilaci jsoucen třetího druhu. Ontologická forma *Ge-Stell* dostala plně moderní charakter: jde od mystického (později objektivního) subjektu směrem k realitě. Po zatmění první substance vzali modernisté teorii pravdy z oblasti Anselmovy *rectitudo* a Avicennovy *certitudo*. Čistá islámská mystika se stala spekulativním myšlením západní *intelligentia spiritualis*, která byla postižena nemalou intelektuální pýchou a slabým metafyzickým vzděláním (*apaideusía*). Moderní bůh se stal posledním zdrojem správnosti a jistoty osvíceného myšlení. V epoše úplného zatmění první substance samozřejmě neexistovalo nic, co by se dalo použít k metafyzické impozici. Moderna musela vytvořit sofistickou náhradu hyparchické substance, což provedl novátorský Rufus. Trvalá esence daná v modu metafyzické ipseity (*secundum-quod-ipsum-est*) určuje kontingentní první substanci pomocí vědeckého *demonstratio*. Rufusův výklad *Druhých analytik* v minulé kapitole ukázal, že intelekt poznává vnější svět skrze supozici inteligibilních a aktuálních forem. Logická forma abstrakce spojila diskrétně nazírané jsoucno-esenci jako číselně určené individuum do analytické jednoty celku jsoucna, který vznikl skrze matematickou analogii. Tato asimilace individualizovaného jsoucna běží v mysli modernisty a v modu porretánského *discrete videamus*. Jistota poznání byla původně od první substance. Po jejím odchodu z metafyziky ji nahradil moderní bůh jako nový subjekt latinských iluminátů. Ten nakonec o několik století později nutně zanikl, protože nikdy neexistoval.

Vraťme se ke sporu ohledně triteismu ve druhé polovině 12. století (kap. 1.4). Základní definice boha a člověka dostaly nominální charakter pouhého *opinabile*. Aristotelikové v linii Boethia a Abelarda rychle pochopili důsledky nominalismu. Zničením impozice a redukcí supozice na jistotu poznávajícího subjektu dochází k destrukci božských Osob a tím i člověka jako osoby. V letech 1240‒45 se tento spor opakuje v mnohem sofistikovanější podobě určené výkladem poznání a osoby podle *De anima*. Rufus změnil *opinabile* porretánů na vědecké *scibile* podle Aristotela a touto sofistickou transformací vytvořil moderní analytickou vědu. Ve škole druhého averroismu daného v rámci *Oxfordian Fallacy* se spojily okolo roku 1235 základní předpoklady pro vznik nového pojetí pravdy. Vzorem nového pojetí pravdy je Anselmův *Dialogus de Veritate* a jeho pojetí pravdy jako *rectitudo* a *certitudo* dané v bohu jako nejvyšší pravdě (kap. 1.2). První producent bytí jsoucna dává potřebnou jistotu pro pravdu danou jako správnost věcí v boží mysli. Modernismus, založený na středověké církvi a současné *global governance* nepotřeboval realitu kolem nás, kterou by zkoumal jako pravdivou prostřednictvím impozice. Místo toho modernisté využili narrativního potenciálu *Liber de causis* a vytvořili mytopoetickou hierarchii neoplatonských hypostází. Modernisté nakonec našli původní jeskyni Ali Baby plnou moderních esencí, které vytvořila Avicennova falsafa a pak oni sami. Primární plnost bytí v bohu představuje nejvyšší jistotou pro všechny stvořené esence (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem,* kap. 1.2). Pravda jako *rectitudo* je vyvázána z procesu smyslového poznání, protože nevzniká v procesu aristotelské abstrakce. Pravda asimiluje na úrovni osvíceného subjektu mytopoetickou plnost stvoření daného ve stále pravdivější hierarchii esencí (*veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia,* kap. 1.2). Moderní subjekt stvořitelskou či tvořitelskou činností danou skrze božskou a pak lidskou vůli garantuje nárok jsoucen na pravdivost (*quod debet esse, recte est,* kap. 1.2). Grosseteste a Rufus vycházejí při určení pravdy z augustiniánského neoplatonika Anselma. Předešlá kapitola ukázala, že bytí subjektu u Rufuse se nemusí reálně manifestovat, protože je pouze predikováno (*non ostenditur, sed supponitur*). Supozice primárně nejde od kontingentní první substance, ale od věčné esence v dané v aktu intuice čistých forem. Připomeňme ironický epigram díla *Fons philosophiae*, který kritizuje vidění reality ve školách *Nominales* jako šílené dávno před Baconem (*hoc crediderit solus mentis alienus*, kap. 1.6). Rufus radikalizuje svět naruby podle *Nominales* tím, že jej kombinuje s avicennovským výkladem *De anima*, který Grosseteste odmítal kvůli tezi o mnohosti substancí v člověku. Úvod předešlé kapitoly ukázal, že Rufus se verbálně hlásí k pojetí intelektu jako *tabula rasa*. Ale popírá Aristotelovo pojetí výkladem subsistentního avicennovského intelektu podaného v rámci univerzálního hylemorfismu (*potentia substantialis*). Aktuální věc poznaná smysly tvoří pouze akcidentální případ (*potentia accidentalis*) již existujícího poznání. Primární charakteristika svébytného intelektu tkví podle Rufuse v tom, že reflexivně poznává vlastní poznání (*intelligit se*). Aktem sebereflexe se aktivuje avicenistický intelekt "létajícího muže", který sdílí poznání s odděleným aktivním intelektem. Toto schéma bylo transformováno do aristotelského scénáře přijetím avicenistického pojmu „*intellectus in effectu*“. Tento druh hypostatizovaného intelektu byl aktualizován expozicí zezadu, aby se stal *intellectus adeptus* (OBJ I, kap. 2.3.1). Rufusova sofistika ohledně výkladu *De anima* spočívá v tom, že místo Alvernem zakázané nauky o odděleném činném intelektu kauzálně působícího na duši dal do duše *intellectus agens* kombinovaný s *intellectus possibilis* jako jednu porretánskou hypostázovanou potenci. Tím vzniklo moderní simulákrum intelektu opatrované jako akademický poklad moderny pilně řešící takto vzniklý monumentální omyl zvaný „*Mind‒Body Problem*“. Moderna a postmoderna dogmaticky věří na neocenitelnou hodnotu tohoto Alibabova pokladu odkázaného avicennistickou falsafou a pak skrze Rufusovy dvě hypostáze intelektu (*potentia substancialis*, *accidentalis*). Na tuto *via Modernorum* nastoupili všichni analytičtí myslitelé vyzbrojeni moderní a postmoderní dogmatickou vírou v objektivní hodnotu takto zdůvodněného vědění původně daného v modu archaicky moderního *depositum fidei* vytvořeného oxfordskými akademickými ilumináty. Intelekt *Modernorum* má vlastní aktualitu v modu *potentia substantialis*. Rufusův první karteziánský intelekt funguje buď sám od sebe jako subsistentní jsoucno nasvícené od kosmického *intellectus agens*, nebo má aktualitu danou skrze duši jako autonomní porretánskou substanci. Jistota poznání v osvíceném subjektu vztaženém k existenci boha a k matematice nahradila původní aristotelské poznání vztažené k existenci reálné věci. Předešlá kapitola ukázala, že Rufusův komentář *Druhých analytik* používá aristotelský termín „*praemissae sunt causae completae*“ pouze pro formálně správně utvořený sylogismus, k němuž kontigentně přistoupí poznání z reality. Kompletace kauzality nejde primárně z reality přes správně utvořené a predikované *medium* zakládající demonstativní soud. V kritické univerzitní Paříži okolo roku 1240‒45 nešlo hlásat nauku dualistického intelektu nasvíceného zezadu. Analytický matematik Descartes alias *Rufus redivivus* je spojen s touto *alma mater* až v posledních časech Pařížské univerzity před jejím zrušením za Francouzské revoluce. Vinou hypostázovaného intelektu a existence univerzálních species v realitě nemůže moderna definovat pravdu jako adekvaci myšlení a oddělených prvních substancí daných v realitě.

Vznik moderního pojetí pravdy ukazuje Rufusův komentář k *Metafyzice* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis,* 1231–35). Komentář neřeší Aristotelovu a Averroesovu otázku, jak je metafyzika první vědou o bytí skrze zkoumání prvních principů reálné substance. Toto klasické pojetí znovu tematizoval výše citovaný Bacon. Rufus má jsoucno dané v prvním postřehu bytí podle Avicenny a pak je logicky poznává skrze druhou triádu axiomů podle *Druhých analytik*. Toto pořadí poprvé zavedla Grossetesteho verze *Oxfordian Fallacy* (kap. 3.1.1). Pojetí první vědy jako jistoty esenciální formy nazírané v aktu přímé intuice je postaveno na avicennistickém pojetí abstrakce jako *denudatio*. V tomto náhledu je dána i primární jistota našeho poznání. Rufus bere k definici pravdy Avicennovu perspektivu metafyziky jako evidentně dané vědy (*certissima*), kterou chápe také přímým náhledem, ale v modu logické a matematické abstrakce.

„Metafyzika je určitě nejjistějším poznáním, protože je vědou o zcela jistých příčinách; první příčina je příčinou všeho ostatního, proto je nejjistější.“ [[404]](#footnote-404)

Věda musí být o trvalých příčinách (*causis certissimis*), které nenajdeme na úrovni materiálních prvních substancí. Proto je třeba hledat základ poznání ve světě trvalých matematických forem. Reálnou danost první substance nahradila evidence subjektu, který skrze akt prvního postřehu bytí o sobě (*ens inquantum ens*) zakládá jistotu poznání. Bacon a Albert odmítli tento postup jako šílený nebo směšný. Rufus se stal *Avicenna redivivus*, který založil první vědu skrze vlastní vědění (*quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5). Předchozí analýzy ukázaly, že nutnost už není dána *per prius* v působení reálné substance, protože její kontingence postrádá skutečnou jistotu a trvalost formy. Analytický výklad *Druhých analytik* váže vědu na deduktivní soud daný skrze kauzalitu esence v modu objektivní predikace (*medio modo*, kap. 3.3.1). Vyšší pravda osvíceného intelektu určuje nižší pravdu danou na úrovni empirického poznání. Grossetesteho analytický výklad postuloval nižší poznání slabého intelektu v rámci aristotelského poznání (*scientia*). Věda daná na empirické abstrakci postihuje pouze aktuální danost materiální věci, nikoliv absolutní nutnost prvních principů a exemplarů (*intellectus*). Nová definice pravdy je založena na přímé intuici bytí jsoucna v  esenci predikované v modu *semel*–*semper*. Grossesteho moderní a dogmatická logika, postavená na logicky nutném příchodu Antikrista, umožnila oxfordské *intelligentia spiritualis* nahlédnout přímo do intelektu moderního boha (kap. 3.1.2). Objektivní „exsistence“ forem ve věčném bohu *Modernorum* definovaném jako Avicennův dárce forem doplnila vědecké poznání v rámci první ontoteologické verzi moderní metafyziky. Rufus mluví o pravdě jako rovnosti (*aequalitas*) objektivně daných species, a nikoliv o adekvaci intelektu a věci. Jeho komentář obsahuje novou definici pravdy podanou v rámci augustiniánské iluminace podle Grossetesteho pojetí pravdy (kap. 3.1.2). Moderní pojetí pravdy je založeno na vidění reality podle Augustinovy cesty do nitra neomylné sebereflexivní duše. Nazírání pravdy je inspirované Avicennovou denudací a Anselmovou *summa veritas*.

„Vědecké poznání nepostihuje pouze přítomnost poznané species ve výkonu poznávací schopnosti, jako je tomu v případě imaginace, která zpřítomňuje smyslová species skrze úkon představivosti. Intelekt ale poznává skrze přítomnost species jako takového (*ipsius speciei*), nakolik tato species odpovídá tomu, co je poznáno v mysli (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). Tím myslím rovnost (*aequalitatem*) danou v definici 'pravda je věcmi a intelektem' (*veritas est rerum et intellectuum*).“ [[405]](#footnote-405)

Citát nemluví o adekvaci věci a intelektu, ale o rovnosti species daných ve specifickém modu *scibile*. Porretánské formy dané mimo intelekt jsou shodné s těmi formami, které jsou nazřeny v intelektu (*praesentiam ipsius speciei apud intellectum*). Forma-esence vystupuje jako jsoucno třetího druhu v jeho objektivní ipseitě (*ipsius speciei*). Jednou je dána specificky ve věci a podruhé specificky v mysli, protože je zároveň jednotlivinou i univerzálií. Pravda vzniká na úrovni čisté formy (*scibile*), která je definována pouze vzhledem k poznávací schopnosti (*virtus scitiva*), a je výslovně oddělena od smyslové představivosti (species *imaginabilis*). Rufus odmítne klasickou cestu abstrakce podle prvního averroismu (*non est tantum*), kdy akt smyslově dané intencionality abstrahuje v představivosti první species (*praesentiam imaginabilis speciei apud virtutem imaginativam*). Prezence species nazíraných intelektem (*apud virtutem scitivam*) má jiný druh zpřítomnění daný nemateriálně (*praesentiam speciei scibilis*). Hermeneutika trvá na fundamentálně rozdílném pojetí Rufusovy species *scibilis* a aristotelské species *intelligibilis* dané v Blundově škole. Oba druhy species od sebe odděluje projekt Avicennovy nebo Averroesovy metafyziky. Rufus má jen zdánlivě model pravdy jako aristotelské adekvace. Objektivní species *scibilis* je jsoucno třetího druhu a tato porretánská hypostáze „exsistuje“ v modu univerzálního hylemorfismu. Proto je Rufusovo *scibile* dáno kontingentně v reálných věcech a trvale v esencích. Moderní rovnost věci a rozumu (a nikoliv aristotelská podobnost) je definována objektivním genitivem (*veritas* *est* *rerum et intellectuum*). Genitiv ukazuje místo vzniku moderního pojetí pravdy, která se stala novým jsoucnem třetího druhu v novém modu predikace. Pravda je navázaná genitivem přímo na objektivně dané, čili specifické bytí samotné věci (*veritas* *rerum*). Ona „věc“ (*res*) je pochopitelně porretánské individuum, nikoliv reálná první substance. Genitiv je proto současně subjektivní a objektivní, protože *scibile* „exsistuje“ jako species třetího druhu všude a stejným mytopoetickým způsobem. Její nositel je moderní subjekt, kterého plně zmátly božské síly akademické Pomsty, protože ve skutečnosti nic takového neexistuje. Tak vznikl první moderní vztah „subjekt–objekt“, který je postaven na mytopoetické formě *Ge-Stell*. Poznaná „věc“ nemá aristotelský charakter první substance, ale trvalé porretánské hypostáze. Pravda dostala poprvé plně objektivní charakter. Pravdivé poznání běží v modu demiurgické asimilace neexistujících jsoucen třetího druhu. Univočně stejná species existuje v modu porretánského „*exsistere*“ jak v realitě tak v mysli (*per praesentiam ipsius speciei apud intellectum*). Poznaná forma je hypostázovaná jak v mysli, tak i v realitě, ale pokaždé v jiném modu prezence. Nepřítomná první substance daná v modu *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι) přestala ovlivňovat moderní poznání. První substance získala tragickou formu bytí v modu zapomenutosti hyparchické substance (*Seinsvergessenheit*). Akt původní donace bytí jsoucna daný v metafyzice skrze metafyzický dativ (OBJ I, kap. 1.1) se z myšlení zcela vytratil. Existence první substance je nahrazena esencí predikovanou v modu logické a matematické abstrakce. Specificky daná ipseita této analyticky predikované esence je univočně dána v objektivním demiurgickém diakosmu, v lidské mysli a v reálných věcech. Poznání je pravdivé v momentu, kdy se zpřítomňuje *species* *scibilis* v přímém náhledu (*per* *praesentiam*) pravdy dané skrze intelekt. V parousii objektivity platí pravda jako matematická rovnost (*aequalitas*). Zpřítomnění světa probíhá pouze v mysli, kde je plně přítomné hyparchické bytí matematických a logických esencí podle citované pasáže *Anal. Post*. 84a11‒14. Tato parousie kosmické formy daná objektivně-analyticky plně odpovídá individuálně poznané inteligibilní formě. Moderní pojetí pravdy jako univerzální rovnosti je založeno na prezentaci avicennovsky či porretánsky „exsistujícího“ *scibile* v objektivním diakosmu. Tato univerzální matematická forma či porretánská esence je v modu prezentace tohoto *scibile* zpřítomněna v mysli moderního ilumináta (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). Asimilační pojetí pravdy jako rovnosti takto daných jsoucen platí v modu *absolute*. Hyparchické bytí species *scibilis* je dáno pouze v mysli moderního ilumináta odděleného od empirické reality (*Anal. Post*. 84a14). Rufus nepotřebuje impozici pravdy z reality. Druhý averroismus provedl plné zatmění první substance.

Hermeneutika nalezla v Rufusových textech epochální událost moderny (*Ereignis*), která proměnila původní moderní *alétheia* etablovanou Grossetestem (*aliquantulum obscura*) v objektivní pravdu jako absolutně jistou a evidentní *veritas*. Matematická rovnost *scibile* není adekvace reálné věci a poznávajícího intelektu. Hyparchické bytí Rufusových *scibile* jako jsoucen třetího druhu je dané pouze v moderním subjektu. Logická identita porretánského individua jako *tertium ens* nahradila hyparchickou ipseitu první substance. Ta byla metafyzicky predikována v rámci kauzálně dané nutnosti jako střední člen vědeckého soudu. Rufus nemůže mít v mysli univerzální metafyzickou podobnost s externí fyzickou věcí v modu *ex inmediatis* podle modu *per se* daného z hyparchicky existujících prvních substancí (ἂν δι' ἀμέσων, *Anal. Post*. 93a36). Hyparchickou existenci nahradilo v deduktivním sylogismu objektivní species jako porretánské jsoucno třetího druhu. Pak už mysl vytváří univerzální rovnost sama se sebou, což zakládá moderní pojetí pravdy jako asimilace a univerzální sofistikované rovnosti všeho se vším. Pravda je dána jak ve věcech, tak v intelektu, protože rovnost a identita forem třetího druhu daná jako *aequalitas* je v mysli i ve věcech obsažena univočně (*veritas est rerum et intellectuum*)*.* Kopula „*est*“ spojující pravdu s věcmi a s intelektem je dána v analytickém modu *Oxfordian Fallacy*. Identifikací dvojího bytí species ve věcech a v mysli vzniklo pojetí pravdy jako asimilace vnější reality v modu logické identity intelektu s vlastními *scibilia*. Tuto dvojnásobnou devaluaci pravdy z metafyzické abstrakce na logickou a z druhé substance na individuum považoval Bacon za šílenost. Po zatmění první substance může jít moderna v rámci epochálního *Irrtum* přímo k věcem samým nebo k protokolárním větám Vídeňského kruhu o objektivní realitě. Obě cesty nikam završila v epoše metafyzického nihilismu Husserlova fenomenologie, neopozitivismus a analytická filosofie. Základem absolutizované supozice významu není impozice z reality skrze smyslové a inteligibilní *intentio*, po němž v prvním averroismu následovala syntéza smyslového a inteligibilního species. Podle Aristotela a Averroese je species dána abstrakcí a díky univerzálnímu bytí významu v mysli je poznání odděleno od singulární věci dané v realitě. Impozice významu je dána hyparchicky-intencionálně a tím zakládá pravdu jako adekvaci. Externí první substance působí na představivost skrze účinnou kauzalitu a pak na intelekt skrze formální kauzalitu. Averroesův scénář nasvícení smyslu jsoucna zepředu skrze diafanum kategoricky vylučoval jakoukoliv formu rovnosti poznávané věci a intelektu a pracoval pouze s modelem adekvace (OBJ I, kap. 2.4.4). Spis *De anima* ukázal adekvaci směrem od věci na základě kauzální impozice dané skrze specifický způsob recepce podle modu šíření světla v rámci diafanum v duši (*intellectus possibilis*). Spis *Kategorie* a *Druhé analytiky* ukázaly stejnou adekvaci výkladem univerzální supozice kategoriálně predikované ve vědeckém deduktivním soudu (*demonstratio*). Kvůli základní nesouměřitelnosti intelektu a vnější reality postuluje aristotelismus vztah kategoriální a demonstrativní adekvace. Aristotelské pojetí adekvace vylučuje neoplatonské pojetí rovnosti nebo analogie na úrovni Simplikiových atomárních substancí a species třetího druhu. Blundova škola zakládající první averroismus držela již před recepcí CMDA na latinském Západě pravdu jako adekvaci danou dvojím způsobem podobnosti skrze species *sensibilis* a *intelligibilis*. Rufus zrušil aristotelskou adekvaci a nahradil ji univoční formou pravdy jako univerzálně dané rovnosti. Nová forma rovnosti je dána v matematické analogii, jejímž základem je aritmetický počet jako primární forma species *scibilis*. Iluminát asimiluje tato species třetího druhu ve svém osvíceném intelektu. Samozřejmě, že korespondence probíhá v dvojím modu vytvořeném *absolute*, protože je oddělena od reality a reflexivní myšlení se považuje za absolutně logické a jisté.

V moderně vznikla totální parodie na aristotelskou definici dvojí hypostatické pravdy, která je dána dvojí univerzalitou (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Modernisté jsou pilní tvorové, protože musí vše asimilovat k jejich pravdivé nihilistické podstatě. Čím zdatněji, globálněji a efektivněji tuto objektivní asimilaci boha, lidí a světa provozují, tím evidentněji se jim tyto „věci“ potvrzují jako pravdivé v modu *certitudo* a *rectitudo*. Moderní západní imperialismus je založen na Oxfordském bludu, který modifikoval Rufus. Předešlá kapitola ukázala, že objekt poznání je sám o sobě daný v modu *per se* jako individuum „exsistující“ v modu hypostázované ipseity (*secundum-quod-ipsum-est*). Pak již jen stačí v modu matematické analogie predikovat tuto „exsistenci“ kdekoliv se vyskytuje, ať již v moderním bohu, v reálné jednotlivině nebo v osvícené mysli. Toto univerzální species je adekvátně zpřítomněno v poznávající mysli, která kontempluje objektivní formu bytí jsoucna v podobě čehokoliv nazíratelného (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). Status analytických species nemá nic společného s intencionálním předmětem daným v mysli skrze abstrakci, jako to měl Averroes a po něm první averroismus. Poznaná forma hraje roli univočního *tertium ens*, čili avicennovské formy třetího druhu (*equinitas tantum*, *hoc esse tantum*). Nejprve se toto species vyskytuje v modu „*semel–semper*“ věčných forem, což je jeho pravé bytí, které moderní iluminát nazírá skrze eidetické osvícení mysli. Stejná esence existuje akcidentálně a kontingentně v hylemorfických substancích. Rufus nesleduje linii prvního averroismu s jeho intencionalitou a abstrakcí. První modernista vytvořil pojetí pravdy jako univerzální rovnosti hypostázovaných esencí. Mysl představuje zrcadlo (*speculum*) hypostatických forem a species, které jsou ve věcech a v intelektu dány univočním způsobem, proto jsou si metafyzicky rovny. Spekulativní pojetí pravdy-*aequalitas* jako identity dvojí reprezentace téhož species najdeme také ve spise *Memoriale*. Rufus odkazuje na již analyzované Anselmovo pojetí pravdy v konceptu *rectitudo* a uvádí jej společně s vlastní teorií pravdy (*coaequatio*).

„Na to odpověděl Anselm, když definoval pravdu jako 'správnost poznávající mysli' (*rectitudo sola mente perceptibilis*). Také existuje jeho další definice 'pravda je společná rovnost věcí a jejich intelektuálního poznání' (*veritas est coaequatio rerum et intellectuum*).“ [[406]](#footnote-406)

Mysl prvního modernisty nazírá jistotu sama v sobě, což dokazuje citace Anselmova pojetí pravdy (*rectitudo sola mente perceptibilis*). Odkaz na Anselmovo pojetí pravdy jasně indikuje, že rovnost se nevztahuje primárně v modu *per prius* na adekvaci mysli vzhledem k reálné věci dané mimo nás. Tuto definici pravdy odmítl Bacon ve výše citovaném komentáři *Metafyziky* jako nedostatečnou. Rufusovi chybí základní rozlišení mezi realitou a intelektem. Za prvé, chybí distinkce mezi esenciální predikací danou od mysli k věci. Chiméra není reálně daná věc a teorie pravdy by to měla reflektovat. Za druhé, adekvátně poznávané bytí reálných věcí není dáno v mysli skrze metafyzickou impozici danou kauzálně. Pak platí, že mrtvola není člověk a teorie pravdy by to měla reflektovat. Zásadní rozdíl v pojetí pravdy je predikace *in artificialibus* v případě esencí, protože ty si mysl může upravovat jak sama chce.[[407]](#footnote-407) To v případě adekvace řízené metafyzickým dativem pochopitelně nejde, protože nutnost je dána z reality existující první substance. První modernista oděl ontoteologické pojetí pravdy Anselma do sofistického aristotelského hávu. Rufus ale nemohl oklamat znalce Aristotela a Komentátora jako byl Bacon nebo Albert. Nové pojetí pravdy vychází z eidetického poznání moderní hypostázované „věci“ porretánů (*res*), která je v modu mystické a intelektuální konjunkce spojena s hypostatickým intelektem (*coaequatio rerum et intellectuum*). Předešlá část rozboru ukázala, že Rufusovo pojetí existence a substance neodpovídá aristotelskému vědeckému sylogismu. Oxfordský sofista odmítá adekvaci danou na základě primární impozice významu od bytí reálné první substance. Myslitelé *Oxfordian Fallacy* nevidí metafyzický rozdíl v predikaci trojúhelníka a reálné hylemorfické věci. Zavedení pravdy jako matematické rovnosti absolutizuje použití trojúhelníka, geometrie a aritmetiky ve vědeckém důkazu. Analytický způsob Rufusovy predikace používá logickou abstrakci chybným způsobem, který odkazuje na reálnou kauzalitu prvních substancí (*medium et causa idem*, kap. 3.3.1). Hermeneutika musí podle Heideggera vyložit fundamentální způsob, „jak“ je pravdivě dáno bytí jsoucna v modu této vzájemné či společné rovnosti (*coaequatio*). V novém predikativním modu dostala kopula logický význam abstraktní univoční syntézy a nikoliv metafyzické adekvace. Pojetí pravdy jako *coaequatio* napovídá, že základem je matematická rovnost daná v rámci logické abstrakce a vyjádřená ve formě analogické predikace. Základ nové jednoty evidentně nazírané spekulativní myslí osvícených *Modernorum* představuje neoplatonský statut rozsažnosti a tělesa třetího druhu (OBJ I, kap. 1.3.3). Rufus se vrátil k Avicennově neoplatonskému pojetí kvantity a rozsažnosti (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*; OBJ I, kap. 2.3.3). Matematický počet (*numerus*) se stal společným jmenovatelem obou věd. Spis *Druhé analytiky* univerzální použití matematiky výslovně zakazuje, protože nejde přejít z jednoho rodu na druhý. Matematika může určovat geometrický důkaz jen tehdy, pokud je vedený kvantitativně pomocí čísel.[[408]](#footnote-408) Nové pojetí individua dané numericky má u Rufuse univerzální charakter. Číslo je poslední univočně daná a dále nedělitelná entita zakládají výslednou „metafyzickou“ jednotu (*in numero causatur a natura unitatis*, kap. 3.3.1). Aritmetika na rozdíl od geometrie je první vědou v řádu abstrakce a univerzality, protože číslo už nedělitelně (a tedy individuálně) určuje geometrické nebo smyslové vnímání reálných těles.[[409]](#footnote-409) Opět je pravda, že matematická logika nahradila nauku *Metafyziky*. V případě moderního pojetí tělesnosti byla dokonce vynechána i *Fyzika*, která předpokládá empirické poznání fyzických těles jako základ přírodních věd. Matematika definovaná abstraktním pojetím číselné řady (*numerus*) představuje pro nominalistu Rufuse poslední určení species *specialissima*. Tento iluminát chápe mystiku čísel (*numerus*) v podobě jsoucna třetího druhu, tedy jako individualizovanu formu-substanci. Moderní matematizaci světa ve formě univerzálního *scibile* ukazuje následující citát.

„V případě, že je číslo dané akcidentálně, pak působí univerzálně skrze individuaci formy (*universaliter causatur ex individuatione formae*). Rozsažnost je dána individuací této formy v materii. Nikoliv skrze jakoukoliv formu, ale skrze tu, která je dána v prostoru a skrze materiální extenzi. Číslo působí apriorně a kauzálně skrze svou podstatu (*numerus a priori secundum naturam causatur*), proto není hylemorfickou složeninou (*in aggregando*) a je dáno jako první vzhledem ke své podstatě (*prius est secundum naturam*).“ [[410]](#footnote-410)

Reálná věc je hylemorfickou jednotou, ale číslo je dáno *per se* a *simpliciter*. Proto je jeho kauzalita v řádu reality vyšší než kauzalita reálných hylemorfických substancí. První věta určuje postupně klesající jednotu forem (*ex individuatione formae*), které na úrovni materie již obsahují individuaci formy pouze v modu akcidentu a reálně dané rozsažnosti v hylemorfické složenině. Původním formálním vyjádřením rozsažnosti je číslo, které působí řádu neoplatonské formální kauzality (*secundum naturam causatur*). Predikace v řádu *per prius* určující smysl jsoucna patří nejprve aritmetice (*ipsum prius est*), a to díky apriornímu postavení čísla jako čisté esence (*numerus a priori*). Numerická jednota je dána v modu kauzality třetího druhu dané z esence (*causatur ex individuatione formae*). Individuace pomocí numericky určené jednoty je proto dána univerzálně i v hyleformických jednotlivinách (*universaliter causatur*). Matematický počet v modu *a priori* determinuje následnou katabázi hypostázovaných porretánských forem do materie a do fyzikálních těles. Matematický popis světa (*numerus*) je univerzálnější než smysly postihnutá rozsažnost (*magnitudo*). Jedinečnost formy na nižší úrovni je určena numericky (*numerus, qui est accidens*), například skrze fyzikálně určenou rozsažnost reálných těles. Po aritmetice pokračuje sestup forem do hmoty skrze geometrii. Oxfordská moderna znovu potvrdila neoplatonský primát matematické abstrakce. Ta určuje jednotu formy z hlediska rozsažnosti situované v materii (*magnitudo ex individuatione formae in materia*). Tím je završeno pojetí pravdy jako moderní asimilace světa, protože je vztaženo k matematické analogii. Rufus založil první kvantovou teorii světa, v němž matematicky měřitelné kvantum potence nahradilo materiální první substanci.

„Kvantita určená jako rod může být mírou, i pokud je v potenci (*quantum in potentia*) a není třeba, aby to byla kvantita v aktuálních věcech.“ [[411]](#footnote-411)

Kvantita dostala stejné univoční určení jako Aristotelova druhá substance v rámci rodu a má přitom univerzální platnost jako potence (*mensura esse quantum in potentia*). Toto hypostázované kvantum potence dané subsistentně v modu jsoucna třetího druhu může být aktualizováno, ale nutné to není (*non oportet quod sit quantitas in actu*). Podobně jako druhá substance mají nová určení subsistentní charakter v modu *per se* a jsou následně aktualizována v reálné substanci. Vlastnosti tělesa jako rozsažnosti jsou predikována v modu matematické analogie a tato predikace platí *per prius*. Rozsažnost dostala univoční význam vzhledem k času, k prostoru, a dokonce i vzhledem k predikativnímu vztahu v soudu.[[412]](#footnote-412) Rufus nazírá čisté formy přímo i v jejich akcidentálním bytí daném na reální substanci. Proto používá termín *dimensio* ve smyslu extenze čehokoliv. Komentář k *De anima* (asi 1236‒37) chápe rozsažnost jako jsoucno třetího druhu po vzoru *Nominales*.[[413]](#footnote-413) Původně akcidentální určení druhé substance získala kategoriální charakter. Rufusův komentář k Aristotelově *Fyzice* potvrzuje substanční pojetí akcidentu dané na Oxfordu kolem 1230 skrze Pagusův komentář *Kategorií* (kap. 3.1.2). Sestup původní formy dané v objektivním matematickém diakosmu zakládá moderní pojetí „exsistence“ jako kontingentního přesahu (*exsistentia*) kosmických forem z diakosmu do kontingentní části reality. Hypostázované univerzálie jsou hyparchicky dané v matematické a geometrické kauzalitě a pak působí směrem ze sebe (*ex*-*sisto*) do hmotného světa.

Sestup forem podaný v *Liber de causis* založil ve spojení s novým typem hypostázované predikace novou jednotu jsoucna založenou na novém pojetí existence a pravdy. Porretánský Rufus převedl analogickou jednotu na číslo jako poslední, již dále nedělitelné individuum, které má hypostatický charakter. Zavedení analogie do kategoriální predikace není aristotelské řešení. První averroismus Alberta nemůže připustit metafyzickou definici pravdy na základě poznání daného mimo kauzální vztah první substance, protože tím by se věda stala *science-fiction* danou pouze v duši (*si enim scientia sit qualitas in anima,* kap. 2.4.3). Takové poznání by v myšlení vytvořilo analogickou projekci univerzálních pojmů jako „zdraví“ a ty by projektovalo do reality skrze matematickou abstrakci. Rufus vědomě pominul celou debatu ohledně analogie danou Averroesovým komentářem k *Metafyzice*. Averroes bere příklad zdraví a medicíny pouze vzhledem k externě danému cíli nebo činiteli (*quia est agens aut finis eorum,* kap. 3.1.2). Impozice významu jde již z reality, proto je možné predikovat analogické vztahy v modu *per prius* a *per posterius* vzhledem k první substanci. Původce a cíl činnosti však představují pouze konstrukt v myšlení poznávajícího. Taková jednota je dána na úrovni druhé abstrakce. Analogie je podle Aristotela jen slabá forma jednoty na úrovni homonymie a v nejlepším případě vyjadřuje jednotu vztaženou k různým substancím (zdravý člověk, zdravé jídlo, zdravá životospráva atd.). Rufus jako latinský sofista tyto „detaily“ ohledně definice analogie jednoduše pominul, na rozdíl od prvního averroismu. Vzal z původní definice matematické analogie formální strukturu výpovědi vztažené k substanci v modu *per prius*. I slabou podobnost lze podle Aristotela predikovat v modu *per prius* vzhledem k původní substanci a *per posterius* vzhledem k významům daným v mysli. Novátorský Rufus ustavil nové pojetí jednoty jsoucna, které stojí na matematické analogii dané v mysli, a nikoliv na metafyzické univocitě dané z reálu. Analogická predikace se vztahuje k číslu jako hypostatické substanci v modu *per prius*. Číslo získalo mytologickou kauzalitu podle božských sil Chaosu a ve vědeckém soudu nahradilo impozici z reality. Abstraktní vztahy (*dimensio*, *magnitudo*, *numerus*) dostaly transcendentální charakter v rámci univerzálně pojaté analogie. Moderna dala jednotu jsoucna do matematické podobnosti trojčlenky podle *Etiky Nikomachovy* (E.N. 1131a31‒32). Metamtická analogie se v nové metafyzice dostala na úroveň kategoriální predikace pro hyparchicky dané první substance. Rufusovo spojení dvou zcela odlišných úrovní predikace univerzality založilo postmoderní hybrid univerzality zvaný „*analogia entis“*. Ontologická jednota postmoderní *metaphysica generalis* vychází z moderního pojmu „*univocatio entis*“. Tento pojem definoval po roce 1300 (Duns Scotus, Franciscus de Marchia) analogickou jednotu, která vytváří objektivní pohled na bytí jsoucna. Rufus zahajuje *via Modernorum* stanovením moderní numerizace světa jako základu metafyziky. Číslo se stalo novou první substancí a jeho hyparchické bytí dané pouze v mysli začalo efektivně kauzálně působit ve světě prvních substancí. Epochální nástup matematiky umožnila devalvace metafyzické abstrakce a predikace spojená s primátem čísla jako posledního a dále nedělitelného základu reality (*individuum*). Nový systém *mathesis universalis* nahrazující klasickou metafyziku ukazuje následující citát.

„Matematický počet lze chápat tak, že má existenci danou ve věcech. Číselná mnohost vzniká násobením věcí; vzat tímto způsobem, je numerický počet zdvojen tím, že se násobí skrze věci (*est binarius per multiplicationem rerum*). Numerická species se diferencují skrze mnohost individuí.“ [[414]](#footnote-414)

Číslo v rámci matematické abstrakce (*numerus mathematicus*) se stalo formou, která je přímo obsažena ve věcech (*habet esse in rebus*). Numericky definovaná kvantita se váže na univerzálně-singulární definici čísla jako species, která univočně reprezentuje jakékoliv dále nedělitelné individuum (species *numeri et multiplicatur per individua*). Toto spojení matematiky a dělení hypostází podle species *specialissima* nahradilo impozici prvního averroismu, který determinoval vědecké poznání směrem od první substance. Rufusovo dělení je zdánlivě univoční, protože množina čísel v matematice je množinou univočních species (*est* species *numeri*). Rufus vytvořil novou verzi dialogu *Timaios*, kde existují věčná matematická species, která se kauzálně replikují skrze numerické modely dané v materii v modelu prvního *Computer Aided Design* (CAD). První numericky řízená produkce moderního světa ovšem vyvolala zděšení na Pařížské univerzitě. Ve věku metafyzického nihilismu jej ve velkém praktikují nejen modely obrábění v rámci CAD, ale především banksteři na Wall Street, kteří pilně konají toto objektivní numerické a postmoderní boží dílo (kap. 3.1.2). Binarizace světa jako nihilistické zdvojení reálného a virtuálního světa se dělá skrze produkci finančních derivátů a globálních dluhů. Opět je ve hře pojetí pravdy jako univerzální rovnosti věcí a intelektu (*coaequatio*). Individuálně-univerzální aritmetický počet (*numerus mathematicus*) se stává poslední zárukou moderní esence, zatímco reálná substance hraje druhé housle. Moderní individuum zkonstruované v modu aritmetického *unum* nahradilo aristotelskou první substanci. Analytická „exsistence“ matematizovaného univerza vznikla tím, že všechny formální operace předpokládají nedělitelné individuum (*unum*). To je dané na konci řady různorodých species, které jsou skrze poslední diferenci ukončeny numericky odlišnými individualitami. Analogickou predikací jednoty a mnohosti (*universum*) se matematika stala univerzální mírou všech věcí. Logicky je zcela pravdivá identita obou *tertium ens* (číslo jako *unum, individuum*) ve smyslu latinského slova „*absolute*“. Mytologická shoda obou pojmů je dána na úrovni *opinabile*, protože tyto pojmy žádnou impozici významu ze skutečnosti. Ale císařovy nové šaty jsou krásné. Církevní a akademické instituce tuto zbožnou lež udržovaly v modu „*semel–semper*“. Tyto strážce moderní pravdy nyní nahradila korporátní a ideologicky řízená „věda“. Poznání světa skrze aristotelskou abstrakci a adekvaci se stalo v prostředí moderních iluminátů zcela zbytečným. Individuace reálných jednotlivin je dána číselným dělením, které ustavilo nový vědecký systém třídění a dělení univerzálních *scibile*. Individuum na konci řady Porfyriova stromu je pouze jedno, proto je už dále nedělitelné. Připomeňme, že *Metafyzika* chápe číselné uchopení jednoty reálné substance jako naprosto nedostačující, protože platí pouze v rámci ekvivocity (OBJ I, kap. 1.3). Asimilace reality v modu pravdy jako univerzální rovnosti všeho se vším (*coaequatio*) je v moderně možná proto, že Rufus zrušil rozdíl mezi metafyzickým statutem reality a matematiky. Mytopoetická verze *Oxfordian Fallacy* definovaná podle neoplatonského Pythagorase harmonizuje objektivní diakosmos a reálný svět. Číslo se u Rufuse stalo moderním tělem a začalo přebývat mezi námi, a my pozorujeme ve věku metafyzického nihilismu jeho plnou odhalenost a slávu. Síly chaosu konají skrze bankstery ve světě finančních derivátů doslova božské dílo založené na démonické logice. Vznikem matematizovaného individua ve vědeckém modu *Oxfordian Fallacy* se naplnila vize prvních porretánů o diskrétním vidění světa. Základ nového vidění smyslu jsoucího tvoří kauzalita třetího druhu determinovaná matematikou, a nikoliv kauzálními vztahy mezi prvními substancemi. Viz například současné výpočty v modelu tzv. „metody konečných prvků“ (*Finite Element Method*) v mechanice pevných těles.

Moderní iluminát nazírá pravdu světa skrze kvantitativně určené matematické vztahy, které univočně postihují i kauzální vztahy v realitě (*causae completae*). To ukázal koncept kauzality v deduktivním soudu explikovaný v předešlé kapitole (*medium sive causa*). Proces poznání oddělený od reality v modu *discrete videamus* získal u Rufuse moderní jistotu z logiky a z matematiky. Nové diskrétní vidění světa dáno v modu *Oxfordian Fallacy*, kdy matematika získala univoční kauzalitu. Dříve byla kauzalita prvních substancí jedinou pravdivou a nutnou kauzalitou ve *Druhých analytikách*. Rufus má jen akcidentální rozdíl mezi skutečným a vypočítaným astronomickým zatměním. Pravdě jako *coaequatio* odpovídá moderní vidění světa dané konkrétně, čili v řádu matematické abstrakce, která „vidí“ mytologická individua třetího druhu (*concretum*). Rovnost těch či oněch *scibile* daných buď v mysli nebo v realitě převádí vztah rozumu a věci na čistý subjekt-objektový vztah, jehož střední člen evidentní demonstrace tvoří to či ono jsoucno třetího druhu dané pouze v mysli. Tato specifická species ve formě *scibile* se vyskytují jak na straně hylemorfních substancí, tak v podobě intelektem nazíraných čistých forem. Ty jsou původně dány v diakosmu spravovaném *modo geometrico* podle neoplatonské dedukce *Liber de causis*. Rufus se chopil tohoto scénáře a převedl ho do matematické dedukce. Aritmetické číslo získává kauzalitu dřívějších neoplatonistických hypostází a díky univerzálnímu hylemorfismu získává i kauzalitu první substance. Demonstrativní sylogismus Rufuse je zcela paranoický. Místo druhé substance je zde číslo jako porretánské individuum, které hraje roli neoplatonské kosmické formy a předstírá, že je druhou aristotelskou substancí vytvořenou impozicí z reality. Shoda takových forem zajišťuje moderní pravdu jako *coaequatio*. Definice pravdy v modu Rufusovy intelektuální asimilace světa změnila pravdivý vztah k realitě na konkrétní rovnost mezi species třetího druhu. Analýza univerzálních významů (*resolutio*), nebo syntéza hypostázované kolekty akcidentů (*compositio*) pokaždé vytvoří poslední nedělitelnou jednotku významu (*individuum*, *concretum*). Moderní konkrétno není determinováno z reality, ale skrze výkon intelektu. Avicennova *res* se stala moderním konkrétnem (*concretum*), čili srosticí nominálně daného významu vzniklého v rámci syntézy akcidentů na substanci a v rámci dělení univerzálií podle Porfyriova stromu. Rufusovo určení jsoucna v modu *concretive* dokládá transformaci akcidentálního habitu popsané v předešlé kapitole na úroveň druhé substance. Konkrétní vidění reality najdeme v díle *Scriptum in Metaphysicam Aristotelis* (1237‒38). Predikace vytváří srostici (*concretum*) formy a substance a toto *tertium ens* stojí na úrovni první substance: „Esenciální jednotu jsoucna vypovídáme v modu konkrétnosti o každé formě.“ [[415]](#footnote-415) Ve stejné době okolo roku 1240 najdeme jiné pojetí umírněných avicennistických myslitelů jako Hugues de Saint-Cher, který v komentáři k *De anima* chápe *concretum* v aristotelském smyslu jako druhou substanci.[[416]](#footnote-416) Rufusovo *concretum* se stalo univerzálním analytickým nástrojem dneška tím, že dostalo logický a numerický základ. Konkrétní predikace postavená na porretánské definici *Nominales* a ne kategoriální predikaci druhé substance představuje Rufusovu další sofistickou inovaci, kvůli které jeho myšlení odsoudili představitelé prvního averroismu. Nyní je jasné, proč do Alvernovy kritiky filosofů zvaných *Grammatici* patřil také Rufus. Albert zásadně kritizoval konkrétní pojetí substance v pojmu *esse individuatum* (kap. 2.4.2). Kritika míří na Rufuse, což ukazuje jeho dílo *Speculum animae* (kolem 1245), které psal v Paříži v době, kdy zde Albert publikoval spis *De homine*.

Rufusovo dílo definuje dva mody formální predikace. V prvním modu jde predikace k hylemorfické formě, ve druhém modu je forma z věci nazírána přímo a *simpliciter*.[[417]](#footnote-417) Druhý modus predikace vytváří konkrétní vidění světa v modu univerzálního hylemorfismu tím, že intelekt ilumináta vtiskne hypostázovanou formu do materie třetího druhu. Tím vzniklo sofistické simulákrum reality fabrikované v modu univerzálního hylemorfismu, které Albert a Bacon považovali za šílenost. Konkrétní smysl jsoucna vznikl radikálně novým určením moderní věci jako „toto zde“ (*hoc aliquid*), které už není navázeno na první substanci existující v realitě mimo poznávající subjekt. Nový způsob bytí věci v modu konkrétnosti (*modum concretum*) zakládá i novou přirozenost věci. Původní metafyzické určení substance se mění predikací abstraktní materie na jsoucno třetího druhu (*concretum*).

„Druhým způsobem dostane přirozenost její bytí a formu skrze konkretizaci (*esse et modum concretum*) a dále způsobem daným kvalitou, atribucí, inherencí a signifikací, protože pojem konkrétního určuje materii (*nomine scilicet suo materiam notantis*). Tímto způsobem je forma predikována s ohledem na materii.“ [[418]](#footnote-418)

Materií se myslí pouhá určení esence daná jako moderní modalita (*modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis*). Konkrétní individuum je čistým produktem intelektu, jehož pravda je garantovaná v rámci Avicennovy pravdy-*certitudo*, Anselmova *rectitudo*, a Rufusova *coaequatio*. Substance jako *concretum* dostává nový smysl pomocí neoplatonské rozsažnosti, která podle výše citovaného Rufuse určuje materii současně singulárním a univerzálním způsobem (*modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis*). Rufus provádí čistou nominalistickou dedukci, čili vyvedení významů z vlastností esence (*nomine scilicet suo materiam notantis*). Nová první substance vznikla ve škole oxfordských modernistů tím, že hypostázované esence porretánů na sebe vzaly Avicebronovo určení materie třetího druhu (kap. 3.2). Určení konkrétního jsoucna se děje v řádu kategoriální definice vztažené k pseudo-materiální substanci. Výsledem syntézy *per modum concretum* je objektivní individuum dané jako první substance. Toto určení jsoucna v plné formě obsahuje Rufusův traktát *Speculum animae*. Sofistickým spojením první a druhé substance vznikl ve druhém averroismu dvojník reality. Albert to považoval za takovou hloupost, že se o tom odmítl vážně bavit. Tento aristotelik provedl obhajobu reálného jsoucna proti latinským averroistům (*esse reale et ratum in natura*, kap. 2.4.3). Cílem Albertovy kritiky je zcela jistě i Rufus. Porretánské určení individua a Avicennova objektivní jsoucnost (*equinitas tantum*) se univočně přidala k určení reálné, tedy „konkrétní a individuální“ věci jako *tertium ens*. Pak platí, že klasická hypachická predikace od první substance je univočně spojena s konkrétním způsobem predikace (*modum concretum accipiunt*).[[419]](#footnote-419) Kategoriální predikace jsoucna třetího druhu do sebe pojala celek jsoucna chápaného konkrétně a tím vzniklo objektivní simulákrum reality. Alvernus odmítl Rufusovu konkrétní inherenci akcidentu v substanci s tím, že bytí reálné substance není totéž jako její signifikace (*esse in subjecto non est inhaerere subjecto*, kap. 2.3.2). Kancléř a biskup zásadně kritizoval zatmění první substance u moderních porretánů a v polemice proti Gramatikům výslovně odmítl Rufusův nominalistický *modus* *inhaerentis*.

Předešlá kapitola ukázala, že nástup nového vidění světa je spojený s rozšířením amfibolické predikace a univerzálního hylemorfismu. Oba jevy původně patřily do úzce vymezené skupiny univerzálií oddělené od kategoriální predikace (OBJ I, kap. 2.1.2). V prostředí *Oxfordian Fallacy* a univerzálního hylemorfismu dostala amfibolia statut substance třetího druhu. Základ konkrétního určení jsoucna obsahuje citovaný Rufusův komentář ke *Druhým analytikám*. Univoční koncept čísla vzniká jako poslední jednotlivina dělení v rámci Porfyriova stromu. Tím je pojem čísla formální a současně už konkrétní, čili univočně srostlý (*concresco*) s realitou první substance. Spekulativní mysl akademických iluminátů na Oxfordu a v Paříži pevně srostla s jimi nazíraným konkrétním a individuálním simulákrem, což Bacon považoval za šílené a Albert za směšné. Univerzální species daná matematicky se vzájemně zrcadlí v epochální formě moderního *Irrtum*. Analyticky vzdělané Fúrie předložily objektivnímu rozumu iluminátů univerzální nepravdu opravdu tragickým, tedy božským způsobem. Kouzelné zrcadlo moderny univočně zrcadlí konkrétní *tertium ens* daná *obiective* v realitě a v mysli. Moderna neprovedla Weberovo odkouzlení světa (*Entzauberung der Welt*). Naopak, modernisté reálný svět objektivně začarovali, a to přímo démonickým způsobem, což dokazuje apokalyptické a démonické založení moderní logiky (kap. 3.1.2). Paranoická pravda moderny funguje mytopoeticky podle kouzelného zrcadla (*speculum*) pohádky o Sněhurce. Spekulativní modernisté obdivujují v tomto kouzelném zrcadle císařovy nové šaty, které zhotovil Rufus v modu *semel*‒*semper*. Moderní spekulativní věda vzniká nasvícením smyslu jsoucna od matematické abstrakce, což ukazuje tento citát.

„Některé příčiny jsou natolik determinovány vzhledem k jejich účinku, že jejich působení nelze nijak zabránit. Takový typ příčin je dán v matematice. Forma trojúhelníka nemůže být jiná vzhledem ke své habituální danosti. Ale jiná příčiny jsou determinovány vzhledem ke svému účinku tak, že jim v tom lze zabránit, což je případ kauzality v přírodě. Olivovník plodí olivu, ale není tomu vždy, protože tomu lze zabránit vinou neposlušnosti materie (*per inoboedientiam materiae*), jak praví Aristoteles v první knize *Metafyziky*.“ [[420]](#footnote-420)

Rufus nedefinuje vazbu mezi příčinou a účinkem na základě působení reálných substancí, ale na základě matematické nutnosti a kauzality, která nemůže být dána jinak (*impossibile est ipsam prohiberi*). Účinná kauzalita reálné první substance je podřazena kauzální nutnosti matematické abstrakce vzaté univočně pro poznání i pro realitu (*tales causae sunt in mathematicis*). Proto má z hlediska vědecké kauzality primát matematická a geometrická nutnost (*formam enim trianguli*), a ne z nutnost vzatá z reálného stavu věcí ve světě. To je v rozporu s Aristotelovým výkladem, kde je obojí nutnost rodově odlišena podle matematické nebo metafyzické abstrakce. Matematicky daná kauzalita není podle Rufuse ničím rušena (*impossibile est ipsam prohiberi*), na rozdíl od neposlušnosti materie (*inoboedientiam materiae*). Rufus vůbec nevidí výše citovaná základní fakta *Druhých analytik*. Abstraktní logická kauzalita postupovaná v mysli se zásadně liší od metafyzické kauzality predikované od hyparchicky daných prvních substancí, které na sebe působí v realitě. Tím dostala matematická pravda-*veritas* dějinný impuls k moderní asimilaci a k dobytí světa. Nové imperialistické myšlení odmítlo metafyzickou a „demokratickou“ povinnost přijmout svět v jeho skutečné nutnosti. Otevřelo cestu k moderní a postmoderní pacifikaci „neposlušné materie“ všeho druhu, včetně tzv. „lidských zdrojů“. Toto nihilistické *scibile* postmoderního humanismu přesně označuje konkrétně definované individuum odvozené od specifického pojetí člověka-mrtvoly. Výklad vědeckého poznání v rámci *Oxfordian Fallacy* redukoval svět na matematický kalkul, jehož analogická jednota založila mytopoetický svět moderních iluminátů. Nová *intelligentia spiritualis* jménem jejího zakladatele tvrdí, že materiálně danou „neposlušnost“ reálného jsoucna je třeba eliminovat a nahradit „konkrétnem“, čili aktuálně danou mocí demiurgického subjektu. Tento citát ukazuje *Lichtung* původního místa pravdy a nepravdy budoucího kapitalismu, který teologicky rozvinul Bonaventura a ekonomicky založil Olivi.

Moderní subjekt, obdařený vůlí vytvořit ze světa matematické simulakrum a zkrotit neposlušnou hmotu, ten musí vyloučit smyslové poznání vázané na reálnou substanci (*passio materialis*) z procesu deduktivního poznání (*ipsa demonstratio*). Františkánský mystik a „šílený“ filosof Rufus založil v Oxfordu školu *Modernorum* a učinil tak první důležitý krok na cestě k britskému koloniálnímu imperialismu. Vůle k moci vycházející z moderního vědeckého poznání je postavena mimo reálný svět. Objektivní dvojník světa a jemu poddaný šílený nositel (*subiectum*) jsou dány dávno před postmoderní metafyzikou Descarta a nihilistickým humanismem Foucaulta. Moderní dělení a třídění konkrétní reality jde k esenci jako poslednímu nedělitelnému individuu, a k němu se ve druhém kroku přidá reálná kauzalita. Tím se analyticky pojaté *scibile* moderní spekulativní vědy stane sofistickou první substancí v podobě *concretum*. Definice vědeckého poznání je založena na nasvícení jsoucna zezadu a tím vytvoří simulákrum reality v podobě konkrétního určení věci. Tím vzniklo paranoické vidění reality a jejího simulákra, které odmítli Alvernus, Bacon a Albert. Nominálně pojatá esence definovaná podle *Oxfordian Fallacy* zabrala roli středního členu soudu. Následující citace je zajímavá tím, že ukazuje vědecký důkaz jako souběh dvou paralelních jevů vztažených buď k ideálnímu *definitio* nebo k reálnému *passio*. Model vědy založený na pravdě jako *coaequatio* sleduje synchronicitu dvojí "konkrétní" predikace.

„Působení v materii má definici danou z rodu a diference, ale takto definované působení vypovídá jen o esenci a jejím reálném působení (*essentiam eandem cum passione*), ale nepodává definici příčiny. Jiná definice vypovídá o působící kauze, ale nikoliv o její esenci (*dicit causam passionis, et non essentiam*). První určení toho, co náleží subjektu jako principu poznání je dáno v deduktivním soudu. Druhé určení kauzality se netýká jen vědeckého poznání, ale i reálného účinku esence (*non est tantum subiecti, sed et passionis*). Takto je dán celek deduktivního poznání a výklad vědeckého soudu, ale každá část o něm vypovídá z jiné perspektivy poznání (*positione differens*).“ [[421]](#footnote-421)

Rufus definuje vědu jako poznání esence v modu univerzálního hylemorfismu. Esence je těleso třetího druhu působící v realitě (*essentiam eandem cum passione*). Vyšší forma analytického poznání principů nazírá střední člen soudu v esenciálně dané definici. Tím se predikuje logicky pojatá kauzalita (*dicit causam passionis*) mimo existující první substanci. Takto daná kauzalita třetího druhu vyjadřuje zdánlivou metafyzickou nutnost obsaženou ve středním členu vědeckého soudu (*medium*). Rufus tuto kauzální nutnost převedl na logickou esenci a tu definoval jako formální základ a princip vědeckého důkazu (*subiecti tantum principium est demonstrationis*). Esence působí v oblasti kauzality již trvale a nahrazuje dočasný účinek první substance. Moderna vytvořila nový deduktivní syllogismus. Nutnost a univerzalita v moderním vědeckém důkazu vycházejí z celé legie moderních jsoucen třetího druhu (*numerus, unum, concretum, individuum*) a tato mytologie určuje poznání skutečné první substance (*sic est tota virtus demonstrationis et sic ipsa demonstratio*). Subjektem vědeckého soudu není predikace kauzality z první substance, protože ta funguje v celém schématu jen jako dodatečný akcident daný kontingentně v realitě (*positione differens*). Empirické poznání tvoří v rámci pravdy-*coaequatio* jen doplněk již dané dedukce, což ukazuje závěr citátu. Materiální substance už nezakládá podstatu poznání. Skutečná kauzalita pouze potvrzuje již danou objektivní kauzalitu (*dicit causam passionis, et non essentiam*). Kauzalita v novém a krásném světě iluminátů si zachovává svou esenciální hypostatickou povahu nezávisle na realitě. Rufus nebere reálné kauzální působení jako základ vědeckého soudu, ale logickou definici tohoto působení. Tato definice je kompletní, zatímco empirické působení je neúplné. Sofististika *Druhých analytik* je v tom, že reálné zatmění Slunce bylo vyměněno za „individuální“ a „konkrétní“ jsoucno třetího druhu. Nové „slunce“ jako dvojník reálného Slunce má esenciálně určenou kauzalitu (*dicit causam passionis*). Po této sofistické záměně první substance za jsoucno třetího druhu už nově platí definice vědeckého soudu *ex inmediatis* podle *Druhých analytik*. Tuto záměnu poprvé provedl Grosseteste (kap. 3.1.1). Individualizované poznání singulární věci sekundárně završuje autonomní dedukci primárně danou na úrovni působení univerzálních a nutných esencí. Akcidentální vztah k reálné kauzalitě na úrovni prvních substancí dělá poznání kompletní, což jen zdánlivě odpovídá liteře *Druhých analytik*. Předešlá kapitola ukázala, že Rufusova predikace *medium et causa idem* patří primárně esenci. Podle *Druhých analytik* je esenciální definice středního členu soudu možná pouze v matematice a geometrii, ale nikoliv při poznávání reality prvních substancí daných aktuálně v realitě. O zatmění víme proto, že existují astronomická tělesa a ne proto, že existuje matematika nebo dokonce jen myslící subjekt. Rufus vzal matematickou nutnost univočně s metafyzickou predikovanou kauzalitou reálné věci, a tím založil typ analytického vědeckého důkazu. Vrcholní představitelé školy prvního averroismu dobře viděli, že formální určení vědeckého soudu ve škole *Modernorum* si vystačí samo o sobě a jejich pojetí *demonstratio* nepotřebuje vnější realitu k pravdivému závěru. Záměna druhé triády prvních principů za první dokonala v Rufusově verzi *Oxfordian Fallacy* zatmění první substance ve vědeckém soudu. Rufusův koncept pravdy zakládá identitu dvou porretánských species-hypostází (*coaequatio*) a jejich univoční jednota se inspiruje matematickou úměrou známou z díla *Dialogus Ratii et Everardi* (kap. 1.5). Znovu je ve hře odlišný statut species ve druhém averroismu, který zakládá analogickou jednotu jsoucna. Tuto metodu danou jako „*medio modo*“ (kap. 3.3.1) fedrovala škola postavená na *Oxfordian Fallacy*.

Klíčovou otázkou pro pojetí pravdy jako adekvace byl statut species. První anonymní spisy ze školy prvního averroismu po 1220 navázaly species na Averroesův *intellectus possibilis*. Receptivita nemateriálního intelektu dostala v Blundově škole podobu intencionálního předmětu, který umožňuje skutečnou korespondenci mezi věcí a poznáním věci (*potentia media,* kap. 2.2.1). Blundova škola adekvátně spojila věc a její poznání skrze koncept diafanum a skrze výkon *intellectus possibilis*. Tato forma mediace dané skrze *intellectus in potentia* se zásadně liší od Rufusovy spekulativní jednoty světa dané *medio modo*. Moderní koncept mediace má univoční charakter daný matematickou úměrou a neoplatonskou participací na matematicky určené míře. První averroismus chápe species *intelligibilis* v rámci intencionality jako Averroesovu schopnost intelektu daného pouze jako potence duše. Rufus sice chápe intelekt jako aristotelskou *tabula rasa*, ale výslovně odmítá Averroesovo pojetí species jako poznávacího konceptu navázaného na *intellectus possibilis*. Druhý averroismus daný v rámci neoplatonské metafyziky bere species jako singulárně a konkrétně pojatou univerzálii, která kauzálně zakládá poznání moderního individua. Rufus patří do školy druhého averroismu a jeho spekulativní pojetí pravdy vychází z Avicennova pojetí abstrakce jako *denudatio*. Jeho nové učení proto kladně přijali avicennisté kolem Filipa Kancléře a představitelé *Logica* *Modernorum* ze zanikajících porretánských škol. Rufusovo učení skvěle zapadlo do školy mladých františkánů redigujících pod vedením Bonaventury dílo *Summa Halensis*. Radikální oxfordský františkán nabídl avicennistickým kolegům v pařížském konventu další verzi moderny skrze univerzální hylemorfismus a nový typ konkrétní kategoriální predikace. Moderní vize pravdy nepotřebuje adekvaci rozumu a věci, ale objektivně konstatuje shodu či rovnost dvou univočních species. Intelekt iluminátů tyto formy jednou nahlíží přímo ve věci, podruhé přímo v sobě.

Definice pravdy jako spekulativní identity *tertium ens* fabrikovaných v intelektu a tímto intelektem reflektovaných zásadně ovlivnila modernu a postmodernu. Vývoj pravdy jako Rufusovo *coaequatio rerum et intellectuum* uzavře v postmoderně absolutní logika Hegela. Dílo *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aktualizuje Grossetesteho a Rufuse rozdílem mezi *natürliche Logik* a mezi *spekulative Logik* (§ 170). Hegel stejně jako Rufus nebere výrok „*Diese Rose ist rot*“ ve vztahu k první substanci, ale k esenci dané *absolute*, tedy odděleně od první substance.[[422]](#footnote-422) Přirozená logika je aristotelská a platí pouze v nižším pojetí sylogistické pravdy (Räsonieren, Hegel 8, 59). Z hlediska absolutního ducha ale platí, že metafyzika a logika jsou identické: *Alle Dinge sind ein Urteil*. (*Hegel* 8, 318). Původní rovnost ducha se sebou samým je dána skrze svět, který zrcadlí univerzální obsahy ducha po moderním vzoru Davida z Dinantu. Pak platí plná spekulativní rovnost daná spojením celku a části: „Das Einzelne ist das Allgemeine.“ (*Hegel* 8, 319) Logika absolutního ducha kontempluje jsoucno v modu logické a metafyzické konkrétnosti, kterou založil Rufus kolem roku 1235. Marxova kritická verze politické ekonomie hraje ve vztahu ke spekulativnímu Hegelovi stejnou roli jako představitelé prvního averroismu (Alvernus, Albert, Bacon) hráli vůči moderně. Marxův pojem ideologicky daného odcizení převrátil Hegelovu absolutní definici pravdy jako spekulativně-konkrétní coaequatio. Absolutní duch uvažuje o své vlastní racionalitě ve světě, aby dosáhl předem naprogramovaného cíle dějin. Realista Marx ve svém díle *Die deutsche Ideologie* (1846) odmítl základní princip spekulativně-logického zrcadlení jako ideologickou pohádku německého akademického idealismu. Podle Marxe neexistuje takové zrcadlo absolutního ducha, jak předstíral spekulativní spis *Fenomenologie ducha* (1807). Odcizení mezi postmoderním idealistickým myšlením a reálným světem práce existuje kvůli špatnému druhu ekonomie vytvářené v kapitalismu. Marx našel základní *Oxfordian Fallacy* kapitalistického systému. Hegelovo absolutní vědomí vytváří postmoderní tertium ens, které produkuje falešný druh třídního vědomí. Skutečná první substance se vytváří v systému kapitalismu na základě vlastnictví výrobních prostředků. Odcizení postmoderního idealistického myšlení a reálného světa práce je skutečné a dané ekonomikou kapitalistického systému. Znovu se tím dostal do hry minulostní ráz reálné substance (*quidditas*), nyní dané jako primát reálné práce a ekonomiky nad ideologií akademických iluminátů. Hegelovo absolutní *scibile* zrcadlilo abstraktní růst svobody a sebereflexe v mysli tohoto akademického filosofa, nikoliv reálné a proto primární dění v kapitalistickém systému práce a podnikání. Rufusova moderní definice pravdy zahajuje jak vývoj k postmoderně Hegela a Marxe, tak i vývoj k abstraktně pojaté ideji lidských práv. Jejich moderní univerzalita stojí v epoše metafyzického nihilismu na ideologickém *scibile* moderní specificky‑lidské přirozenosti. Kritika aristotelské Hany Arendtové se proto týká jak moderního pojetí svobody, tak abstraktního pojetí lidských práv (OBJ III, kap. 5). Univerzální species existují univočně a tvoří v diakosmu *Modernorum* potenciální a substančně dané *scibile* v hylemorfických substancích, v božím, kosmickém a lidském intelektu. Poznání s potřebnou jistotou a správností konstatuje jejich totožnost v mysli. Moderna mysticky vidí objektivní species ve věcech a následně zjišťuje jejich korespondenci s identickými objektivními species danými v mysli. Akt poznání logicky a evidentně nutně konstuje plnou rovnost obou druhů *scibile*. Moderní dialektika mezi *potentia accidentalis* a *potentia substantialis* platí nerozlišeně jak v realitě, tak v mysli, protože obě species jsou dány univočně. Formy jsou dány v kontingentní realitě a naše empiricky založené poznání je akcidentálně reprezentuje v mysli. Teoretický vědec drží v aktu sebereflexe karteziánské *cogito* jako substanciální poznávací potenci. Pomocí matematiky dané v porretánském modu *semel* *est verum, semper est verum* (kap. 1.4) pak akcidentálně určuje, jak bude vypadat ten či onen reálný produkt technovědy, či ideologicky pojaté reality. V obou případech platí spekulativní definice pravdy jako plné rovnosti věcí a intelektu (*veritas est coaequatio rerum et intellectuum*). Každá pravda je dána předem, viz metafyzický modus Avicennovy a Anselmovy jistoty založené ontoteologicky směrem od kosmického činného intelektu jako dárce forem. Adekvace v modu pravdy jako *aequalitas* vychází z matematicky dané analogie, která směšuje v univočním konceptu jsoucna reálnou věc i její poznání. Blund a první averroismus jasně rozlišili věc v realitě a její smyslové a intelektuální species v mysli. Mrtvola není reálný člověk, ani není impozice osoby k provedení demonstrativního důkazu.

Rufus je první vědecky založený moderní kartezián, který nepotřebuje pozorovat reálný svět. Jistota poznávajícího subjektu se nejprve vztahuje k sebereflexi na úrovni smyslového poznání (*percipio me percipere colorem*). Moderní proces poznání vzniká v modu moderního *informatio*. Intelekt si uvědomí v aktu sebereflexe také následný fakt, že musí asimilovat další formu jako *scibile*. Původní *Lichtung* informačního věku moderny ukazuje tento citát.

„Schopnost vidění, pokud je změněna světlem, vnímá nejen barvu, ale i neměnnost světla (*suam immutationem*). Podobně i intelektuální poznávací schopnost vychází z neměnnosti species, která je poznána nebo zformována (*specie alicuius scibilis aut informatur*). Poznávací schopnost vnímá nejen poznaný obsah (*suum scibile*), ale i proces formace species (*suam informationem*).“ [[423]](#footnote-423)

Paralela běží mezi dvěma podobnými procesy (*suam immutationem–suam informationem*). Smyslové nebo intelektuální vnímání není formováno skrze intencionální species, ale přímo nazírá hypostázovanou species třetího druhu, která tvoří neměnný základ poznání. Schéma nasvícení zezadu ukazuje na pevný základ vnímání a poznání (*potentia substantialis*, kap. 3.3.1) daný vůči proměnlivému aktu poznání danému v subjektivním *informatio*. Náhled kontigentního *scibile* je dedukován od moderního *informatio* daného hypostatickou unií intelektu a nového druhu species v modu individuality a konkrétnosti. Intelekt informovaný sebou samým skrze akcidentálně danou vnější realitu potvrzuje svou nadřazenost nad neposlušnou první substancí. Realita světa platí v řádu moderního poznání pouze *per posterius* vůči aktivnímu neměnnému intelektu a vůči trvale daným principům poznání daným *per prius*. Tím se znovu potvrdil význam již zmíněné matematické analogie, která je neměnná svou podstatou. Proces poznání řídí zezadu aktuální náhled daný v aktu sebereflexe substanciálního intelektu. Tento náhled zopakuje karteziánské *cogito* převzaté od neoplatonského Augustina a Avicenny. Univerzální a univoční matematickou rovnost (*coaequatio*) mezi věcí a intelektem determinuje vztah založený na analogii a na singulárně-univerzální povaze čísla (*numerus*). Pravda jako univerzální rovnost nejde k první substanci, ale představuje formu adekvace intelektu vzhledem ke jsoucnu třetímu druhu poznávanému v rámci Rufusova matematického a logického *demonstratio*. Bacon a Albert zásadně protestovali proti tomuto oddělení vědy od reality, protože žádná formální a matematická kauzalita neexistuje. Oba představitelé prvního averroismu považovali oxfordské učence za čisté sofisty, kteří vůbec nepochopili Aristotela.

Moderní vidění světa vzniká vyřazením nespolehlivého empiricky poznávajícího subjektu a neposlušné materiální reality. Oba zdroje aristotelské pravdy nahradil metodický postup osvíceného poznání založeného na matematice a na jistotě sebereflexivního subjektu. Nyní je jasné, proč klasičtí aristotelikové jako Bacon či averroisté první vlny jako Alvernus považovali současníky za šílené myslitele nebo za sofisty. Mysl těchto *doctores* *Latini* zrcadlí a asimiluje neexistující „substance–hypostáze“ dané participací na univerzální esenci danou pouze v mysli (*individuum, species, scibile, concretum*). Toto simulákrum reality se manifestuje v  aktu avicennovské intuice vztažené k substančně danému intelektu (*reflexio, informatio, repraesentatio*). Adekvace mysli je dána vzhledem k univočnímu jsoucnu třetího druhu danému v poznávající mysli, které pak akcidentálně přesahuje do kontingetní reality. Moderní iluminát vnímá objektivní „exsistenci“ species v aktu analogického třídění (*resolutio*) daného na úrovni logické abstrakce (*denudatio*). Rozložení světa na abstraktní prvočinitele zakládá původní jistotu poznání definovanou matematickou proporcí. Jeho pojetí adekvace odporuje definici pravdy v CMDAjako *proportio*.[[424]](#footnote-424) Pojetí pravdy jako analogické rovnosti a proporce tvoří matematicky daná rovnost (*aequatio*) založená v mysli skrze formální dedukci, kterou moderní subjekt projektuje do světa skrze kauzalitu univerzální esence (*quod est*). Matematická rovnost vyjadřuje vzájemnou konvertibilitu a univerzální rovnost (*coaequatio*) mezi individuální jednotou poznávané věci (*concretum*) a mezi reprezentací této jednoty v osvícené mysli (*scibile*). Mysl se vztahuje sama k sobě, protože *concretum* i *scibile* jsou čisté abstrakce. Základ matematicky založené teorie pravdy tvoří rovnost mezi hypostatickou formou (*scibile*) a numericky definovaným individuem vtištěným do mysli ilumináta (*informatio*). Proto je pravda moderny primárně daná jako rovnost dvou členů v univočním vztahu asimilace, a nikoliv jako aristotelská adekvace dvou odlišných řádů bytí jsoucna v intelektu a v realitě. Specifickou, čili konkrétní a individuální jednotu světa vyjadřuje moderní *medium* v deduktivním sylogismu chápaném kauzálně-esenciálně. Ze schématu druhého averroismu vypadla intencionalita postavená na procesu abstrakce reálné substance přes *species sensibilis* a *species intelligibilis*. Moderní intelekt spekulativně zrcadlí v nejvyšším stupni poznání sám sebe na úrovni přímého náhledu species daného v modu *per prius*. Pak je intencionalita daná recepcí z kontintentní reality zbytečná. Moderní věda iluminátů si vystačí sama v sobě, protože je oddělena od reality matematicko-logickou abstrakcí. Až modu *per posterius* je třeba hledat adekvaci intelektu k věci v modu empirické *scientia*, kde má intencionalita daná smyslovou a inteligibilní recepcí reálné věci nějaké oprávnění. V diakosmu modernistů panuje plná matematická úměra (*aequatio*) mezi subjektem poznání a mezi univerzální predikací danou skrze matematickou supozici. Proces matematického a kauzálně účinného *informatio* nejde v modu *per prius* od materiální věci, ale nazírá konkrétní a individuální „samotné věci“, jak je později nazve Husserl. Formální esencialita věci, tj. individualita a existence jako *tertium ens,* tvoří základ jistoty poznání a dává modernímu jsoucnu poslední ospravedlnění. Toto nové *individuum* moderny se stalo v procesu Rufusova *informatio* subjektem poznání (*scibile*). Nová epocha vědecké informatiky začíná vznikem konkrétního moderního individua pojatého zcela univerzálně a ekvivočně. Supozice nepotřebuje v modu *per prius* ani manifestaci reálné věci, ani nemusí predikovat její kauzálně danou impozici z reality. K pravdivému analytickému soudu v rámci pravdy jako univerzální matematické harmonie stačí evidentně daná jistota esence, která se eventuálně vyskytne i v reálu.

Rufusovu dedukci jsoucna třetího druhu na první principy poznání (*resolutio*) opakoval Descartes při hledání první filosofie. Postmoderní dílo *Meditationes de prima philosophia* (1641) aktualizuje Grossetesteho a Rufusovo moderní vytěsnění empirické reality skrze objektivní evidenci prvních principů poznání. Postmoderní rozklad *tertium ens* na prvočinitele skrze postup Descarta lze shrnout ve třech základních krocích. Za prvé: zpochybnění vnější reality. Za druhé: nalezení pevného a nepochybného základu v *cogito*. Za třetí: spojení s prvním principem poznání daným v intelektu aktuálně a jako první příčina. Za čtvrté: rekonstrukce empirického jsoucna směrem od tohoto základu matematicky a reflexivně dané univerzální rovnosti. Tento proces začíná Avicennovou *denudatio* (mytologický zánik reálného světa) a prochází Rufusovou *resolutio* (metafyzická redukce poznání na moderního Boha), kterou završuje porretánské *colligatio* (logická rekompozice objektivního, postmoderního světa). Postmoderní francouzský iluminát po vzoru Rufuse přímo nazírá evidentní fakta a asimiluje svět v matematickém modu *discrete videamus*. Rozkládání a skládání světa v postmoderním světě logicko-filosofických traktátů už funguje nikoliv v substančním modelu univerzálního hylemorfismu prvních *Modernorum*, ale skrze postmoderní vědomí vlastního Já, které dostane charakter myslící substance (*res cogitans*). Další formu Rufusovy resoluce a kompozice ukázal postmoderní zápas německého idealismu o odstranění či potvrzení Kantovy dichotomie noumenálního a fenomenálního světa. Rufusovo pojetí pravdy jako univerzální podobnosti a rovnosti všech *scibilia* otevřelo cestu oběma směry. Na jedné straně vznikla radikální subjektivita Descarta a Husserla. Na druhé straně vznikla radikální objektivita Vídeňského kruhu, který zopakuje Rufusův projekt v epoše metafyzického nihilismu. Logičtí pozitivisté obnovili na začátku 20. století zašlou slávu analytické filosofie Rufuse, protože zrušili metafyzickou abstrakci jako zbytečnou. Současné analytické filosofii stačí k poznání světa matematická abstrakce a pouhý nominalismus. Rufusovy teze dějinně působí v současných verzích analytické filosofie, která završuje epochu *Oxfordian Fallacy* ve věku metafyzického nihilismu. Roli oněch *sophistae Italici* a *Grammatici* kritizovaných Alvernem hraje kolem roku 1920 neopozitivistická Vídeňská škola a analytická filosofie raného Wittgensteina. Nihilistickou formu současného vědeckého poznání založili neopozitivisté z Vídeňského kruhu tím, že programově nahradili metafyziku moderní logikou.[[425]](#footnote-425) Tyto školy aktualizují *Oxfordian Fallacy* v podobě objektivně vítězné *philosophy of language*. Výstavba Wittgensteinova *Traktátu* jde od *scibile* daného v realitě k formálnímu *scibile* v mysli v modu Rufusovy logické pravdy jako *coaequatio*.[[426]](#footnote-426) Tato postmoderní verze Rufusovy původní *science-fiction* je napojena na dogmatickou metodu jediné logické cesty v rámci *Unified Science*, která hájí teorii jedné pravdy. Karl Raimund Popper převzal roli Bacona proti učeným vídeňským akademikům roku 1930. Tento gymnaziální učitel upozornil vídeňské ilumináty na Aristotelem daný princip *ex inmediatis*, i když jej v této formě výslovně nekomentoval. Popper zdůraznil fakt, že pravdivost vědy je určena faktickým stavem reality. Impozičně určené vědění je vždy zahrnuto do verifikace deduktivního vědeckého důkazu. Neexistují žádné analytické principy poznání dané jako apriorní principy induktivního soudu (*eine Logik der Induktion*), protože to je logický a metodologický nesmysl.[[427]](#footnote-427) Aristotelskou indukci nelze převést na žádné apriorní principy, protože metafyzický dativ tvoří základ indukce. Popper jako objektivista tuto část aristotelské metafyziky samozřejmě nezmínil. Postup založený na Oxfordském bludu v podobě Vídeňského kruhu však prohlásil za metodologický omyl, protože první triádu poznání z reality nelze nahradit triádou druhou. Opět je ve hře status metafyzické abstrakce *Druhých analytik* v modu *ex inmeditatis* (*Anal. Post*. 84a13–14). Oba základy univerzálních výroků daných *per se* v logice a v metafyzice je třeba pečlivě rozlišovat. Ale ve 20. století působí tato nauka již zcela staromódně, protože je objektivně vytěsněna z nekritické metodologie vědy. Výsledkem aporetické spekulativní vědy vídeňských iluminátů je podle Poppera zrcadlení mysli v sobě samé jako neverifikovatelného apriorního postulátu. Pak dojde k nekonečnému regresu danému narcistním zrcadlením spekulativního subjektu. Proto se deduktivní závěry musí osvědčit pouze induktivně, tedy skrze trvalou falsifikaci *ad hoc* daných vědeckých teorií. Tím vznikla a zase se zhroutila další božská komedie. Pokud neexistuje deduktivní postup alespoň v první vědě, pak platí pouze relativní pravdy.

Hlavní roli v krizi vědy hrála idea analogické jednoty světa dané v modu univerzální logicko-matematické rovnosti. Jejím garantem není absolutní nutnost daná v realitě, ale subjektivní nutnost daná v osvícené mysli těch či oněch iluminátů. Všechny tyto formy postmoderního avicennismu mají společné to, že po vzoru *Oxfordian Fallacy* vyměnily impozici hyparchicky determinovaného významu z reality za jeho logickou (Carnap) či eidetickou supozici (Husserl). Ani filosofie jazyka ani Husserlova fenomenologie není schopna řešit otázku reference a pravdy, kterou měl dávno vyřešenou Aristoteles a Komentátor. Husserl se oddělil od tzv. „psychologizující“ intencionality Brentana při hledání absolutně subjektivního základu poznání (*transzendentale Egologie*). Husserl nepotřebuje pro osvícení intelektu žádné zprostředování mezi intelektem a reálnými věcmi, protože v pojetí absolutní egologie šel „k věcem samým“. Podobně jako Rufus musel i tento matematik a filosof najít v sobě samém univerzální *scibile*, které by tvořilo poslední univoční a zcela konkrétní jednotu světa. Husserlovy *Cartesianische Meditationen* (1929)podaly Rufusovo *coaequatio* jako univerzální shodu mezi imanentní a transcendentní složkou sebevědomí. Pravda jako *coaequatio* vzniká tím, že na konci transcendentální redukce splyne evidentní intuice transcendence v aktu absolutního *Ego* s aktuální imanencí *cogita*. Matematik hledající stejně jako Rufus nepochybný základ čísla vytvořil novou verzi fenomenologického *scibile* odlišným výkladem Brentanových pojmů qualitative Modifikation a Fundierung. Na rozdíl od aristotelského Brentana posunul Husserl intencionalitu směrem k *Wesensschau* dané pouze reflexivně.[[428]](#footnote-428) Rufusovo čisté *scibile* nutné pro asimilační model pravdy definuje Husserl v pojmu *eidos*, které je dáno v modu kompletní identity (*radikales Gemeinsamkeit*) se smyslovým nazíráním a současně tvoří čistou esenci (*reines Wesen*) v modu nového intelektuálního náhledu.[[429]](#footnote-429) Husserl napsal prozatím poslední kapitolu moderní „konkrétní predikace“, protože revolučnězopakoval *Irrtum* současné filosofe návratem (*revolutio*) k Rufusově predikaci „*per modum concretum*“. Moderní neoplatonik Rufus se rozešel s aristotelským Averroesem, neoplatonik Husserl zavrhl učení postmoderního aristotelika Brentana. Přechod od Rufusova *scibile* k Husserlovu *eidos* v kostce postihuje epochální cestu moderny podle Heideggerovy *Irre*. Návrat ke škole prvního averroismu předznamenal Heideggerův rozchod s Husserlem. Heidegger odmítl cestu avicennovské postmoderny hned na počátku své fenomenologické dráhy. Nová hermeneutika původního existenciálního významu *Dasein* objevuje kolem 1920 nové pojetí pravdy a nový vztah k bytí (*Hermeneutik der Faktizität*). Rozchod Heideggera s Husserlem opakoval konflikt prvního a druhého averroismu skrze novou gigantomachii o substanci. V následujícím období filozofického nihilismu plně vítězí současní představitelé oxfordského bludu. Dokonce i humanistická škola moderních objektivistů prohrála svou věc stejně neodvratně jako první averroismus prohrál s latinskými sofisty kolem roku 1277. Rufusem založený subjekt moderny provádí dialektiku „neměnné‒proměnlivé“. Tím vznikla adekvace jsoucna třetího druhu vzhledem k jeho sebereflexi. Realita představuje speciální případ informačně pojaté esence přímo nazírané v modu matematické denudace. Tato esence pak přesáhne (*exsistit*) do kontigentní a neposlušné materie, kterou je třeba asimilovat v tomto novém informačním aspektu a pak kapitalisticky zkrotit. Informační epocha moderny je nastolena skrze avicennovské poznání jako jistoty spekulativního intelektu. Toto gnoseologické šílenství se reflektuje v zrcadle (*speculum*) předzjednané matematické univocity monád jako nedělitelných individuí (Rufusovo *informatio*, Leibnizova *harmonie préétablie*).

Okolo roku 1235 je dán základní program moderny dobývající svět pomocí matematické abstrakce. Konkrétnost nové vědy využívá matematickou abstrakci, která je naprosto lhostejná k bytí prvních substancí, ať již živých nebo neživých. Zatmění hyparchické metafyziky způsobilo, že reálný svět existuje pouze v myšlení novodobých iluminátů. Neposlušnost toho či onoho jedince daného materiálně je třeba objektivně potlačit. První averroismus považoval tento obraz světa za šílený nebo směšný. Konkrétní individuum modernistů reálně vůbec neexistuje, protože jsoucno třetího druhu nemá hyparchickou možnost existence v reálném světě. Ale druhý averroismus vytvořil vlastní formu „exsistence“ a pravdy, které ustavily *ex nihilo* nový objektivní diakosmos mezi realitou a lidskou myslí. Od 17. století se fundace této formální rovnosti přesunula do postmoderní matematiky a na ní založené vědě a technice. Nyní rovnost funguje už zcela nihilisticky v současné monetární ekonomii globálních korporací s jejich *scibile* zvaným finance. Svět financí se stal čistě matematickým derivátem, v němž se vědecká fikce nutných budoucích dluhů odráží v zrcadle vytvořeném informatiky nihilistických Fúrií. Finanční deriváty jsou čistým matematickým produktem, v němž se zrcadlí *science-fiction* budoucích dluhů. Ty jsou navázány na logicky nutný příchod nikoliv Antikrista, ale banksterské ekonomiky planetárního dluhu. Rufus dal moderně nové dějinné poslání: zkrotit neposlušnou materii. Tento úkol historicky naplnila koloniální impéria postmoderního Západu a dnešní bankovní otroctví. Tito otrokáři nahradili zemřelého moderního boha a subsistují ve zvláštním režimu na korporativním suverénním území *City of London*, či na Wall Street. Neoliberální ideologie daná na dnešní způsob vulgárního monetarismu pak všechny hodnoty porovnává s tímto nihilistickým jsoucnem třetího druhu a vytváří nové simulákrum univerzální postmoderní rovnosti založené zcela nihilisticky. Rufus zahájil *via* *Modernorum*, v níž logicko-filosofický stav světa určují matematika a nihilistická logika v modu *per prius*.

### 3.3.3 Vznik oficiálního averroismu

Spor o pojetí pravdy jasně rozlišil kolem 1235 oba směry vykládající Averroese a dal signál k novému kolu gigantomachie o substanci. Zástupcům Blundovy školy v Paříži bylo zcela jasné, že nová forma metafyziky, kterou přinesli bakaláři z Oxfordu, stojí v zásadním rozporu s aristotelskou koncepcí pravdy a poznání, kterou znali z Averroesových komentářů aristotelského Korpusu. Otevřený spor mezi mendikanty a artisty na Pařížské univerzitě naplno vypukl během pontifikátu biskupa Alverna. To ukazuje jeho druhý komentář k *De anima*, který byl psaný pravděpodobně v letech 1240‒45. Připomeňme, že v této době vrcholila neúspěšná snaha Rufuse ubránit novou verzi moderní metafyziky, což dokazuje jeho dílo *Speculum animae* (kolem 1245) a vynucený odchod do Oxfordu před rokem 1250. Po smrti biskupa Alverna přešli akademicky otřesení modernisté do prvního úspěšného útoku proti prvnímu averroismu. Hlavní protagonista sekulárních magistrů Pařížské univerzity ve sporu proti mendikantům byl již citovaný Guillelmus de Sancto Amore, *magister artium* od 1228, *magister theologiae* od 1250. Je známý svými polemickými spisy proti mendikantům (*Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, 1255). Jeho komentáře *Prvních* a *Druhých analytik* dosud čekají na kritické vydání. Celý spor za mendikanty urovnával generál řádu Menších bratří Jan z Parmy (Johannis de Parma) někdy kolem 1253. Myslitelskou štafetu moderny po Rufusově odchodu z Paříže převezme charismatický modernista Bonaventura a celou kauzu dotáhne do vítězného konce pro modernisty. Na Rufusově sofistickém výkladu Aristotela je třeba ukázat, proč a jak se Averroes stal černou ovcí moderny. Rozbor Rufusových komentářů ukázal základní dilema moderny, která začala utvářet scholastické myšlení v letech 1235‒40 k epochálně novému dobrodružství intelektu známému jako *via Modernorum*. Druhý averroismus změnil pojetí vědeckého poznání, substance, pravdy, a dokonce i pojetí existence. Podle tehdejších znalců Aristotela a Averroese mohla patřit k analytické moderně Rufuse pouze hrstka filosoficky nedospělých jedinců, protože se dopustili základních metafyzických omylů.

1. Modernisté zrušili dvojí hyparchický smysl jsoucna (logický, metafyzický) a použili logickou univocitu na vybudování moderní metafyziky jako první vědy.
2. Modernisté ignorují metafyzickou diferenci mezi první a druhou substancí, proto produkují jsoucno třetího druhu.
3. Modernisté ve své konkrétní a individuální predikaci popírají kategoriální diferenci mezi substancí danou v aristotelismu jako „*subiectum* *per se*“a akcidentem daným jako „*esse in alio*“. Akcidenty se staly hypostatickým *tertium ens*, které nahrazuje druhou substanci.
4. Pak platí, že tak zvaná „vědecká“ predikace moderny není kategoriální, ale analogická. Moderní věda se skládá z ontoteologických pohádek a dnes ideologických blábolů, dokud jako Titanik nenarazí na princip reality.
5. Zavedení univerzálního hyleformismu vyrobilo v hlavě iluminátů paralelní vesmír, který začali predikovat jako impozici od hyparchických prvních substancí.

Těchto pět bodů tvoří základní rozdíly mezi prvním a druhým averroismem okolo roku 1240 a zásadně poznamenalo spory následující generace prvního a druhého averroismu. Poznání vychází z lidského subjektu a vytvořilo univerzální rovnost jsoucen třetího druhu. Produkce pravdy se v moderně stala záležitostí suvérenního demiurga na boží, či lidské úrovni. Ve věku dokonaného nihilismu a smrti moderního boha degenovala pravda na čistě subjektivní mínění a na jazykové hry, v nichž teze *meaning is use* platí absolutně a v modu *per prius*. Moderní „*res*“ existuje výhradně potenciálně; realita světa představuje kontingentní efemérnost, která se rodí jako aktualizace trvalých kosmických forem. Tranformaci existence na „exsistenci“ poprvé na latinském Západě provedl Grosseteste novým pojetím potenciality. Otec *Oxfordian Fallacy* ustavil validitu budoucích kontingentních událostí, a tím založil moderní logiku na démonologii (kap. 3.1.2). Esence daná jako species přechází „z“ (*ex*) této trvalé, nutné a neměnné trvalosti (*sistit*) do kontingentní aktuality. Novým výkladem *Druhých analytik* a *Metafyziky* vznikla moderní scientologie, která nepotřebuje reálnou věc jako účinnou příčinu deduktivního vědeckého soudu. Míra pravdivosti (*rectitudo*) je určena evidencí (*certitudo*) správného logického soudu (*demonstratio*). Metafyzické spekulace založené na porretánské verzi *Logica Modernorum* vytvořily svět z Alenčiny říše divů. Není zde žádná substanciální kočka na stromě, ale její akcidentální úšklebek je trvale přítomen v modu „*semel–semper*“. Učení druhého averroismu přijímali hlavně filosofičtí začátečníci studující logiku na příkladech sofistických hádanek (*obligationes, insolubilia*, *sophistaria*). Tím se naučili rozlišovat mezi různými formy sofismat. Po studiu logiky a signifikace v rámci aristotelského *Organonu* bakaláři přecházeli k otázkám poznání a první filosofie danými v nejdůležitějších spisech Korpusu (*De anima*, *Physica*, *De caelo*, *Metaphysica*). Předešlý výklad ukázal, že modus *Oxfordian Fallacy* spadal do kategorie omylů *fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* (kap. 3.1.1). Alvernus, Albert, Bacon považovali sofistické pojetí existence a vědeckého soudu obhajované ve školách tehdejších *Nominales* za téma mimo filosofickou disputaci rozumných lidí (kap. 3.2). Siger z Brabantu a Tomáš Akvinský už s modernisty museli diskutovat, protože ti založili nový myšlenkový směr zhruba od roku 1250. Jejich škola postupně dostala církevní schválení a od roku 1255 dokonce i vlastní univerzitní katedru.

Spor mezi oběma školami se nutně dotknul i dalšího kritického bodu, a tím byla scholastická interpretace spisu CMDA. Hermeneutika objektivity musí ukázat, proč a v čem aristotelská moderna odmítla Averroesovu aristotelskou metafyziku. Komentátorův korpus byl z velké části integrován do avicennismu Toledské školy, k níž patřil Grosseteste v poslední fázi pařížského období. Ale základní problém daný konfliktním vztahem obou arabských metafyziků tím vyřešen nebyl. Integrace Komentátora do Avicenny je nemožná pro nekompatibilitu jejich základních východisek. Předešlý rozbor *Druhých* *analytik* ukázal, že Rufus obhajoval existenci jednotliviny jako univerzálního individua. Neoplatonské formy třetího druhu (OBJ I, kap. 1.3.1), popřípadě Grossetesteho exemplary (kap. 3.1.1) působí jako příčiny na úrovni sublunárních substancí. Rufusova obhajoba singulárního statutu species se přiklonila na stranu Platona a Avicenny. Moderna se dovolávala neoplatonské interpretace Aristotela, kterou v této době reprezentoval výklad Avicenny a Komentátora podle Toledské školy. Grosseteste, jako autor knihy *De anima et de potenciis eius* (asi 1225) byl aktivní v Blundově škole. Odmítl neoplatonskou interpretaci v době, kdy Toledská škola vydávala první překlady Averroesova korpusu. Jako učitel františkánů na Oxfordské univerzitě asi o deset let později rozhodně nesouhlasil s opačnými interpretacemi, které předložili mladí *sequaces Aristotelis* s Rufusem v čele. To byl také důvod, proč zakladatel *Oxfordian Fallacy* kritizoval mladé modernisty na Oxfordu (*contra quosdam modernos*, kap. 3.1.2). Tato skupina radikálních akademických iluminátů zakládala školu druhého averroismu na Oxfordu někdy roku 1235 a její linie byla v rozporu s Aristotelovou metafyzikou vyloženou *ad mentem Averrois*. Zavedení univerzálního hylemorfismu byl filosofický nesmysl i pro klasické avicennisty z Toledské školy. Proto Grosseteste zakročil, aby nebyla ohrožena jednota osoby absolutně nutná pro křesťanskou teologii. To je další důvod, proč Rufus a další bakalářští modernisté byli z Oxfordu urychleně posláni na magisterská studia do Paříže někdy po roce 1235. Grosseteste stejně jako kancléř a biskup Alvernus ze školy prvního averroismu nebyl ochoten tolerovat na křesťanské univerzitě heretické nauky, které podporovaly univoční emanační scénář podle univerzálního hylemorfismu aristotelika Davida z Dinantu a mnohost substancí v člověku. V této kritické linii proti moderně pak pokračoval v Oxfordu jeho filosofický nástupce Roger Bacon. Rufus explicitně tvrdil, že Averroes se mýlil v podstatných bodech Aristotelovy nauky. Podejme dva příklady z Rufusových komentářů, které se týkají výkladu *Metafyziky* v rozporu s Aristotelem i s Komentátorem.

Averroesův *Velký komentář k Metafyzice* a také CMDA váže predikaci druhé substance na statut první substance dané materiálně. Averroes definuje Aristotelovo pojetí individuace výlučně skrze reálnou materii a skrze jednotlivinu jako první substanci.[[430]](#footnote-430) Pro první averroismus je jsoucno numericky odlišné od jiného díky aktuální hylemorfické existenci. Materiálně daná jedinečnost zakládá bytí první substance zásadně odlišné od potenciality konceptu. Následující citát vysvětluje, proč Grosseteste odmítl školu mladých současníků, kteří nepochopili Aristotelovo učení, a navíc z něj udělali heretika. Rufus patří do Alvernem odmítnuté skupiny neoplatonské skupiny *sequaces Aristotelis*, což ukazuje citát z jeho komentáře k *Metafyzice*.

„Aristoteles polemizoval proti Platonovi, který dal separovaná species jako příčiny existence jednotlivin. K tomu tvrdí Komentátor, že materiální jednotlivina může být změněna pouze od materie. Protože species jsou nemateriální a jednotliviny materiální, pak species prý nemohou měnit jednotliviny. Ale to je mylné.“ [[431]](#footnote-431)

Citát správně vidí, že základní spor mezi Platonem a Aristotelem se vede o subsistenci univerzálních idejí jako samostatných substancí. Univerzália podle Platona kauzálně působí v materiální realitě (species *separatas esse causas singularium*). Tento platonismus je pro aristoteliky naprosto nepřijatelný. Averroes trvá na oddělení species daných v mysli od fyzikálního působení materiálně daných těles. Rufus velice dobře znal tuto skutečnost (*non poterunt singularia transmutari a speciebus*). Rufus odmítá Averroesovu pozici, která se staví za autentického Aristotela a zásadně odmítá jakékoliv koncepty jsoucna třetího druhu. První modernista má zásadní problémy s aristotelským rozdělením reality na aktuální jsoucno dané reálně a na ideální jsoucno dané pouze potenciálně (*hoc videtur falsum*). Numerická odlišnost substancí je dána na úrovni matematické abstrakce, protože číslo má kauzální působnost a vystupuje jako jeden z principů individuace. Aritmetický počet (*numerus mathematicus*) se stal formou obsaženou ve věcech. Číslo se stalo novým jsoucnem třetího druhu navázané na porretánské individuum (*habet esse in rebus*, kap. 3.3.2). Rufusova jednota daná matematicky zakládá identitu aktuálně existujících složenin a proto je dána v primárním modu vůči reálným prvním substancím (*numerus a priori secundum naturam causatur quam in aggregando, et sic ipsum prius est secundum naturam*, *In APos* 1.3.S4.ad5). Matematická individualizace daná numericky je podle Rufuse jedinečná ve smyslu hylemorfické jednotliviny. Odmítnutí jednoty první substance dané materiálně a aktuálně ukazuje následující část výkladu kritizující pojetí Averroese.

„Výklad Komentátora ale předtím pravil opak, protože materiální princip si přes všechny variace a proměny v materii a v substanci podržuje stejnou numerickou totožnost (*idem numero prius resoluto*). Pak by princip věci neměl stejnou totožnost jako materiální věc, což považuji za mylné (*hoc sit falsum, ut credo*).“ [[432]](#footnote-432)

Averroes prý nemá pravdu, když tvrdí, že individuaci určuje pouze hyleformická složenina daná v reálu. Rufus nemá jednotu „*ipse*“ danou subsistencí reálné substance, ale moderní matematickou jednotu „*idem*“. Ta je dána dělením *species specialissima* až k atomární jednotce dále nedělitelného elementu (*individuum*). Numerická identita je daná porretánským dělením na atomární substanci (*in idem numero prius resoluto*). Moderní *individuum* Rufuse tím dostalo stejný metafyzický statut jako hyparchické substance (*in ipso quae sunt substantiales*). Individuaci podle Rufuse tvoří univerzálně-individuální pojem čísla jako posledního a dále nedělitelného základu reality. Jsoucno je v řádu logické abstrakce a skrze matematický počet (*numerus*) jedno a totéž; tím je identické samo se sebou. Metafyzická abstrakce podaná v předešlých výkladech jasně rozlišuje matematickou identitu a metafyzickou ipseitu věci. Jen ipseita je v reálu dána *per se* a *simpliciter* jedinečně-aktuálně, což v žádném případě neplatí pro potenciálně-univerzální identitu danou numericky. Metafyzická individuace provedená na základě materie není v žádném případě stejný koncept jako logická individuace provedená logickou abstrakcí. Dvě jablka nejsou stejná jako číslo „dvě“, které je predikováno na neexistující „jablko“ jako abstraktní individuum. Metafyzická impozice není logická supozice. Citát podává příklad moderního pojetí existence jako přesah (*exsistere*) trvalé esence nebo jednoduchého čísla do kontingentní reality. Moderní existence vzniká tím, že věčné formy se individualizují kontingentně a hylemorficky. Univoční pojetí materie jako univerzální potence determinované objektivní formou v rámci numericky dané jednoty (*concretum*) umožňuje moderně provést konkretizaci a individualizaci člověka na úrovni univerzálií.

Moderní věda je založena na porretánské „exsistenci“ dané skrze konkrétní individum. Rufus popřel metafyziku Aristotela a Averroese jako první vědy o aktuálních substancích. To bylo zcela nepřijatelné pro Grossetesteho. V tomto kritickém bodu hájil aristotelskou metafyziku dělanou „*ad mentem Averrois*“. Reálná substance pro Aristotela a Averroese může existovat i jako čistá forma kosmických inteligencí daných v podobě nemateriálních prvních substancí. Ale existence každé první substance je zásadně oddělena od logické abstrakce dané univerzálním konceptem a od matematické abstrakce dané číslem. Rufusův spis *Contra Averroem* (kolem 1236) odmítá Averroesovo pojetí hyparchie vázané na první substanci a mění statut první substance na konkrétní species.[[433]](#footnote-433) Pseudo‑materie koncipovaná v rámci čisté možnosti *materia prima* dané *simpliciter* Rufusovi umožnila, aby založil atomární substanci v rozporu s Aristotelem a s Averroesem. K tomu pomohl univerzální hylemorfismus z díla *Fons Vitae*, v němž se materie stala jsoucnem třetího druhu. Individualizovaná materie slouží pouze jako akcident ke kompletaci atomární substance třetího druhu dané jako trvalá species. Moderní proces individuace je určován skrze „*virtus disponens*“, která přešla z demiurgického boha na pilný moderní subjekt.

„A tak je zjevné, že k individuaci je třeba trojí: činitel, materie a příslušná schopnost individuace (*virtus disponens*). Tato schopnost je dána jako prostředník mezi substancí a akcidentem, protože není úplně ani substancí, ani akcidentem. Podle této definice platí, že materie je vyžadována k individuaci, ale není samotným principem této individuace.“ [[434]](#footnote-434)

Individuace je dána mimo vztah k aktuální substanci (*neque est complete substantia neque complete accidens*). Sofistika spočívá ve skutečnosti, že definice předstírá, že je vzata podle Aristotelovy metafyziky; ve skutečnosti je založena na logickém rozdělení univerzálií v rámci Porfyriova stromu. Předchozí rozbor Rufusova *informatio* ukázal, že mysl v sobě obsahuje aktuální principy poznání dané skrze akt sebereflexe intelektu. To je typicky avicennovské a karteziánské pojetí intelektu jako hypostázované substance. Habituální schopnost moderního subjektu (*virtus disponens*) představuje střední člen vědeckého a deduktivního soudu provádějícího dělení a třídění reality (*ista virtus ponitur medium inter substantiam et accidens*). Tím je dána konkrétní a individuální predikace *medio modo* (kap. 3.3.1). Pak přijde klíčová věta potvrzující abstraktní dělení reality podle Porfyriova stromu. Materie je sice vyžadována k procesu individuace (*materia coexigitur ad individuationem*), ale netvoří jeho účinnou složku (*non tamen est principium efficiens individuationis*). Připomeňme postavení esence v systému Rufusovy verze *Oxfordian Fallacy*, která skrze inherentní kauzalitu třetího druhu zajistí vědecké *demonstratio* i bez působení aktuální substance (*medium et causa idem*, kap. 3.3.1). V tomto důležitém sporu týkajícího se hylemorfického určení substance, a tím i jedinečnosti člověka, jsou ve hře téměř všechny formy *tertium ens*, které jsme dosud komentovali: substance, materie, kvantita, rozsažnost, species *specialissima* a numerická individualizace. Rufusovo určení atomární substance sleduje řešení, které není aristotelské, ale neoplatonské. Výklad *Druhých analytik* v letech 1230‒35 poslal moderní schéma poznání v rámci *Oxfordian Fallacy* do další fáze sporu ohledně výkladu aristotelského korpusu podaného *ad mentem Averrois*. Grosseteste předložil první verzi *Oxfordian Fallacy*, ale v žádném případě nehájil univocitu poznání a reality, protože znal průběh poznání podle Blundovy a podle Sicilské školy. Jeho pojetí intelektuální duše se drželo nauky prvního averroismu, protože odmítal pluralitu substanciálních forem v člověku. Situace v Oxfordu se změnila po roce 1235 s akademickým nástupem jeho radikálních žáků hlásajících pluralismus substancí v člověku v rámci univerzálního hylemorfismu (kap. 3.2). Rufusova sofistická škola založila akademický *genius loci* v Oxfordu, protože radikalizovala nihilistické tendence metafyziky dané v Grossetesteho výkladu *Druhých analytik*. Rufus převedl Grossetesteho verzi *Oxfordian Fallacy* do porretánského světa v modu diskrétního vidění daného v matematické abstrakci (*discrete videamus*). Pojetí substance třetího druhu a její konkrétní individuace pomocí numerické identity zrušily základní principy *Metafyziky* dané Aristotelem a vyložené Averroesem. Oxfordská moderna nepotřebuje koncept intencionality a receptivitu personálního *intellectus possibilis* pro výkon poznání. Nemá pravdu jako adekvaci, ale jako univerzální rovnost univočních *scibile*, kterou zpřítomňuje aktivní intelekt v procesu *informatio* jako avicennovské denudace, nikoliv aristotelské abstrakce. Rufus chápe species jako substanční jsoucno třetího druhu, tj. jako esenciálně a formálně danou jednotlivinu určenou numericky. Předešlá kapitola ukázala, že jednota daná matematicky zakládá poznání aktuálně existujících složenin z hlediska univerzální míry, a proto je dána v modu *per prius* vůči reálným prvním substancím. Matematicky atomizované individuum supluje jednotlivinu a má statut univerzálie. Grossetesteho znechutila tato sofistika modernistů, soudě podle jeho tvrdého výpadu *contra quosdam modernos*. Rufus zavedl do aristotelské metafyziky nasvícení zezadu a vytvořil analogickou jednotu jsoucna založenou na novém typu substance třetího druhu. Důsledkem transformace metafyziky do první podoby univoční *metaphysica generalis* byl rozpad jednoty osoby. Tím padly základní teologické předpoklady pro věčnou spásu a zatracení, což odmítl biskup Alvernus a jistě i Grosseteste jako *magister scholarium* v Oxfordu. Oba učenci pocházeli z pařížské školy prvního averroismu a byli spojeni s obranou autentického aristotelismu podanou jako zakladatelskou událost Pařížské univerzity (kap. 2.1.3). Po takové herezi spojené s destrukcí jednoty osoby musel Rufus zvolit akademický exil do Paříže pravděpodobně po jmenování Grossetesteho biskupem v Lincolnu (1235). Během magisterských studií Rufus spoluzakládal modernistickou školu v Paříži, kterou akademicky vybudoval a chránil Bonaventura.

Druhý příklad sofistického výkladu Averroese se týká statutu univerzálií. Komentátor je v tomto bodu striktní a chápe existenci univerzálií pouze v lidské mysli (*intellectus est qui agit in eis universalitatem*).[[435]](#footnote-435) Citát CMDA popírá výklad univerzálií nazvaných „*in re*“, které druhý averroismus přejal od Grossetesteho (kap. 3.1.1). Rufus radikalizoval *Oxfordian Fallacy* a na rozdíl od Grossetesteho přidal k esenci ve středním členu vědeckého důkazu také kauzalitu třetího druhu podanou skrze univerzální hylemorfismus. Ve škole modernistů přestala platit Aristotelova metafyzika podaná *ad mentem Averrois*. Spis *Memoriale* připomíná Komentátorovu pozici, že univerzália jsou pouze v mysli (*per Commentatorem, dicentem quod universalia solum habent esse in anima, Memoriale* 7.8). Rufus shrnuje učení CMDA a pak otočí jeho smysl stejně hbitě jako to udělal v případě Aristotelova výkladu *Druhých analytik*. Spor o hyparchickou existenci univerzálií rozběhl tento citát.

„Aristoteles nejen řekl, že forma má univerzální bytí, ale také řekl, že toto bytí je buď v duši, nebo mimo ni (*habet esse extra animam*). První danost je dána tím, že univerzália jsou v mnohosti reálných věcí (*in multis*) a druhá danost je dána tím, že univerzália jsou dána v jednotlivinách (*in singulis*). Proto lze říci, že univerzália existují v duši a v realitě (*universale habere esse in anima et extra animam*).“ [[436]](#footnote-436)

Citát staví Aristotela proti Averroesovi. Stagirita prý tvrdí, že univerzália jako formy mají existenci jak v mysli, tak i mimo ni. Když univerzálii chápeme jako formu jednotliviny (*inquantum est in singulis*), pak je i mimo duši, protože tvoří hypostázovanou porretánskou species vybavenou numerickou jednotou. Když chápeme univerzálii skrze akt abstrakce (*inquantum est in multis*), pak je dána pouze v duši, protože tvoří intencionální species danou v procesu aristotelské abstrakce. První oxfordský analytik diskrétně pozorující svět pod vlivem *Oxfordian Fallacy* vůbec nerozlišuje fakt, že forma v první substanci je daná aktuálně *simpliciter* a má úplně jiný způsob existence než univerzální forma poznaná v mysli. Realita první substance nemá na poznání žádný podstatný vliv, protože moderní metafyziku řídí model pravdy založený na jistotě poznávajícího subjektu. Zbytečnost první substance pro poznání ukazuje spis proti Averroesovi koncipovaný ve stejné době jako *Memoriale*. Pohyb formy zakládá efektivní kauzalitu, jejímž posledním produktem je individuum Rufuse. Logika dělení v rámci Porfyriova stromu vyžaduje, aby proces individuace šel až ke species *specialissima*. To pak hraje kauzální roli při dělení materie třetího druhu až na poslední nedělitelné individuum. Tímto stylem koncipoval David z Dinantu univerzální panteismus materie a intelektu (kap. 2.1.3). Ale Rufus je opatrnější a vydělil boha z univerzálního analytického třídění reality. Zdvojení světa a první substance v paralelním diakosmu moderny ukazuje tento citát.

„Přirozenost poslední species je poznatelná skrze sebe (*per se est intelligibilis*). Co je přidáno k této specifické formě, to je příčinou následné individuace a tato příčina je přímo poznatelná (*scibile*). Jinak by byla otázka individuace neřešitelná, protože by nemohla najít příčinu individuace.“[[437]](#footnote-437)

Poslední jednotka univerzálního významu je species poznatelná skrze sebe (*natura speciei specialissimae per se est intelligibilis*). Jednotlivina vznikne tím, že se přidá ke species poslední forma diference, aby vzniklo konkrétní individuum. To například vznikne v procesu poznání reálné substance, kdy iluminát přímo nazírá původní esenciální species*-scibile* skrze kontigentní *scibile* dané jako závěr soudu ze smyslově dané abstrakce. Avicennista Rufus radikalizoval Grossetesteho rozdíl mezi nižší a vyšší formou vědeckého poznání (*scientia*, *intellectus*) směrem k matematicky pojatému neoplatonismu. Poznání atomární substance ve formě „*species*–*scibile*“ dostalo kauzálně-matematický charakter a tato poslední diference dělení v rámci Porfyriova stromu tvoří jednotlivinu danou za posledním univerzálním species (*illud additum super formam speciei specialissimae*). Tato kauzálně-numerická diference zakládá moderní individuum jako novou atomární substanci (*scibile*), proto je vlastní příčinou individuace (*causa individuationis*). Vzniklý produkt moderny definovaný jako singulární a individuální jsoucno třetího druhu, je podle Rususe také účinnou substancí v reálu. Poznání má eficientní kauzální charakter, protože vytváří substanci třetího druhu ve formě species-*scibile* (*causa individuationis... est scibile*, kap. 3.3.2). V tomto simulákru reality nahradila poslední diference dokonce i reálnou kauzalitu první substance. Výsledkem této logicky predikované kauzality dané v pouze v mysli sofisty je individuum jako další jsoucno třetího druhu. Jeho materiální základ dává univerzální hylemorfismus přejatý od Avicebrona. Nové individuum moderny je genericky totožné s univoční *materia prima*, která je pohybem forem následně diferencovaná až na úroveň dále nedělitelného individua zvaného *scibile*. Primární materie definovaná v podobě porretánské hypostáze dostala kategoriální statut druhé substance a stala se novým jsoucnem třetího druhu. Individuaci provádí moderní subjekt dělení a třídění v rámci *Arbor Porphyriana*, jehož genezi v epoše metafyzického nihilismu završily post-strukturální analýzy Foucaulta o vzniku nihilistických humanitních věd (*Le mots et le choses*, 1966). Rufus změnil první materii danou u Aristotela jako čistý myšlenkový koncept na novou formu rodového určení jsoucna. Materie je pojata kvazi-substanciálně a stala se pasivním nástrojem demiurgického subjektu, který do aktivně vtiskuje své formy do takto určené materie třetího druhu. Tak vznikla moderní analogie k Aristotelem a Averroesem navržené první vědě o aktuální substanci. Pravda daná impozicí od první substance nepodporuje moderní gnózi a postmoderní ideologie všeho druhu. Moderní pokrok není založen na pravdě, ale na neomezené produkci *scibile*. Citát ukazuje, jak v moderně začalo nekontrolované množení objektivních určení jsoucna skrze materii třetího druhu.

„Mluvím o materii, od níž jsou odděleny všechny společné formy, propria a poslední společné rody, tedy o materii jako formě, která má určení nejobecnějšího rodu (*forma generis generissimi*). Všechno ostatní pak přijímá toto první určení materie, nejprve skrze ona obecná určení až k jednotlivině.“ [[438]](#footnote-438)

Moderní materie v modu univerzálního hylemorfismu založila generickou možnost individuace. Je dána jako čistá hypostáze, a proto nemá žádnou formu (*materia circumscripta ab ea omni forma communi*). Hypostázovaná neoplatonská materie třetího druhu nemá žádnou formu a proto pasivně přijímá všechny ostatní formy jako první substrát v řadě (*omnium primo recipit*). Tato mytopoetická materie se stala skrze moderní sofistiku nositelem substanciálních determinací na kategoriální úrovni (ὑποκείμενον, *subiectum*). Moderní filosofové dělají hrad z písku, což je jimi preferovaná *materia prima*. Rufus aktualizoval Dinantův scénář diferenciace neoplatonského diakosmu do reálného světa, což jistě poznali všichni znalci metafyziky v tehdejší univerzitní Paříži (Alvernus, Albert, Bacon). Neoplatonická hypostázovaná materie existuje jako čistá „potence–substance“ a ve druhém kroku přijala hyparchickou formu. Materie jako *tertium ens* tím zakládá první sérii individuace. Determinací univerzální materie skrze jedinečnou substanciální formu vzniklo moderní individuum (*mediante hac alias per ordinem usque ad individualem*), které je možné získat univočním dělením (*resolutio*). Pomocí hypostázovaných univočních predikátů (*collecta*) lze individuum také libovolně skládat do moderních simuláker (*compositio*). Tuto neoplatonskou predikaci zavedl porretánský výklad *Kategorií* od roku 1230.

Rufus upravil univerzální hylemorfismus do první formy *metaphysica generalis* dané v modu matematické analogie a logické abstrakce. Rufusovu modernistickou tezi rozvine Duns Scotus do objektivní formy materie (*Ordinatio* *II*, dist. 3, pars 1). Scotus vytvořil objektivní úpravu Rufusova *scibile*. Tuto analogickou univoční metafyziku *Modernorum* pak převzal první postmodernista Suárez jako zakladatel moderní ontologie.[[439]](#footnote-439) Španělský jezuita a scholastický zakladatel postmoderny pojal materii jako jsoucno třetího druhu podle Rufuse a Scota (*ipsa habet aliquem actum entitativum*). Forma primární materie je určena logickým vyloučením třetího, protože individualizovaná „materie“ je sama sebou, a tím se liší od všeho ostatního. Logické určení materie nahradilo její původní metafyzický smysl daný v aristotelském hylemorfismu. Ale na rozdíl od Rufuse odmítl Suarez hypostázovat akcidenty, které patří pouze k lokalizované reálné věci, viz jeho termín *distinctio situalis*. Aristotelské řešení individuace je opět dáno jen zdánlivě, protože Suárezova materie má status porretánské hypostáze a Avicennovy čisté esence tím, že přichází k již dané esenci moderního individua (*superveniens ad rationem individui*). Rozsažnost ale patří pouze materiální první substanci, nikoliv esenci. Citovaná pasáž Suáreze ukazuje odklon od Rufusova modernismu, protože ten zahrnul rozsažnost a kauzalitu do definice esence. Suárez odmítl univerzální hylemorfismus a držel materii jako princip reálné rozsažnosti. Leibniz přijal Suárezovu moderní individuaci a také odmítl scotistickou tezi danou skrze koncept materie třetího druhu. Leibnizovo rané dílo *Disputatio metaphysica de principium individui* (1663) odmítá Scotovu verzi individuace skrze *haecceitas*, protože vytváří hylemorfické jsoucno třetího druhu.[[440]](#footnote-440) Podle Leibnize vytvořil Scotus z objektivní materie jednoho moderního Frankensteina, který v sobě materiálně a moderně-konkrétně obsahoval všechny lidi (*humanitate concretum constituere, Hominem*). Leibniz odmítá univoční ekvivalenci reality a jejího obrazu v mysli a v tom se shoduje s kritikou scotistické moderny podle Suáreze. Postmoderna staví na vítězném středním proudu semiaverroismu vzniklém po roce 1280 a hlásaného Akvinským, Aegidiem Romanem a některými františkány jako byl Aquasparta. Tento proud odmítl neoplatonismus tělesa třetího druhu, protože by padla klasická metafyzika Aristotela vykládaná *ad mentem Averrois*. Ale objektivistický proud modernistů podržel Rufusův dualismus poznání. Smyslová či inteligibilní species získaná abstrakcí od kontingentních prvních substancí jsou pro vědecký sylogismus druhého averroismu nepodstatná, protože netvoří původní princip univerzálního poznání věci.

„Species poznatelné věci je přijata do duše jako poznání, čili je to něco odděleného, co není smyslové imago poznané věci. Jinak by tato species nikdy nebyla principem poznání samotné věci.“ [[441]](#footnote-441)

Vědecké poznání je oddělené (*est aliquid absolutum*) od smyslového poznání (*imago rei scibilis*). Rufus zaměňuje příčinu poznání (první substance) s jejím působením v intelektu (species). Status „*rei scibilis*“ je daný v rámci jsoucna třetího druhu a je odvozený od výše analyzované existence atomární substance dané jako konkrétní individuum (kap. 3.3.2). Závěr plně souzní s předchozí analýzou demonstrativního soudu v Rufusově komentáři ke *Druhým analytikám* založenou na pojetí moderního *scibile* (kap. 3.3.1). Obě Rufusovy kritiky se rozcházejí v zásadních bodech (postavení univerzálie a materie) jak s Aristotelem, tak pochopitelně s výkladem Averroese. Modernisté vytvořili simulákrum reality tím, že zdvojili první substanci ve formě objektivní jsoucnosti. Alvernus a Albert dosvědčili existenci sporu o výklad poznání kolem roku 1240, což analyzovala předešlá matrice. Toto řešení zásadně odmítl Albert, protože dualismus Latiníků dubluje realitu v modelu univerzálního hylemorfismu (*duplici individuitate*, kap. 2.4.2). Alvernus, Bacon, Albert a další znalci Averroese z první vlny konstatovali, že v případě moderních interpretátorů jde o pouhou sofistiku, která uzávorkovala bytí první substance a popřela ipseitu jedinečné osoby. Zdvojení reality dané v učení latinských sofistů bylo pro aristoteliky naprosto nepřijatelné. Oxfordští *Moderni* popírali myšlení normálního zdravého rozumu, na kterém stojí *Metafyzika* a *Druhé analytiky*.

Univoční identita species a interního *scibile* odtržená od reality smyslů a od první substance. To znamená, že receptivní intelekt *Modernorum* bude stejně problematický, jako jejich poznání reality. Hermeneutická archeologie proto hledá originální subjekt poznání *Modernorum*. Tento subjekt zakládá původní *Lichtung* vykazující pravdu a nepravdu moderní objektivity vzniklé jako simulákrum metafyziky sofisticky dané *ad mentem Averrois*. Status subjektu je vázaný na výklad Averroesova *intellectus possibilis*, který nemůže mít stejný charakter v prvním a ve druhém averroismu. Moderna nemá pojetí abstrakce podle prvního averroismu, protože *scibile* je určeno jako subsistentní forma. Dvojí způsob výkladu *intellectus possibilis* tvoří epochální událost (*Ereignis*) vzniku moderního subjektu, protože zakládá *Lichtung* pravdy a nepravdy západního vidění světa v modu objektivního *Irrtum*. Rufusův výklad averroistického Averroese vyvolal zásadní spor o aristotelský nebo neoplatonský výklad *De anima*. Důvod tkví v již pojednaném tvrzení Avicebrona, že možný intelekt je univerzální jako materie (*intellectus possibilis est communis sicut materiae,* kap. 2.4.3). Toto tvrzení obsahuje základní princip Dinantovy panteistické hereze a proto tvoří jádro sporu mezi prvním a druhým averroismem. První averroismus tvrdí s CMDA, že slovo „*sicut*“ znamená pouhou podobnost intelektu a materie, protože intelekt není ani hypostází ani substancí, ale má schopnost univerzální receptivity podobně jako materie. Druhá vlna averroistů zásadně změnila pojetí *intellectus possibilis*, které první averroismus chápal podle CMDA. Namísto abstrakce používá moderna denudaci objektivního species, aby nahradila impozici významu z první substance. Rufus nepotřebuje k poznání intencionalitu a *intellectus possibilis* jako *conditio* sine qua non. Moderní poznání nezakládá aktualita na úrovni species sensibilis, ale přímé nazírání individualizovaného scibile. To je pochopitelné vzhledem k avicennistickému pojetí abstrakce postavené mimo činnost individuálního *intellectus possibilis*. Moderna nemá intencionalitu primárně orientovanou na aktualitu species *sensibilis*. Moderní porretáni jako Rufus definovali možný intekt jako materiální substanci třetího druhu. Možný intelekt musí být numericky jeden, oddělený a univerzální, aby mohl přijímat podobně utvořený porretánský species. Receptivita poznání tvoří substanční podstatu člověka na způsob Dinantovy univerzální primární látky (*una materia esse materiae primae, et νοῦς erit primae materiae materia*, kap. 2.1.3). Tento intelekt-materie je subsistentní a numericky jednotný na způsob univerzálního species. A přitom musí být tento *intellectus possibilis* také individuální a jedinečný jako Rufusovo *scibile* dané v individuálním aktu poznání. Receptivní intelekt daný v avicennistickém výkladu Averroese podle Toledské školy je hypostáze daná v potenci podle Rufusova modu *potentia substantialis* (kap. 3.3.1). Všechny tyto vlastnosti je nutno spojit, protože musí vyhovovat receptivnímu charakteru rozumné duše podle spisu *De anima*.

Tento úkol byl pro první moderní sofisty okolo roku 1235 opravdu velké sousto. Rufus koncipoval *intellectus materialis* pod vlivem univerzálního hylemorfismu Davida z Dinantu. Aby obhájil schizofrenické pojetí osoby jako moderního individua, Rufus musel sofistikovaně odmítnout Komentátorův geniální výklad *De anima*. Averroistické pojetí intelektu a první otevřený útok oxfordských modernistů na CMDA ukazuje Rufusův komentář k *De anima* z let 1236–1237 (*In Aristotelis De anima, redactio brevior)* psaný asi ve stejné době jako dílo *Contra Averroem*. Hermeneutika předpokládá, že oba tyto komentáře vznikly ještě v Oxfordu. Po jejich publikaci asi následoval Rufusův vstup do františkánského řádu a rychlý odchod na magisterská studia do Paříže. Grosseteste jako *magister scholarium* nemohl připustit sofistický útok na Komentátota tak pochybné úrovně, který navíc obsahoval klíčové principy panteistické hereze amalriciánů. Historická událost Rufusova odchodu z jeho *alma mater* se kryje s dějinnou událostí vzniku averroismu. Komentář k *De anima* chápe rozumové poznání v rámci Avicennovy sebereflexe duše, kterou Rufus definuje kruhovým pohybem platonské *anima mundi*.[[442]](#footnote-442) Rufus je jeden z mála komentátorů kolem 1250, který držel spornou nauku o světové duši (Wood 2001, 135‒36). To mu určitě nepomohlo u pařížského biskupa Alverna z Blundovy školy, který koncept *anima mundi* považoval za herezi arabských *sequaces Aristotelis*, kteří překroutili výklad Aristotela (kap. 2.3.1). A navíc byl v předešlé generaci exkomunikován David z Dinantu za panteistický výklad kosmické duše. Rufus na rozdíl tohoto aristotelského neoplatonika potřebuje kruhový pohyb duše nikoliv pro založení univerzální intencionality a panteistického poznání, ale pro kosmický a univerzální pohyb sebereflexe dané skrze kosmický *intellectus agens*. Aktivní intelekt Avicenny je kosmická forma stvořená bohem, proto Rufus nemá panteismus. V tom se podobá Grossetestemu, který na rozdíl od striktního odmítnutí Blunda a prvního aristotelismu přijal modifikovanou nauku *anima mundi* v modu Anselmovy mystické augustiniánské vize, kterou uplatnil ve svých kosmologických spisech podle toletánského výkladu Aristotela (kap. 3.1.1). Za působení Grosseteteho v Oxfordu koncept *anima mundi* asi nikomu ze zdejších porretánských magistrů nevadil, protože Lincolnský biskup tuto teorii držel v modifikované formě avicennismu Toledské školy. Ale v Paříži za biskupa Alverna tuto nauku hlásat nešlo a proto Grosseteste odešel do Oxfordu po jmenování Alverna biskupem (1228). Rufusova konverze duše k sobě samé (*convertit se supra se ipsam*) je dána na základě pohybu mysli, která kauzálně působí sama na sebe. To je typický platonský obraz kruhového pohybu duše upravený na koncept „létajícího muže“ Avicenny. Intelektuální část duše poznává sama sebe na základě akcidentální práce smyslů, které k této hypostázované intelektuální části duše dodají další podnět zvnějšku. Toto *excitatio* smyslů skrze vjem externí věci vždy probíhá prostřednictvím těla (*haec enim excitatio non est nisi mediante corpore*, *In DA* 2.11.35). Intelekt je aktualizovaný smysly (*excitatio*), ale zcela okrajově. Jeho činnost je založena na sebereflexivním *informatio* uvedené v minulé kapitole.[[443]](#footnote-443) Konverze duše k sobě samé nepotřebuje hledat podobnost vnější věci a intelektu, čili změnu intelektuálního poznání skrze smyslová species. Sebereflexe je napojená na pohyb kosmické inteligibilní duše, která tvoří původní zdroj poznání skrze nasvícení kosmického *intellectus agens*. Viz původní vzor této intencionality u trinitární struktury sebereflexe božského intelektu a stvořitelského aktu u Ibn Ádího (OBJ I, kap. 2.2). V pohybu sebereflexe lidská duše zahrne i poznání na smyslové úrovni. Aktualitu k demonstrativnímu poznání definovaného ve *Druhých analytikách* má duše primárně ze sebe a z kosmického zdroje *anima mundi*, a ne z externí kontingentní věci. Rufus potřebuje poznání ze smyslů pouze jako akcident poznání pro moderně soběstačnou *anima intellectiva*. Proto redukuje status smyslových species pouze na smyslový orgán, například na zrak.[[444]](#footnote-444) První část ohledně smyslových species (*nullo modo potest immutare animam*) by podepsal i první averroismus, protože trvá na nemateriálním výkonu intelektu (*inmixtus*) daném skrze *species intelligibilis*. Duše syntetizuje každé poznání skrze svou nemateriální formu, proto ji ani smysly neovlivňují přímo. Ale nasvícení intelektu jde v pojetí duše jako *tabula rasa* pouze od aktuality dané smyslově. Proto první averroismus hledá kauzálně danou adekvaci mezi smysly a intelektem. Rufus má pojetí pravdy jako *coaequatio* mezi objektivními species, která mají kauzalitu sama v sobě. Adekvační teorie pravdy a poznání je nahrazena moderním asimilačním modelem pravdy, kdy lidská či kosmická duše kruhovým pohybem zakládá v sobě samé prvotní inteligibilní formy.

Pojetí pravdy jako asimilace externích species do intelektu potvrzuje třetí část Rufusova komentáře k *De anima* definující receptivní složku intelektu. Receptivní intelekt nemůže být čistá *tabula rasa*, viz úvodní koncept Rufusovy schopnosti poznání dané ve dvou hypostázovaných potencích (kap. 3.3.1). Citace ukazuje pojetí *intellectus possibilis*, které je založené na Avicennově pojmu *intellectus materialis*. Ten habituálně existuje i v dítěti prozatím neschopného intelektuálního poznání (OBJ I, kap. 2.3.1). Ale Rufus má k dispozici *materia spiritualis*, takže je schopen podat novou defici materiálního intelektu Avicenny. Nakupení různých forem *tertium ens* v klíčové pasáži definující činnost *intellectus possibilis* je vskutku pozoruhodné.

„Co je pouze v potenci, to nemá samostatnou existenci. Ale možný intelekt předchází každé porozumění a má ho i dítě, proto tento intelekt existuje aktuálně (*habet actum exsistendi*). Pak není jen v potenci, protože před aktem porozumění není jen čistá potence (*antequam intelligat non est solum in potentia*). Proto intelekt, kterým duše rozumí, nemůže být jen forma, ale individuální substance (*hoc–aliquid*). Ale každá takto vytvořená věc má v sobě dvojí: materiální jednotu a formální zbytek (*unum materiale et reliquum formale*). Proto má lidský intelekt formu a není jen v potenci.“ [[445]](#footnote-445)

Receptivní intelekt existuje v aktuální podobě už u dětí (*habet actum exsistendi*), proto musí být nějakým druhem individualizované substance (*hoc–aliquid*). Substancí třetího typu je mimo jiné i proto, že obsahuje zvláštní formu subsistence dané na úrovni formy (*reliquum formale*). Čistě receptivní složka možného intelektu jako pouhé potence duše nestačí pro výkon poznání (*non est solum in potentia*), což později převezme Bonaventurova definice pasivního intelektu. Definice intelektu jako *tabula rasa* je vyloučena i proto, že mysl má vlastní aktualitu vždy (*antequam intelligat non est solum in potentia*), a z toho důvodu je také individualizovanou substancí. A právě proto, že je duše aktuální substancí, obsahuje receptivní a formální složku (*habet duo in se*). Dualismus odděleného smyslového a intelektuálního poznání způsobil, že Rufus musel do duše zavést dvě intelektuální substance (*unum materiale et reliquum formale*). Averroesova CMDA jasně zdůvodnila, že materiální smyslově daná receptivita je aktuální, protože váže porozumění na smysly dané tělesně jako *hoc aliquid*. Tato poznávací schopnost duše daná materiálně nemůže provést adekvátní aktualizaci poznané formy nebo species, proto musí dojít k dalšímu aktu nemateriální intencionality, receptivity, abstrakce a syntézy dané na úrovni *intellectus possibilis*, *agens* a *speculativus*. Spis *De anima* a CMDA z naprosto zásadních důvodů brání intelekt pouze jako potenci duše, nikoliv jako substanci. První averroismus definuje poznání jako formaci inteligibilní intence v činném intelektu vzniklé receptivitou možného intelektu daného jako diafanum mezi smyslovým a rozumovým poznáním. Blund odděluje pasivní recepci vjemu od následné aktivní syntézy, což platí pro imaginaci zvířat i pro konceptuální poznání člověka. Individuální pasivní intelekt daný jako schopnost duše nejprve intenduje vjemy recipované ve společném orgánu smyslovosti (*sensus communis*).

Rufus nepotřebuje intencionální syntézu species *sensibilis* und *intelligibilis*, protože nemá žádné diafanum, které umožňuje mediaci mezi aktuální realitou a poznáním. Jeho pojetí *intellectus possibilis* nezná Averroesovo pojetí intencionality jako diafanum spojující smyslová species a rozumové poznání první substance. Rufusův komentář k *De anima* nevidí vlastní výkon receptivního intelektu, protože nemá pojem intencionality podle prvního averroismu. Podobnost nejde od věci ke smyslům a k intelektu skrze mediaci. Atomární substance daná jako species*-scibile* představuje univoční koncept společný pro věci v realitě i pro intence intelektu. Učený latiník z Cornwallu dává intence přímo do věci podle Avicenny, což potvrzuje jeho komentář k Aristotelově *Fyzice* (*cum ergo intentiones principiorum sint in materia extra*; *In Phys*. P2, ed. RRP). Činný intelekt abstrahuje v procesu *denudatio* z věcí nemateriální formu tím, že species daná skrze univerzální hylemorfismus zbavuje kontingentních určení (*et magis adhuc per intellectum agentem per cuius abstractionem removentur illae condiciones*, ibid). Rufus musí odmítnout Averroesovu proporcionalitu personálního receptivního a syntetizujícího intelektu (*tertium genus*) k externí první substanci. Jeho poznání nemá zprostředkování poznání skrze diafanum a skrze intencionalitu determinovanou od smyslů. Intelektuální poznání je od smyslů odděleno, protože intence vztažená ke smyslovému vjemu je dána pouze v materiálním modu. Poznání vzniká tak, že aktivní intelekt denuduje univoční species ve věci nebo je nazírá přímo a pak toto *scibile* vtiskne do pasivního intelektu. Platonova metafora poznání jako obtisku formy do vosku podle mytopoetické činnosti Mnémosyné (*Theait*. 191d7‒9) je zasazena do Themistiova pojetí *intellectus materialis* (OBJ I, kap. 2.4.2). Schéma aktualizace poznání není aristotelská syntéza poznatku (akt‒potence), ale platonský otisk vyšší inteligibilní formy do receptivní složky v duši (substance‒akcident).

„Činný intelekt abstrahuje species tím, že zpřítomňuje podobnost jejich určení daných mimo představivost (*appropriantibus per eius praesentiam super imaginabile*). Stejně jako vosk, který do sebe nerozlišeně přijímá jakoukoliv formu skrze pečetidlo, tak i možný intelekt je sám ze sebe potencí (*de se sit possibilis*), aby byl podobností jakékoliv formy. Skrze přítomnou podobnost formy v možném intelektu vzniká podobnost aktuální formy skrze přítomnost činného intelektu. Ten manifestuje univerzální intence a jejich podobnost mimo materiální určení.“ [[446]](#footnote-446)

První věta ukazuje zcela automnomní *intellectus agens*, který provádí abstrakci inteligibilních species tím, že zpřítomňuje speciesjiž daná ve věcech a ve smyslových představách (*per eius praesentiam super imaginabile*). Tento kosmický *intellectus agens* není individualizovaný, protože ho sdílíme ve formě neoplatonské participace nebo Avicennova *coniunctio*. Osvícený činný intelekt náhledem do prvních forem a principů poznání (viz Grossetesteho *exemplar* a Rufusovo *scibile*) vtiskuje na způsob platonského pečetidla denudovaná species *intelligibilis* do receptivně poznávající složky duše dané jako *intellectus materialis*. Citovaný proces otisku formy do vosku může dělat i oddělený *intellectus agens* jako aktivní forma. Numericky jednotný a oddělený *intellectus possibilis* může pasivně přijmout tuto oddělenou formu vtištěnou do duše skrze oddělený kosmický *intellectus agens*. Další věta konstatuje, že *intellectus possibilis* má tuto schopnost recepce sám ze sebe (*de se*). Receptivní intelekt funguje jako hypostázovaná species na způsob Dinantova kosmického receptivního intelektu v modu univerzální *materia prima*. Citát zdůrazňuje, že manifestaci intendovaných univerzálií (*intentiones universalium*) zařizuje pouze *intellectus agens* (*per praesentiam intellectus agentis*). Tento aktuální a substanční intelekt aktivně vytváří podobu univerzálií v receptivním intelektu otiskem formy do spirituální materie. Stejné schéma poznání a přirovnání vosku a pečetidla obsahuje Descartova klíčová *Regula XII* zakládající schéma evidentního vědeckého poznání a metodologie.[[447]](#footnote-447) Poznání v moderně a postmoderně znamená zrcadlení univočních species v činném intelektu, který denuduje hypostázovaná species třetího druhu buď z věci nebo z kosmické či matematické formy. Tyto druhy hypostázovaných poznávacích forem se otiskují do receptivní složky duše, která se stala spirituální a hypostázovanou materií. Rufus jako první modernista dělí duši na dvě samostatné substance. Nasvícení smyslu jsoucího jde zezadu skrze *intellectus agens* a role *intellectus possibilis* je úplně minimální. Receptivní intelekt se chápe jako spirituální materie třetího druhu, která do sebe přijme otisky hypostázovaných species nahlížených či produkovaných skrze *intellectus agens*. Tím padl vztah pravdy jako adekvace intelektu k věci (Averroesovo *proportio, consimilitudo*). Rufus má pouze mytologickou shodu externího a interního *scibile* definovaného jako substance či species třetího druhu (Anselmovo *rectitudo,* Rufusovo *coaequatio*). Avicennista Rufus vyznávající moderní teorii pravdy nemůže převzít scénář CMDA postavený na pravdě jako adekvaci. Ale aristotelský výklad *De anima* musel v hrubých rysech musel znát minimálně z Grossetesteho přednášek na Oxfordu. Bacon jasně konstatoval, že za doby jeho studií v Oxfordu neexistoval dualismus substancí v člověku, což byla jistě zásluha Grossetesteho (kap. 3.2). Rufus vytvořil intelekt jako substanci v modu univerzálního hylemorfismu Davida z Dinantu a zahájil éru karteziánského dualismu.

Definice intelektuálního poznání rozdělila duši na dvě složky, ale úplně jinak, než měl aristotelský spis *De anima* komentovaný *ad mentem Averrois* podle výkladu Sicilské školy a CMDA. Poznání není aktualizováno od reálné věci vnímané smyslově, ale od kosmického *intellectus agens* a od species třetího druhu. Nasvícení jsoucna jde zezadu, a proto je schéma poznání dáno přesně opačně než v prvním averroismu. Materiální složka má intelektuální poznání pouze v potenci a formální složka drží toto poznání aktuálně.

„Co je ve stvořené duši materiální, to je možný intelekt; co je v ní formální, to je činný intelekt.“ [[448]](#footnote-448)

Materiální intelekt je u Rufuse stejně jako u Davida z Dinantu objektivně materiální, protože je dán v modu kosmické primární materie jako *tertium ens*. Materiální intelekt je svou podstatou nemateriální, takže je to kosmická oddělená forma společná všem lidem. Tím Rufusovi vznikl zásadní problém individualizace materiálního intelektu v jednotlivci, který se pokoušel řešit ve spise *Speculum animae*, ale neúspěšně. Proto musel z Paříže odejít, aby nebyl v případě poznání v duši podle kosmického *intellectus agens* a *possibilis* obviněn z panteistické hereze typu Davida z Dinantu. Rufus musel po vzoru avicennovského aristotelika Davida z Dinantu ponechat nemateriální receptivní intelekt mimo individuální duši jednotlivce, aby v jeho schématu univerzálních species vůbec mohlo nějaké poznání proběhnout. Metafora otisku aktuální formy do vosku ukazuje, že druhý avicennismus nemá personalizovaný *intellectus possibilis*. Místo něj funguje platonské receptákulum forem na způsob *hypodoché* (*Tim*. 48e–53c). Materiální kosmický intelekt poznává tím, že činný intelekt jako *dator formarum* do něj otiskuje formy jako pečetidlo do vosku. Pojetí species jako účinných univerzálních forem je z hlediska Averroese a prvního averroismu naprosto nepřijatelné. Pokud by Rufus četl CMDA stejně pozorně jako stoupenci prvního averroismu, pak by věděl, že desinterpretací skutečného průběhu poznání udělal totéž, co Averroes v tomto díle vyčítá Themistiovi, Alexandrovi a alexandrovcům jeho doby (OBJ I, kap. 2.4.2). Klíčová změna moderny proti prvnímu averroismu je v tom, že intence nevzniká na úrovni *intellectus possibilis*. Receptivita modernistů nemá aktualitu ze smyslově poznaných věcí. Rufus staví podobnost univerzálních species na konceptu individuace dané skrze *numerus mathematicus* a na podobnosti věcí dané analogickým vztahem k univerzální míře (kap. 3.3.1). Intelektuální část duše nezakládá poznání na nemateriální recepci možného intelektu, který se intencionálně vztahuje ke smyslovým představám v imaginaci. Rufuse nezajímá receptivní složka nemateriálního intelektu obrácená ke smyslům. Možný intelekt jako hypostáze pasivně přijímá formy z činného intelektu a ne od smyslů. Moderní intelekt poznává species skrze přímý náhled, protože avicennovská denudace vidí poznávací formy přímo ve věcech samých. Tím padla základní teze Averroese a Aristotela, že univerzália jsou dána jen v mysli, protože jsou univerzální a pouze potenciální vzhledem k singulárním a aktuálním prvním substancím. Proto musí první averroismus hledat skutečnou podobnost v modu adekvace smyslové species vzhledem k intelektuální species. Tuto adekvaci druhý averroismus vůbec nepotřebuje. Jeho intelekt má poznané formy sám v sobě a navíc jsou přímo v reálných věcech. Receptivita duše jako *tabula rasa* hraje v prvním averroismu klíčovou roli vzhledem k aktuálně a singulárním daným smyslovým představám. Receptivní složka intelektu přijímá species *sensibilis* v rámci procesu abstrakce a činný intelekt pak provádí následnou syntézu nemateriálních, a tím i univerzálních inteligibilních forem. Rufus a David z Dinantu mají receptivitu duše vůči kosmickému *intellectus agens*. Jejich materiální intelekt vůbec není daný jako výkon osoby, protože individuace této podivuhodné kosmické species je daná skrze spirituální materii. Pak je nutná sofistikovaná konjunkce tohoto simulákra s osobním intelektem, což pro prvního modernistu nebyl jednoduchý úkol a v jeho škole není vyřešen dodnes. Po konjunkci činné a pasivní kosmické formy do našeho intelektu se konečně rozběhne moderní proces poznání.

Moderní ilumináti na Oxfordu porovnávali kolem roku 1235 dva druhy univerzálních species. První jsoucno třetího druhu je obsaženo přímo v reálných věcech a druhé je nazíráno osvíceným činným intelektem, který přímo působí poznání v mysli osvícené náhledem čistých forem (Grossetesteho *intellectus*). Aktivní intelekt vtiskuje denudovaná species do pasivní části duše jako *intellectus materialis*, kde jsou uchovávána v augustiniánském pojetí paměti (*locus specierum*; OBJ III, kap. 4.3.1). Darovaný nebo aktualizovaný intelekt pak provádí Avicennovu kolektu formálních určení z materiální věci (*iltaqaṭa*; OBJ I, kap. 2.3.1). Smyslová recepce externí věci skrze intencionalitu vykonávanou skrze *intellectus possibilis* je v moderním scénáři vědeckého poznání zcela druhořadá. Intencionalita podle Rufuse a později i Descarta a Husserla znamená aktivní proces činného intelektu daného v člověku jako substance třetího druhu. Tento aktuální hypostázovaný intelekt přímo nazírá obecné formy v aktu intelektuální intuice. Může to dělat i z materiálních jednotlivin, ale není to nutné, protože původní jistotu poznání má sám v sobě. Proto z moderního schématu poznání vypadla mediační funkce *intellectus possibilis* a byla nahrazena platonským otiskem univerzální, aktuální a hypostázované kosmické formy do receptivní části lidské duše. Moderní poznání představuje mytopoetickou kolektu kosmicky daných poznatků, univerzálně hypostázovaných ve formě objektivních *scibilia*. Husserlovo transcendentální *cogito* provádí Avicennovu kolektu eidetických daností v aktu absolutně dané evidence.[[449]](#footnote-449) Tento druh poznání výslovně tematizuje druhý averroismus okolo roku 1290 (*per* species *collectam*; OBJ III, kap. 4.6). Rufusem založená epocha informatiky vizionářsky vidí neexistující *scibile* přímo ve světě, kde porretánsky „exsistují“ v podobě matematických entit daných v modu *semel*‒*semper*. Dnes tuto avicennovskou kolektu zajišťují cloudové databáze, které reprezentují mystický oblak současného vědění daný ve formě budhistické máji, sofistického simulákra či Rufusova *informatio*. Rozbor Rufusova komentáře k *De anima* ukázal, že intencionální syntézu species provádí pouze činný intelekt, který odezírá univerzální formy přímo z reálné singulární věci nebo je dostává skrze iluminaci od odděleného *intellectus agens*. Poznání této formy ve věcech je dané tím, že mysl ilumináta odezře v procesu denudace tuto formu z poznaných obsahů v mysli, které se vztahují na poznatky dané na nižší smyslové úrovni. A tyto univočně dané formy otiskne lidský *intellectus agens* do intelektuálního pasivního média daného také jako substance, ale v modu čisté poznávací možnosti (*intellectus materialis*). Takto otisknuté formy dané jako *scibile* se pak shromáždí v paměti definované podle Augustina jako *locus specierum*. Moderní *memoria* začne provádět první formu porovnávání s trvalými exemplary danými v aktivním kosmickém intelektu. Srovnávání běží skrze proces iluminace, které díky zavedení exemplarů začíná přímo od moderního boha. Pravda je podobnost jedné a téže species dané nejprve v singulární formě kosmické univerzální formy existující u sebe a pro sebe.[[450]](#footnote-450) Odtud je v modu objektivního přivlastnění moderně zvaného „poznání“ denudována (*forma universalis cum condicionibus appropriantibus ipsam*). Pak se tato forma v modu demiurgické asimilace porovnává se stejnou formou abstrahovanou z reálného světa. Základní chybou moderních alexandrovců typu Rufuse a Husserla je neschopnost prohlédnout Averroesem založený druh intencionality jako skutečné *proportio* materiální věci a nemateriálního intelektu. Dualismus dvou oddělených druhů poznání nedovoluje žádnou adekvaci mezi materiálními smysly a nemateriálním intelektem. Subjektivní styl poznání v modu pravdy jako *speculatio* zkoumá a skladuje pouze vlastní *scibilia*. Tento narcistní styl moderny a postmoderny v paradigmatu pravdy jako asimilace nepovažuje pod vlivem moderních Fúrií realitu první substance za důležitou pro poznání. Druhý averroismus neměl adekvaci intelektu a extramentální věci jako CMDA ve výkladu Sicilské školy. Rufus popíral nemateriální a personalizovaný *intellectus possibilis* jako schopnost existující duše (*tertium genus*). Místo toho dosadil Themistiův *intellectus materialis* jako oddělenou hypostázi. Pak hypostázoval receptivní a aktivní intelekt daný podle CMDA v modu *inmixtus* jako oddělenou kosmickou substanci. Rufus nemohl provést základní rozlišení mezi statutem *tertium* a *quartum genus* dané v CMDA (OBJ I, kap. 2.4.3). Možný intelekt je neoplatonská substance daná zvnějšku, která se vnějšně spojuje s jednotlivcem. Rufus má formálně stejný scénář receptivního kosmického intelektu jako měl David z Dinantu, což v Paříži za biskupa Alverna nemohlo mít velký úspěch.

„Připomeňme, že možný intelekt je dán zvnějšku a je něco božského (*intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum*) a spojuje se s člověkem tím, že je vložen do jeho substance (*copulatur cum homine per substantiae infusionem*). Je současně stvořený a vložený, a takto umístěný v člověku je již numericky odlišný a individualizovaný jak ze sebe, tak i ze své podstaty dané ve všech lidech. Tímto způsobem je možný intelekt přítomen ve všech lidech, protože je do nich takto vložen.“ [[451]](#footnote-451)

Citát shrnuje dvě základní charakteristiky možného intelektu, které budou v další dekádě tvořit jádro sporu o averroismus. Receptivní intelekt je samostatná substance z řádu kosmických inteligencí a přichází k člověku zvnějšku (*intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum*). Takto daný intelekt se spojuje s lidským intelektem tím, že mu předá vlastní hypostázi pomocí akademicky pojaté kopulace (*copulatur cum homine per substantiae infusionem*). Individuace singulárně-univerzálního *intellectus possibilis* vzniká na základě přijetí externí substance třetího druhu a je dána aktem akcidentální aktualizace této externí aktuální formy v jednotlivci. Interakce kosmické a lidské formy vzniká vlitím nebo spojením (*copulatio*) kosmického intelektu s adaptovanou hypostází danou v lidské *anima intellectiva*. Substanční jednota receptivního intelektu jako hypostázované kosmické nemateriální substance tak dostává akcidentální impozici v numericky odlišeném *individuum*. Specifickou univerzální potenci oddělené a nemateriální schopnosti intelektu musel neoplatonik Rufus dát mimo osobní duši člověka (*ab extra*). Numerická jednota *intellectus possibilis* je daná v něm samotném (*individuatus ex se*), protože ve své externí podobě mimo jednotlivce existuje jako kosmická a božská substance třetího druhu (*hoc aliquid*). Touto materiální a tím i numerickou identitou se odlišuje receptivní intelekt od činného, který je čistá aktuální forma. Averroistický spor o numericky individualizovaný intelekt jako hypostázi je pro první averroismus totální nesmysl, což uvidíme u Sigera (OBJ III, kap. 4.4.3). V následném kroku daném akademickou kopulací tato univerzální substance „exsistuje“ také v nás. V aktu mytologické kopulace a porretánské non-existence expanduje kosmický intelekt daný v obou složkách do výkonu poznání v intelektuální složce lidské duše. Zde se kosmický *intellectus possibilis* realizuje substanciálně-potenciálně jako konkrétní hypostáze daná v individuální duši, viz schéma *potentia substantialis* (kap. 3.3.1). Tento přesah odděleného intelektu do jednotlivce představuje moderní koncept „exsistence“ *anima intellectiva*. Vznikem moderní formy *intellectus possibilis* ve formě averroistického simulákra začal dějinně existovat i moderní subjekt poznání. Sofistické slovo Rufuse z něj udělalo objektivní *scibile*, které dodnes přebývá mezi námi ve své nihilistické slávě.

Hermeneutická archeologie vyložila vznik moderního subjektu v modu *alétheia*. Jedná se epochální *Irrtum*, kdy se moderní subjekt oddělil od Grossetesteho výkladu jednotné osoby v Oxfordu kolem roku 1235. Bacon jasně doložil, že původní definice osoby v Oxfordu byla založena pouze na pluralitě forem a osoba byla jedna hylemorfická první substance (kap. 3.2). Představitelé prvního averroismu v Paříži a Grosseteste v Oxfordu marně vysvětlovali latinským sofistům typu Dinanta, že receptivní intelekt definovaný jako pseudo-aktuální substance je nesmysl. To by nikdy nepoznal jinou substanci, protože nemá plnou receptivitu, což bylo jádro Averroesovy kritiky konceptu *intellectus possibilis* Themistia a Alexandra. Receptivní intelekt funguje individuálně právě proto, že je podle CMDA potenciální poznávací schopností a ne individuální substancí. Proto poznání probíhá skrze existenci hyleformické osoby a to skrze dvojí podobu receptivity a intencionality (smysly a intelekt). Moderní subjekt poznání založený na hypostázovaném *intellectus possibilis* představuje stejné simulákrum, jako jeho mytologická poznávací schopnost. Prvním modernistům se osoba rozpadla na tři substance: duše, tělo a hypostázovaný kosmický intelekt daný ve dvou složkách (*materialis*, *agens*). Duše je naše, ale ostatní dvě složky s námi kosmicky kopulují. Tento výklad *anima intellectiva* složené ze dvou kosmických substancí třetího druhu nemá nic společného výkladem receptivního intelektu v CMDA. Pojetí člověka složeného z těchto tří substancí považoval Albert za tak hloupé, že o něm odmítl akademicky diskutovat (*dicunt quidam, has tres esse substantias in homine*, kap. 2.4.3). Modernisté jako Rufus, Bonaventura a Kilwardby připsali Averroesovi v letech 1235‒50 hypostázovanou formu numericky jednoho *intellectus possibilis* a tím z něj udělali averroistu. Základní definici možného intelektu jako oddělené substance tematizovala již *Summa Duacensis* (kap. 2.2.2). Ale škola Filipa Kancléře se neodvážila akademicky zaútočit na Komentátora kolem roku 1230. Oxfordští sofisté byli mnohem odvážnější, protože se inspirovali aristotelismem Davida z Dinantu podaným v modu univerzálního hylemorfismu. Moderní *intelligentia spiritualis* promítla vlastní omyly a sofismata do učení Komentátora v modu kosmického nesmyslu, který je univočně společný všem lidem. Latinští sofisté vyrobili dvojníka Averroese pod vlivem analyticky vzdělaných Fúrií a využili k tomu obranný Freudův mechanismus *Verkehrung ins Gegenteil*. Vlastní metafyzické omyly a filozofické hlouposti připsali zrcadlovému obrazu svého vlastního myšlení (*speculatio*), kterému říkali „Averroes“. Vyrobit simulákrum Komentátora pro ně nebyl žádný problém, protože první substanci měli zdvojenou už dávno předtím. Uctívaný a zatracovaný idol averroismu vznikl v Rufusově škole výrobců moderních simuláker (εἰδωλοποιὸν, *Soph*. 239d4) podle dialogu *Sofistes* a podle moderních sil intelektuálního chaosu. Skrze *Wirkungsgeschichte* moderny se stal Averroes averroistou a přebývá mezi námi v podobě tohoto sofistického simulákra. Škola prvního averroismu tuto moderní idolatrii odmítla, nejprve skrze biskupa a kancléře Alverna. Z tohoto zásadního důvodu dostala Rufusova škola v Paříži čestný titul „*sophistae Latini*“. Všechny averroistické znaky *intellectus possibilis* najdeme v té či oné variantě u následných představitelů druhého averroismu a semiaverroismu, včetně účelového obvinění Averroese jako autora nauky o numericky jednotném *intellectus possibilis*. Komentátor údajně hájí numericky určený receptivní intelekt. Tento jeden receptivní intelekt je dán stejně pro všechny lidi a zvnějšku se spojuje s individuální (a ne osobní) poznávací schopností. Modernisté a jejich nástupci pak tento pochybný *intellectus possibilis* odsoudili jako averroismus. Averroes odmítl intelekt jako hypostázi proti neoplatonikům všeho druhu tím, že vytvořil novou verzi receptivního intelektu (OBJ I, kap. 2.4.3). Existence autonomního činného intelektu spadá podle CMDA a Alverna do sféry boha, kosmických inteligencí a andělů (kap. 2.3). Možný intelekt nemůže být hypostází nebo substancí, protože nemá jak by mohl existovat v člověku v nějaké hyparchické formě. Zvířata nemají nemateriální receptivitu a intencionalitu na úrovni *intellectus posibilis*, protože nejsou schopna intelektuální abstrakce. Kosmické inteligence tento typ intelektu nepotřebují, protože jejich potence není daná na úrovni materie díky plně aktualizovanému *intellectus agens*. Kosmické inteligibilní substance-formy se skrze tuto základní metafyzickou diferenci liší od lidské syntetické schopnosti poznání založené smyslově. Potence aktuálního činného kosmického intelektu se liší jen podle jednotlivých kosmických sfér a jejich rozdílem od Stvořitele. Příchod modernistů typu Rufuse donutil biskupa a kancléře Alverna, aby tezí o metafyzické odlišnosti kosmického činného intelektu zastavil nástup heretické sofistiky na Pařížské univerzitě někdy roku 1240. Po jeho smrti už všechny zábrany padly a sofistika modernistů se stala akademicky uznanou vědou.

Bacon je jedním z velmi důležitých svědků sporu o averroistický statut intelektu na Oxfordu, protože ukazuje vznik zmateného výkladu Averroese v paradigmatu Toledské avicennistické školy recipované Rufusem. Spor o numerickou jednotu v rámci *intellectus possibilis* se stal jedním ze základních prvků pozdějšího sporu o falešně pochopený averroismus. Dílo *Opus tertium* zachycuje v anekdotické zkratce jeden ze sporů mezi prvním a druhým averroismem. Františkán Adam Marsh (Adam de Marisco) se stal roku 1238 lektorem na Oxfordu a hájil Alvernovu a Grossetesteho linii ohledně odděleného *intellectus agens* situovaného jen do kosmických sfér (kap. 3.2). Františkánští představitelé školy druhého averroismu doráželi na Marshe, aby jim podal vysvětlení ohledně *intellectus agens*.[[452]](#footnote-452) Bacon považuje Adama Marshe za pravdivě myslícího filosofa, na rozdíl od sofistické skupiny františkánů (*aliqui Minores*). Ti posunuli Grossetesteho výklad intelektu směrem k avicennismu, což později dosvědčilo jemu připsané dílo *Summa philosophiae* (kap. 3.1.3). Marsh jako magistr ze školy prvního averroismu odpověděl mladým modernistům, že jde o Eliášova krkavce (1 Král 17:6). Tato živá první substance přicházela do Eliášovy jeskyně zvnějšku, aby živila známého proroka. Aktualita poznání daná *per se* v samotném intelektu v aktu denudace a přímého náhledu není schopna zajistit poznání bez Eliášova krkavce. Druhý averroismus žije v jeskyni neoplatonského dualismu a je oddělený od smyslové zkušenosti světa. Pak ale potřebuje nějakého posla od externí reality stejně nutně jako Descartes potřebuje moderního boha k pravdivému poznání světa mimo imanentní *cogito*. Husserl vytvořil postmoderní jeskyni danou jako imanentní a objektivní vize jsoucna (*Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung*).[[453]](#footnote-453) Krkavec do solipsistické zkušenosti absolutního vědomí sice přichází, ale je chápaný pouze z hlediska absolutní egologické zkušenosti (*Sinngebung der sekundären objektiven Transzendenz*). Bytí krkavce se objevuje pouze jako samodanost prožitku v imanenci Husserlova čistého vědomí, ale v tomto modu vědecké evidence neexistuje vazba na reálnou věc. Husserlovo pojetí poznání a evidence ukazuje následná analýza pojmu *Sich-von-sich-selbst-her-zeigen* (OBJ III, kap. 5.3.2). Kritický filosof nežije v platonské jeskyni nebo v postmoderním kině solipsistického egologického vědomí. Proto nepotřebuje zprostředkujícího posla jako je Eliášův krkavec, Descartova vrozená idea boha, Husserlova imanentní transcendence a absolutní samodanosti fenoménu. Ve věku filozofického nihilismu přebírá roli zázračného havrana analytická teorie tvorby *meaning*, kdy subjektivní *scibile* hypostázovaného jazyka vytváří odvážný nový svět podle různých „*language* *games*“. Aristotelismus podle CMDA nemůže dát činnému intelektu statut hyparchické substance nebo absolutní subjektivity. První averroismus drží nasvícení jsoucna zepředu od reálně existující první substance a tím je také zajištěna primární impozice významu. Spor o oddělený činný intelekt podaný v modu Eliášova krkavce ukazuje zázemí Rufusova výkladu numericky jednotného možného intelektu pro všechny lidi, který připsal Averroesovi.

Rufusovo dílo *Contra Averroem* (kolem 1236) založilo první explicitní kritiku Komentátora z pozice oxfordských *Modernorum*. Jádrem sporu se stává statut *intellectus possibilis*. Numericky jedné aktivní formě univerzálního *intellectus agens* odpovídá u oxfordských porretánů numericky jedna univerzální forma *intellectus materialis*. Potenci totiž nelze dále specifikovat na nižší individuum, protože tvoří jednu numericky identickou hypostázi.[[454]](#footnote-454) Rufus formálně správně shrnuje výchozí pozici Averroese o intelektu jako potenci duše (*sit in potentia ad hominem*). Ale druhý averroismus na úrovni potence nepřipustí jinou individuaci intelektuální formy než pomocí spirituálně pojaté látky v dualistické koncepci Avicebrona (kap. 3.2). Pak platí mytopoetika moderny zajištěná Eliášovým krkavcem. Individualizovaný kosmický *intellectus possibilis* úspěšně kopuluje s naším *intellectus materialis*. Médiem této kopulace je Avicebronova materie třetího druhu, která tvoří vlastní subjekt obou těchto neexistujících jsoucen třetího druhu. Individuace kosmické hypostáze daná skrze Dinantovu *materia prima* vznikne v člověku kopulací s  materiální složkou intelektu danou v aktu poznání jednotlivce, která je ve stejně univočním modu *materia spiritualis*. Obě složky intelektu jsou individualizované skrze mytologickou materii. Provozován tímto zázračným způsobem, akt *coniunctio* proběhne vždy a řádným způsobem. Lidský *intellectus materialis* se spojuje Dinantovým kosmickým *intellectus possibilis.* Z Komentátora se stal moderní transvestita skrytý za postavou heretika Davida z Dinantu, a od té doby žije mezi námi v tomto sofistikovaném aristotelském převleku. Nyní je jasné, proč Blundova škola jako jediná v Paříži byla schopna filosoficky kritizovat Dinantovy omyly. Po zatmění první substance došlo dějinně nutně k zatmění toho filosofa, který tento omyl jako jediný zásadně kritizoval.

Další generace modernistů přebíraly pojetí numericky jednotného *intellectus possibilis*, který udělal Rufus. To byl vskutku vynikající výkon nejschopnějšího reprezentanta školy *sophistae Latini*. Zakladatelé druhého averroismu tento intelektuální zmetek připsali Averroesovi. Hlavními autory této komedie byli Rufus a Bonaventura, kteří vedli mendikantské koleje na Oxfordu a v Paříži. Zavedením dualismu, který vyloučil adekvační teorii pravdy, vytvořili sofističtí *Moderni* následující dilema ohledně receptivního intelektu. Buď je intelekt individuální, ale pouze hylický, na způsob individualizované *materia spiritualis* dané v těle. Proto Albert zásadně kritizoval Rufusovo a Kilwardbyho pojetí *intellectus materialis* (kap. 2.4.3), které vytvořilo hylický intelekt na způsob Themistia a Alexandra. Averroes integroval nemateriální *intellectus possibilis* do schématu poznání místo čistě materiálního intelektu, který Themistius a Alexander chápou jako individuální a smyslovou schopnost duše (kap. 2.4.3). Rufus vzal Themistiův materiální intelekt s habituálně vrozenými principy poznání (Avicenna) jako novou substanci v duši. Po vzoru neoplatoniků a jejich falešné argumentace odhalené v CMDA musel Rufus dokázat nemožné. Tento modernista musel s lidským poznáním spojit hypostázovaný aktivní a receptivní intelekt, který přichází zvnějšku (*opinatus est Themistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti*; OBJ I, kap. 2.4.2). K tomu bylo třeba provést mytologickou kopulaci, která se odehrává v habituálně daném hypostatickém lidském intelektu (*intellectus qui est in habitu*), což je Avicennův *intellectus materialis*. Tento receptivní intelekt přijímá poznávací formy od kosmického *intellectus agens*. Poznání habituálního intelektu je v naší moci, ale je hypostázováno a tento substanční intelekt je napojený na smyslové poznání. Toto averroistické řešení předpokládá plně nemateriální a receptivní *intellectus possibilis*, který je numericky jeden pro všechny lidi na způsob Dinantovy hypostázované kosmické formy. Oxfordští sofisté neměli s přidáním materie třetího druhu do averroistického receptivního intelektu žádný problém, protože vyznávali univerzální hylemorfismus ve třech formách materie (hylemorfická, spirituální, primární materie). Modernisté následovali Dinanta a syntetizovali *intellectus possibilis* podle Themistiovy a Alexandrovy smyslové individualizace dané jako tělesně založený *intellectus materialis*. Tento intelekt spojili se oddělenou kosmickou potencí jako Alexandrův a Themistiův *intellectus possibilis*. Rufus převzal Alexandrův oddělený *intellectus possibilis* a individualizoval jej jako kosmickou hypostázi prostřednictvím plně receptivní kosmické *materia prima* podle Dinanta. Tento intelekt pak zcela averroisticky a proto moderně kopuluje s Themistiovým habituálním *intellectus materialis*, který je v člověku dán jako Avicennův *intellectus materialis*. Habitualita tohoto intelektu a tím i hypostázovaná schopnost myšlení podle Avicennova *intellectus mat*erialis je zajištěna skrze hypostázovanou potenci myšlení (*potentia substantialis*, kap. 3.3.1). Tyto apriorní vrozené principy myšlení přejal Kant a tak božsky schopné Fúrie dostaly Dinantův panteismus až do plně objektivní verse dané v současnosti.

Rufus zajistil poznání Moderních skrze kopulaci dvou materiálních intelektů podle dvojího registru numerické individuace dané skrze spirituální a primární materii. První individuace *intellectus possibilis* běží v kosmu a je averroistická, druhá individuace běží v porretánském individuu a je modernistická. Aby taková absurdní teorie poznání mohla nějak fungovat, musela schizofrenní a paranoidní modernita vytvořit objektivní simulákrum Averroese. Modernisté pak tento idol museli permanentně napadat, aby zakryli svou vlastní filosofickou hloupost a metafyzické nesmysly. Kontinuální kopulace se simulákrem Averroese zajišťuje v současné mytopoetice intelektuální plodnost postmoderního *Mind‒Body Problem*. Je třeba poznamenat, že v sumerském a babylonském novoročním rituálu (*Enuma eliš*) stačila pouze jedna mytologická kopulace v roce. *Corruptio optimi pessima.* Když metafyzickou paranoiu pod vedením Fúrií dělají objektivní vědci, vypadá to jako seriózní podnik. Produkce jsoucen třetího druhu nepředstavovala v Oxfordu žádný problém. K tomu sloužil nový výklad *Kategorií* a porretánské vidění světa v matematizovaném modu *discrete videamus*. Nejprve je třeba v novém mýtu moderny vytvořit podsvětí. Rufus k separaci smyslů a intelektu využívá Boethiův komentář k *Isagoge* a parafrázuje základní rozlišení mezi smyslovým a rozumovým poznáním: „*Universale est cum intelligitur, particulare cum sentitur*.“ (*Contra Averroem* I.2, p. 2.24‒25) Toto rozlišení ovšem u Rufuse znamená úplné oddělení obou složek na rozdíl od schématu poznání v CMDA. Univerzální hylemorfismus vzal materii univerzálně ve smyslu jsoucna třetího druhu podle Avicebrona. Tím sofisticky vytvořil podle Themistia nový mix materiálního intelektu vázaného na smysly a oddělený možný intelekt. Takto pojatý *intellectus possibilis* je daný jako kosmická potence v hypostázované formě porretánského jsoucna a je individualizovatelný skrze *materia prima*. Receptivní intelekt je ze své univerzální podstaty „*inmixtus*“, proto je dán mimo materiální formy.

„První materie je určená k tomu, aby přijala individuální formy. Možný intelekt je určen k tomu, aby přijal univerzální formy. První materie je numericky jednotná, a je singulární věcí (*una numero est et res singularis*), jinak by nemohla přijmout singulární formy. Možný intelekt proto není individuální intencí v jednotlivcích, protože by nemohl přijímat univerzální formy.“ [[455]](#footnote-455)

První materie přijímá singulární určení (*recipiat formas individuales*), ale receptivní intelekt je vztažen k recepci univerzálních forem. Kvůli aktu nemateriální recepce je determinovaný na způsob *materia prima* jako porretánské hypostáze. Ale protože jeho poznání je univerzální stejně jako Dinantův koncept kosmické *materia prima*, pak musí být *intellectus possibilis* numericky jeden. Viz výše uvedené pojetí vosku určeného pro otisk formy, což provádí činný intelekt do receptivně-inteligibilní a proto univerzálně-materiální složky kosmické a lidské duše. Citát definuje první materii jako substanci třetího druhu a stejnou povahu má i možný intelekt. V univerzálním hylemorfismu je *intellectus possibilis* daný nemateriálně jako porretánská hypostáze. V této potenci dané skrze numerickou identitu může přijímat jen univerzální určení (*intellectus possibilis natus est ut recipiat formas universales*), tedy porretánských species jako substancí třetího druhu. Ale podle Rufusova výkladu CMDA je možný intelekt dán jako univerzální substance v modu numericky určeného individua (*una numero est et res singularis*). Pokud je tento intelekt univerzální, jak tvrdí Averroes, pak podle Rufuse nemůže být individualizován na úrovni hylemorfické složeniny jedinečné duše a jedinečného materiálního těla. Receptivita kosmického intelektu musí jedna a obecná, protože přijímá na způsob *materia prima* všechna ostatní nemateriální species. Z hlediska CMDA patří Rufus do kategorie odmítnutých neoplatoniků, protože rozdělil receptivitu na dvě složky. S Themistiem zařadil *intellectus possibilis* skrze přirovnání k materii na smyslovou úroveň *intellectus materialis* v těle. Ale pak zase s Alexandrem vzal receptivní nematerialitu duše jako oddělenou kosmickou hypostázi, kterou individualizoval skrze Dinantovu primární kosmickou materii. Podle Avicebrona existují dva druhy hmoty, která přijímá formu, takže existují dva druhy receptivního intelektu: jeden je individualizován podle tělesné materie, takže je numericky odlišný u všech lidí (Themistiův a Avicennův *intellectus materialis*); druhý je individualizován podle spirituální materie jako Dinantova *materia prima*. Pak je dán jako jediný nehmotný a samostatný exemplář (*intellectus possibilis* falešně přičítaný Averroésovi). Rufus shrnuje Averroesovo učení o receptivním intelektu do fatální alternativy, která založila averroistický spor o numerickou jednotu *intellectus possibilis*.

„Možný intelekt nemůže být dán tím, že je odlišný u různých jedinců. Je numericky jeden ve všech individuích a jeho univerzálnost předpokládá pouze jedno individuum. (...) Kdyby se totiž vyskytoval odděleně v numericky různých individuích, byl by formou těchto individuí. Pak by byl numericky mnohý a byl by individualizovaný podle materie těchto individuí.“ [[456]](#footnote-456)

Pouze hylicky založený *intellectus materialis* může být individuální, protože je dán na úrovni hylemorfického jednotlivce (*numerata secundum multiplicationem et numerationem plurium materierum*). Individuální je smyslové fantasma, které recipuje individuální věci, proto na smyslové úrovni existuje individualizace intelektu daná materiální ipseitou osob jako prvních substancí. Receptivní intelekt *Modernorum* je nehmotný a univerzální; musí se vzdát nároku na jedinečnost v rámci osoby. Proto potřebuje neexistující moderní *individuum* a k němu se připojuje zvenčí jako hypostatizovaná substance. A protože je tato substance nemateriální, pak je jedním species a tím „exsistuje“ v numericky jediném kosmickém exempláři. Rufus považuje Averroesův status nehmotného a přesto individuálního *intellectus possibilis* za rozporuplný. Averroes nemůže na úrovni hylemorfické materie spojit singularitu a univerzalitu (*non est ergo intellectus possibilis alius et alius numero in ipsis individuis*). Rufus vypustil do světa falešnou interpretaci CMDA, kterou připsal samotnému Averroesovi. Závěr tohoto sofismatu je jasný a později nesčetněkrát opakovaný, ale bez pravdivého vztahu k původnímu zdroji tohoto sporu. Rufus definuje *intellectus possibilis* jako oddělenou pseudo-materiální substanci, aby pojistil status univerzálního receptivního poznání shodného pro všechny lidi podle kanonického vyjádření „*anima quodammodo est omnia“* (*De anima* 431b20‒21). Ve stejném smyslu platí hlavní věta *De intepretatione* 16a3‒8. Primární znamení jsou všem společná skrze duševní prožitky a tyto prožitky jsou nápodobou věcí (kap. 1.1). Rufus zvolil místo aristotelské adekvace metaforu platonského otisku ideje do duše. Z věci se stala substance třetího druhu (*scibile*). Pak bylo třeba najít odpovídající intelektuální shodu na úrovni univerzální receptivity v modu platonské *hypodoché* z dialogu *Timaios* (OBJ I, kap. 1.3.3). Rufus k tomu použil výroky CMDA ohledně intelektu jako *quartum genus*. Avicennistický porretán odmítl přijat toto abstrahované species v původním kontextu aristotelské intencionální mediace a abstrakce, což měl první averroismus. Rufus potřebuje mediaci od smyslů jen akcidentálně. Avicennovská sebereflexe v hypostatickém intelektu asimiluje všechna species a pak je uskladní v augustiniánské numerické paměti třetího druhu (*locus specierum*). Druhý averroismus zná abstrakci pouze jako avicennistickou denudaci již daných a hypostázovaných species*-*individuí. Proto musí existovat kosmická forma *intellectus possibilis* individuálně zhotovená z Dinantovy *materia prima*. Averroistický výklad Averroese ve škole modernistů vytvořil objektivní podobu intelektu jako jsoucna třetího druhu, kterou sofisticky připsal Komentátorovi.

„Tento důvod vedl Averroesovo uvažování k tomu, aby dal numericky jeden možný a univerzální intelekt všem lidem (*ponendo intellectum possibilem in nobis omnibus unum et etiam universale*), jak bylo řečeno výše.“ [[457]](#footnote-457)

Škola druhého averroismu vzala koncept *materia prima* jako základ všech formálních určení a přidala k němu univerzální poznání v rámci nemateriálního a odděleného *intellectus possibilis*. Tím vznikla averroistická verze numericky jednotného *intellectus possibilis*, který nemůže být diferencovaný materiálně. Protože tato species-substance je individualizovaná skrze kosmickou *materia prima*, tak patří do sféry kosmických intelitegencí. Nová hypostáze je definovaná jako numericky jeden receptivní intelekt pro všechny lidi (*unum et etiam universale*). Výše citovaná pasáž spisu *Contra Averroem* končí sofistickou obžalobou Averroese, jež založila známý spor o averroismus. Filosofický otec latinských *Modernorum* interpretuje Averroese skrze Avicennu, místo aby kriticky četl Avicennu jako první averorismus Blundovy školy, tedy skrze Averroese. Shrňme aporetický výklad *intellectus possibilis*, který Rufus představil modernímu světu jako Averroesovo dilema.

„Takto došlo k tomu, že Averroes racionálním výkladem dal možný intelekt do všech lidí jako univerzální a numericky jednotný, jak bylo řečeno výše. Postupoval podle výše uvedeného důvodu, protože bylo nutné postulovat numericky jeden možný intelekt, který by byl dán ve všech lidech jako univerzálie. Jinak by se lišil v jednotlivcích vzhledem ke své numerické individuaci, která by byla v rozporu s jeho jednotou jako species. Pak by byl tento intelekt dán jinak v jednotlivci a jinak jako species...“ [[458]](#footnote-458)

Rufus nastolil falešné dilema numericky jednoho kosmického *intellectus possibilis* daného v modu univerzálního hylemorfismu. Tento moderní intelekt se v nás individualizuje skrze mytologickou, a tedy plně objektivní kopulaci. Jen univerzální druh numericky jednoho intelektu ve všech lidech (*in nobis omnibus unum et etiam universale*) může podle Rufuse poznávat nemateriální species. Averroesův *intellectus possibilis* je ale podle Averroese jak univerzální, tak i individuální, což jasně dosvědčuje CMDA v modu *tertium* a *quartum genus*. Obojí podle Rufuse nejde, protože materiální intelekt determinovaný smysly není podle něj schopen recipovat a syntetizovat univerzální pojem. Viz výše citované oddělení obou složek poznání s odkazem na Boethia (*universale est cum intelligitur, particulare cum sentitur*). Druhý averroismus odmítnul definovat receptivní nemateriální intelekt daný v modu *inmixtus* jako součást existující osoby. Ale to je definice *intellectus possibilis* jako *tertium genus* podle CMDA. Podle Rufuse nemůže hypostázovaný intelekt jako jedna nemateriální species existovat ve dvou substančních podobách současně, protože univerzální kosmická substance není totéž jako individuální lidská substance. Podle citovaného textu by se lišila nemateriální species od její individuální materiální aktualizace (*in singulis diversis individuis numero et specie differre*). Pak platí, že *intellectus possibilis* nemůže být současně jako individuální receptivní schopnost hylemorficky založeného člověka a přitom zajišťovat univerzální poznání nemateriálních forem daných v modu *inmixtus* na úrovni kosmické substance. Zavedení individuálního *intellectus possibilis* by prý způsobilo rozkol v pojetí člověka. Lišil by se hylemorfický statut individua daný materiálně a univerzální poznání našich species, které by přestaly být univerzální (*essemus et nos specie differentes*). Rufus odmítl klíčovou část CMDA, tedy existenciální výkon *intellectus possibilis* daný v osobě. Místo existence osoby dosadil do schématu averroistickou „exsistenci“ jedné hypostáze, která se skrze univerzální hylemorfismus individualizuje v konkrétním jednotlivci. První averroismus namítl, že neexistuje ani kosmický *intellectus possibilis*, ani jeho kopulace v lidské duši, ani moderní individuum dané jako Rufusovo *concretum*, ani poznatek daný jako porretánská species třetího druhu. Prostě a jednoduše: svět Moderních neexistuje, protože je to přímo kosmický nesmysl.

Proto Bacon prohlásil Rufuse za šíleného myslitele. První modernista kuriózním výkladem změnil Averroese na averroistu. Rufusův averroistický Averroes má zásadně dualistický scénář poznání, na rozdíl od litery CMDA. Podobný spor o statut lidského intelektu v modu *separatus* nebo *separabilis* povede brilantní Siger proti semiaverroistovi Akvinskému v rámci školy prvního averroismu (OBJ III, kap. 4.4.2). Receptivní intelekt daný jako porretánská substance třetího druhu zůstal univerzálně receptivní pro všechny a pro nikoho; je současně materiální i nemateriální; funguje numericky-univerzálně a porretánsky-individuálně. Sofisté vytvořili moderní objektivní formu intelektu tím, že oba koncepty spojili do jedné substance třetího druhu, které dali oddělený charakter v substančním modu kosmického intektu (*inmixtus*). Averroistický scénář moderny musel v interpretaci aktu poznání po roce 1230 reagovat na recepci CMDA podle Sicilské školy. Ta přesně oddělila výkon porozumění (*tertium genus*)a oddělila jej od intelektu jako abstrahované univerzálie dané jako koncept v mysli (*quartum genus*). Rufus v odpovědi na Sicilskou školu navrhl kolem roku 1235 spojení obou oddělených hypostází v podobě akcidentálního spojení (*copulatio*). Samostatný možný intelekt jako kosmická forma byl individualizován Dinantovou kosmickou *materia prima*. Připojil se k subjektivní schopnosti intelektuální recepce, která byla individualizována podle Avicebronovy *materia spiritualis*. Poznávací subjekt moderny přestal být hylemorfickou osobu, protože jedna část byla z podstaty takto dané kopulace dinantovsky-heretická. Moderní paranoia daná vzhledem k rozumové definici člověka dostala doslova kosmický, a proto zcela tragikomický charakter. Averroistický *intellectus possibilis* je daný jako univoční a univerzální species. Tento intelekt poznává skrze receptivitu danou jako konjunkce kosmického *intellectus possibilis* se stejně danou individuální formou *intellectus materialis* v člověku. Individualizace kosmického receptivního intelektu v člověku je dána skrze spirituální materii, která se přidala k Themistiově a Avicennově konceptu *intellectus materialis*. Po dokonaném aktu mystické konjunkce či akademické kopulace tato dvě simulákra možného a materiálního intelektu poznávají nemateriální subsistentní species daná jako jsoucna třetího druhu. První modernista definuje numerickou identitu receptivního intelektu danou konjunkcí tří neexistujících substancí-species. Tímto způsobem byl znovu obnoven Dinantův pantheismus jako averroisticky pojatý intelekt, což bylo v Paříži absolutně neakceptovatelné. Albert tento nesmysl odmítl komentovat a Bacon považoval Rufuse za akademického šílence. A pařížský biskup Alvernus musel zcela oficiálně zakázat nauku o odděleném intelektu v člověku na půdě univerzity.

Rufus založil dualismus moderního Individua, které se skládá se spojení dvou simuláker. Na jedné straně stojí neexistující objektivní mysl a na druhé straně je neexistující moderní tělo. Ilumináti vytvořili nové vidění světa založené na neexistujícím subjektu. Jeho intelekt se nachází s avicenistickým „létajícím mužem“ ve sféře věčných kosmických intelektů. Tato soběstačná kosmická inteligence sestoupí skrze gnoseologickou kopulaci do mytopoetického těla. To přebývá v chaotické sublunární sféře, čili téměř v podsvětí. Kopulace těchto dvou mytopoetických entit není snadná věc. Dnes zaměstnává spoustu západních akademických institucí, které pod vedením Fúrií úspěšně participují na moderní verzi akademických mystérií. Tyto hrátky moderního ducha byly poprvé slaveny v Oxfordu a odmítnuty v Paříži. Pod vedením příslušných hierofantů po celém světě se dnes slaví nižší akademická mystéria (ὄργια, *conferentia*) této objektivní mytopoetické a božské komedie. Epoptickou vizi konjunkce chtónického těla, osvíceného ducha a objektivního diakosmu na této *alma mater* modernismu poprvé celebroval objektivní iluminát Rufus. Ale citovaný výklad *De anima* a hlavně spis *Contra Averroem* byl asi publikovaný až v Paříži okolo roku 1240. Moderní averroisté koncipovali *intellectus possibilis* jako porretánskou substanci spojenou s hypostázovanou materií podle Avicebrona. Rufus společně s oxfordským magistrem Adamem z Buckfieldu zavedli princip plurality substancí v člověku (kap. 3.2). Toto řešení považoval první averroismus za naprosto mylné a směšné (Alvernus, Albert) nebo přímo šílené a heretické (Bacon). Pak by zmizelo univerzální poznání boha a světa ve smyslu Aristotelem požadové receptivity duše (*anima est quodammodo omnia*) a člověk by přestal existovat jako morální instance odpovědná bohu za své skutky. Takovou nauku nemohl připustit ani biskup Alvernus v Paříži ani Grosseteste jako biskup v Lincolnu. Po zavedení moderního dualismu do osoby a po smrti moderního boha nás tento problém už netrápí. Nástup totalitních režimů pod vedením ideologicky zdatných Fúrií v nihilistickém období metafyziky to jen potvrdil.[[459]](#footnote-459) Útok na Averroese, který vedla škola latinských sofistů formovaná v prostředí *Oxfordian Fallacy*, představoval nevyhnutelný následek mylného pojetí receptivního intelektu. Spor o averroistický výklad Averroese vznikl po příchodu oxfordských bakalářů do Paříže kolem roku 1240, což dosvědčují shodně Alvernus, Albert a především Bacon. Správně vyložený spis CMDA všechny aporie těchto *Modernorum* odstranil, a tím je usvědčil z omylu. Tento fatální omyl viděli všichni vrcholní představitelé prvního averroismu kolem 1235‒50, ale odmítl jej vidět Akvinský o dekádu později (OBJ III, kap. 4.5.1). Pařížští znalci prvního averroismu museli bránit autentickou Averroesovu nauku o jednotě poznání a osoby, protože neoplatonský výklad Aristotela podle Avicenny ohrožoval samotné základy křesťanského myšlení. Moderní porretáni na Oxfordu chápali receptivní intelekt *De anima* podle modu *discrete videamus*, tedy jako separovanou nemateriální species oddělenou od smyslově-materiálního poznání. Esencialismus Rufuse ovlivněného Avicennou a Avicebronem nemůže vidět skutečnou hru poznání, kterou vyložily předešlé kapitoly věnované prvnímu averroismu. Spor o objektivní povahu intelektu daného jako *tertium ens* nutně rozpoutal také první kolo sporu o výklad *De anima* v letech 1240‒50, kterému předsedal brilantní aristotelik a moudrý biskup Alvernus.

Rufus vytvořil jednostranným komentářem plným sofistiky averroistického Averroese a tím založil pojetí objektivního *intellectus possibilis*. Tento averroistický intelekt „exsistuje“ jako jsoucno třetího druhu v modu moderního dualismu mezi smysly a mezi substančním intelektem daným jako hypostázovaná porretánská *res*. Do dějin myšlení přišlo nové *scibile* moderny ve smyslu platonského simulákra známého z dialogu *Sofistes*. Averroes se stal averroistou, kterým nikdy nebyl a nemohl být, protože intelekt jako *tertium* a *quartum genus* jsou dvě metafyzicky zcela odlišné fenomény dané v existenciálně v realitě nebo univerzálně v mysli. Sofisma oxfordských modernistů v modu *fallacia secundum quid et simpliciter* vyplývá z neznalosti skutečného průběhu poznání podle CMDA (*secundum quid*). Toto sofisma založilo epochální spor o averroismus tím, že založilo první objektivní pojetí poznávajícího subjektu na latinském Západě. Subjekt přestal být reálná existující osoba a stal se substancí třetího druhu s hypostázovaným receptivním intelektem třetího druhu nasvíceným zezadu, skrze oddělený *intellectus possibilis* a *agens* dané jako kosmické substance a oddělené nemateriální formy. Tento zmatený averroistický výklad Averroese dokončil Rufus během svého prvního pobytu v Paříži, což dosvědčil a přesně doložil Bacon (*reprobatus Parisius propter errores quos invenerat*, kap. 3.2). Není divu, že známí představitelé prvního averroismu s klasickým filosofickým vzděláním v Blundově škole odmítli diskutovat s těmito šílenými *doctores Latini*, kteří přišli z Oxfordu do Paříže někdy okolo roce 1235. Ve hře byla akademická kredibilita mendikantské intelektuální elity, která na Oxfordu vytvořila v prostředí akademických iluminátů první evropskou *intelligentia spiritualis* slavící pod vedením analyticky vzdělaných Fúrií první objektivní akademická mystéria. Tito moderní vzdělanci postupně ovládli akademické instituce i v Paříži po 1250 skrze kolegium pilných kompilátorů sdružených kolem editace *Summa Halensis*. Učení Stagirity už nemohli představitelé druhého averroismu napadnout přímo, protože filosofická autorita *Corpus Aristotelicum* byla už nezpochybnitelná. Proto modernisté po roce 1235 napadli místo Stagirity eminentního arabského Komentátora, kterého Alvernus právem označil za nejvznešenějšího filosofa (*philosophus nobilissimus*, kap. 2.3). Druhý averroismus pokračoval v neoplatonském výkladu Korpusu skrze augustiniánský avicennismus. Modernisté připsali Averoesovi vlastní pomýlenou představu subsistentního odděleného a nemateriálního *intellectus possibilis* podle Davida z Dinantu a tu pak odsoudili jako v křivém zrcadle. Averroes se stal obětním beránkem pomýleného myšlení *Modernorum* a vzal na sebe všechny viny aporetické a sofistické interpretace Aristotela, kterou hájili a dodnes hájí moderní sofisté a ilumináti na latinském Západě. Tato bláznivá argumentace založila moderní západní subjekt a jeho paranoické poznání. Moderna dodnes provádí skrze kritiku averroismu objektivní intelektuální exorcismus této nepatřičné části receptivního intelektu. Ten je angažovaný v aktu gnoseologické kopulace s kosmickými silami. Tyto neosobní kosmické (a proto démonické) síly jsou nutně přítomné ve schizofrenické duši moderního ilumináta. Nyní je zřejmé, kde se vzal vědecký základ čarodějnických procesů, které charakterizují vznik moderny (OBJ III, kap. 5.5). Díky Freudovu obrannému mechanismu *Verkehrung ins Gegenteil* dostal tento exorcismus místo Averroese vhodného obětního beránka. Rituál akademického vymítání hříchů probíhá pod vedením novodobých Furií. Síly intelektuálního Chaosu vyhánějí příslušného kozla z vědecké obce do pouště moderní vědy (Averroes, Siger, Ockham, čarodějnice). Výkon existenciálního porozumění osoby byl dán v Komentátorově modu *tertium genus*. Rufus jej změnil na akcidentální kopulaci lidského hypostatického intelektu s vnější formou kosmického intelektu. Averroes měl univerzální složku intelektu pouze jako výkon poznání v modu *tertium genus*, které v aktu sebereflexe (*facere*) produkuje sebepoznání jako univerzálii (*quartum genus*). Tento čistě abstraktivní koncept *intellectus possibilis* je v CMDA daný jako *factum* myšlení, tedy jako koncept. Moderní mytopoetika změnila toto *factum* na numericky jednu kosmickou hypostázi, která subsistuje ve formě kosmické substance mimo lidskou mysl. Tento nesmysl je je pak numericky individualizovaný v jednotlivcích skrze spirituální materii. Možný intelekt numericky individualizovaný skrze *materia spiritualis* se stal univerzálním *receptaculum* a voskem pro inteligibilní poznané formy vtiskované od aktivního kosmického intelektu. Tato kopulace už probíhá skrze individualizovaný *intellectus possibilis* v člověku, což má opravdu působivý a dramatický charakter. Rufusovo zmatené slovo o averroistickém intelektu se stalo objektivním tělem a dodnes přebývá mezi námi. Moderní poznání člověka je stejně démonické jako moderní logika. Místo Antikrista přichází do *anima intellectiva* kosmický nesmysl jako numericky *intellectus possibilis*, aby s námi intelektuálně kopuloval. A toto spojení tvoří základ západní objektivní vědy. Gnoseologický narativ moderny je opravdu tragikomický a zcela mytologický. Další vývoj této schizofrenické psychologie moderního subjektu ukáže vývoj čarodějnictví v moderně, která objektivně správně viděla tuto kopulaci jako démonický problém. Kritická hermeneutika vidí démonickou kopulaci moderny skrze tragický vliv Fúrií, protože spánek rozumu plodí nestvůry (OBJ I, kap. 2.4.3). Kritický Bacon a Albert považovali tuto kopulaci za šílený nebo směšný nápad *sophistae Latinorum* a vyloučili je z kolegia Pařížské univerzity. Toto pojetí *intellectus possibilis* představovalo pro znalce CMDA přímo kosmický nesmysl. Moderní averroismus připomínal aristotelikům herezi Davida z Dinantu. Rufusovi chyběl k plnosti původního Dinantova bludu už jen božský panteismus. Oxfordský sofista dopracoval averroistickou interpretaci během prvního pobytu v Paříži, a proto byl od znalců prvního averroismu považován za blázna (*apud sapientes fuit insanus*, kap. 3.2). Doba se změnila a moderní subjekt zvítězil a s ním i jeho simulákrum dualistického intelektu, duše a osoby. Po vítězství moderní asimilační teorie pravdy v rámci *coaequatio* dostala metafyzická a gnoseologická paranoia modernistů globálně-objektivní charakter.

### 3.3.4 Založení objektivního jsoucna

Soubor tehdejších spisů Aristotela přijatý na latinském Západě od falsafy byl prosycen neoplatonskými interpretacemi, které nově kodifikovala Toledská škola *ad mentem Averrois*. Alvernus byl první známý představitel latinského křesťanství, který dokázal integrálně oddělit neoplatonské interpretace Aristotela od výkladu Komentátora. Proto odsoudil jak učení neoplatonské falsafy tak i moderní sofisty typu Rufuse (kap. 2.3.1). Spisy Averroese dostaly ve škole druhého averroismu nový výklad, což ukázala předešlá kapitola výkladem Rufusova spisu *Contra Averroem* a komentáři k *De anima*. Konflikt mezi Rufusem a pařížskými aristoteliky byl nevyhnutelný. Výše vyložené spisy Alverna, Alberta a Bacona jako eminentních znalců Komentátora ukázaly, že moderní výklad poznání, pravdy, reality a pojetí člověka byl pro skupinu prvních averroistů naprosto nepřijatelný. Ale další směr myšlení určili františkáni jako Rufus, mimo jiné i sporem o falešně pojatý averroismus. Sebevědomí prvních modernistů pomohlo nahradit jejich chatrné filosofické znalosti. První modernisté na Oxfrodu navíc byli i dobří pedagogové a ovlivnili spoustu žáků, alespoň podle citovaného Bacona. Odsouzení latinských sofistů jménem osobně pojatého *intellectus agens* podle CMDA vyvolalo další kolo gigantomachie o substanci. Klíčový spor o výklad poznání podle *De anima* se odehrával v letech 1245‒50 v Paříži. Rufusovo dílo *Speculum animae* psané asi roku 1245 reaguje na námitky pařížských znalců Averroese a Aristotela. Spis dokládá polemický střet mezi prvním a druhým averroismem, který vznikl po zveřejnění Rufusových spisů, zejména jeho komentářů k *De anima* a ke *Druhým Analytikám* psaných buď před odchodem z Oxfordu nebo spíše až během jeho studijního pobytu v Paříži. Po vydání jeho komentáře k *Metafyzice*, který pravděpodobně napsal na začátku svého pobytu v Paříži, všichni hlavní představitelé prvního averroismu téměř okamžitě napadli Rufovy komentáře *Corpus Aristotelicum*. Po vydání spisu *Contra Averroem* musel první modernista tak jako tak odejít z Oxfordu, pokud tam ještě byl. Hájil nauku o pluralitě substancí v člověku, což bylo v rozporu s Grossetesteho učením podaným v této otázce *ad mentem Averrois*. Rufus redukoval problém receptivity poznání na novou kosmickou kvazi-substanci (*intellectus possibilis*) a toto nové jsoucno třetího druhu podal jako autentickou Averroesovu nauku. Rufusův averroismus odmítli aristotelikové v Paříži i na Oxfordu, protože se podobal panteismu Davida z Dinantu. Spor dosvědčil františkán Roger Bacon, který byl Rufusův současník na Oxfordu a později sledoval Rufusovo druhé působení v Paříži po smrti biskupa Alverna. Tehdejší znalci Averroese z první vlny jako byli žáci Blundovy školy a biskup Alvernus konstatovali, že myšlení Rufuse a dalších modernistů ovlivněných *Oxfordian Fallacy* (*sophistae Latini*) navázalo na tradici zanikajících škol *Nominales* (*sophistae Italici*) a na školy *logica Modernorum* ovlivněné porretány (*Grammatici*). Sofistický výklad Averroese jistě přispěl k negativnímu hodnocení Rufuse na zdejší univerzitě. Bacon v sumě *Opus maius* naráží na jeden konkrétní spor, který se týkal skupiny latinských sofistů kolem Rufuse a biskupa Alverna jako kancléře Pařížské univerzity.

„Bylo známo, že za doby našich studií v Paříži vznikl spor ohledně Aristotelovy přírodní a metafyzické filosofie. Tyto spisy byla mylně vyloženy skrze vykladače Avicenny a Averroese. Kvůli velké neznalosti dotyčných byly jejich knihy zakázány, ale přesto se dlouhou dobu užívaly.“ [[460]](#footnote-460)

Spor je lokalizován do doby Baconova studijního pobytu v Paříži kolem 1237‒47 a týkal se sofistické interpretace Aristotela (*fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis*) dané skrze chybnou interpetaci Avicenny a Averroese (*per Avicennae et Averrois expositores*). Připomeňme podobnou formulaci ohledně problematického výkladu stejné kategorie spisů od Davida Dinantu (*libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia*, kap. 2.1.3). Citát ukazuje spor mezi Toledskou a Sicilskou školou, které rozdílně vyložily Aristotelovy spisy *ad mentem Averrois* po roce 1230. Klíčovým představitelem nové kontroverze byl Rufus, což Bacon výslovně uvedl v jiných dílech, navíc s přesnou datací sporu (kap. 3.2). Interpretace Aristotela, Avicenny a Averroese byla kvůli hluboké neznalosti (*densam ignorantiam*) prvních modernistů naprosto chybná a zmatené spisy této školy byly veřejně odsouzeny jako heretické (*fuerunt libri eorum excommunicati*). Tím byl do smrti biskupa Alverna zastaven na Pařížské univerzitě nástup modernistů vykládajících *Corpus Aristotelicum* podle aristotelismu Davida z Dinantu. Ale jejich činnost pokračovala nerušeně na Oxfordu. Baconův seznam moderních omylů se týkal i chybné interpretace Avicenny, což je také správné. Matematicky založený Rufus zrušil dokonce i metafyzickou abstrakci, která je základem Avicennovy metafyziky (kap. 3.3.1). Ale vliv Rufuse přežil zákaz jeho děl v Paříži, protože zdejší studenti již byli ovlivněni druhým averroismem (*utentes eis per tempora satis longa*). Připomeňme roli kritického myslitele Adama Marshe, který v otázce intelektu a substanční jednoty osoby hájil linii Grossetesteho. Smířlivý Marsh povolil z funkce rektora na Oxfordu (od 1238) šíření Rufusových textů mezi tamějšími bakaláři.[[461]](#footnote-461) A někteří z nich šli na magisterská studia do Paříže, jako například Duns Scotus působící již v další generaci myslitelů ovlivněných *Oxfordian Fallacy*. Baconův citát ukazuje jádro konfliktu mezi prvním a druhým averroismem, který se v Paříži rozběhl okolo roku 1240. Bacon spolehlivě identifikuje skupinu *sophistae Latini*, o níž mluví Alvernus.

Je dost pravděpodobné, že za této situace Rufus nedostal magisterskou hodnost na Pařížské univerzitě do roku 1250. Toho dosáhl až později, když mendikantské řády dostaly vlastní katedru v roce 1255. Právem lze předpopkládat, že Rufus byl jedním z prvních magistrů nově zřízené mendikantské fakulty, což se rovnalo vyhlášení války klasické filozofii. Proto hned v roce 1255 vypuká zásadní spor mezi akademickými mendikanty a světskými magistry na Pařížské univerzitě, který musí řešit papežové v Římě (OBJ III, kap. 4.1.2). Intelektuální centrum modernistů na Oxfordu ovlivněných Grossetesteho verzí *Oxfordian Fallacy* hledělo na Rufusovy teorie mnohem smířlivěji. Na seznamu proskribovaných autorů Oxfordu se nakonec ocitl samotný Bacon, což dosvědčuje jeho kritika druhého averroismu podaná v traktátu *Opus minus* (kap. 3.4.3). Rufusova sofistická interpretace CMDA se stala gnoseologickým krédem následujících generací *Modernorum*, kteří vzali Rufusův koncept numericky jednotného *intellectus possibilis* stejně nekriticky jako odsouzení Averroese. Masivní útok na Komentátora začal v Bonaventurově škole po smrti biskupa Alverna v roce 1252. Ale nyní se píše rok 1240 a kritický rozum filosofů ještě pracuje na výbornou. Modernisté a latinští sofisté na Pařížské univerzitě vedené kancléřem a biskupem Alvernem zažívají krušné časy. V téže době zveřejnil Albert Veliký jako *magistr regens* dominikánské koleje v Paříži první část traktátu *De homine*, v níž brání Averroesovo pojetí *intellectus possibilis* a představuje plnou jednotu intelektuálně myslící osoby v modu *intellectus speculativus* (kap. 2.4.2). Výsledem Albertova podání CMDA v modu Sicilské školy bylo jednak jeho jmenování *magister regens* Pařížské university a jednak urychlený odchod Kilwardbyho do Oxfordu roku 1245. Kilwardby se stal magistrem Pařížské univerzity, ale určitě nemohl vyučovat jeho modernistické omyly na Albertem vedené domikánské koleji v Paříži. A ve stejné době psal Bacon komentář k *Metafyzice* ve stejném duchu jako Albertův spis. Oba autoři výslovně odsoudili sofistiku svých současníků ohledně Averroesovy metafyziky a jeich teorii poznání. Rufus odchází po studiích v Paříži (asi 1248) zpět na Oxford. Tento člen skupiny, kterou Albert nazval *doctores Latini*, byl prvním františkánským bakalářem přednášejícím Sentence na Oxfordu. Thomas z Yorku byl zvolen 1253 jako *magister regens* františkánské koleje na Oxfordu, protože měl na rozdíl od Rufuse plnou *licentia docendi* i pro teologii. Rufus odchází zpět do Paříže, kde v letech 1253‒55 přednáší Sentence jako oficiálně nominovaný nástupce Bonaventury. Rufus dosáhl magisterského titulu asi v roce 1255, až po založení mendikantské katedry, která spojila všechny modernisty v Paříži. A následujícího roku se otec modernistů vrací již jako magistr pro studia na Oxfordu, protože Thomas z Yorku odešel na nově založenou kolej v Cambridge. Jmenování Rufuse do funce *magister regens* představovalo první akademické vítězství modernistů na Pařížské univerzitě, proti němuž asi vehementně a marně protestovali akademičtí představitelé na Rue du Fouarre. Proto je jen logické, že první obětí útoku modernistů podpořených papežem Alexandrem IV. byl rektor artistů Guillelmus de Sancto Amore a jeho dva vynikající žáci Gérard d'Abbeville a Nicolas de Lisieux. Guillelmus byl odvolán z univerzity a z funkce rektora ve stejný rok, kdy učený Latiník Rufus dostal na této *alma mater* magisterskou hodnost (1255). Tato čistka na pařížské univerzitě otevřela tragikomedii Západu zvanou *via Modernorum*. Pro aristoteliky představoval Rufus jasného sofistu, který v nové formě oživil všechny bludy Davida z Dinantu, kromě panteismu. Proto je třeba najít a vyložit argumentaci onoho důležitého filosofického spisu, který byl zcela určitě byl postižen akademickým interdiktem, o němž mluvil citovaný Bacon.

Spis *Speculum animae* představuje Rufusovu obranu a útok současně. Sofistika použitá v tomto díle zakládá objektivní cestu moderny na latinském Západě (*Irre*), proto si zasluhuje vlastní kapitolu. Zakladatel moderny používá klasickou formu dialogu s fiktivním oponentem a postupně se vypořádává s jeho námitkami. Podle struktury předložených námitek je adresátem traktátu biskup Alvernus nazvaný uctivým titulem *Vir Dei*. Dalším kandidátem na tento titul je Albert Veliký, který dostal po dosažení magisterské hodnosti v roce 1245 na Pařížské univerzitě katedru určenou dominikánům. Albert jmenovaný biskupem Alvernem měl akademickou a morální povinnost bránit školu prvního averroismu, což také činil dalších deset let publikací komentářů *Corpus Aristotelicum* proti modernistům. Viz jeho klíčovou větu, že při posuzování těchto otázek zásadně odmítá teze sofistických Latiníků (*omnino abhorremus doctorum Latinorum verba*, kap. 2.4.3). Jeho konflikt s Rufusem a Kilwardbym byl nevyhnutelný a oba modernisté v něm prohráli. Bakalář Rufus opouští Paříž po roce 1245 a vrací se do Oxfordu bez magisterské hodnosti. Kilwardby byl již magistrem asi od roku 1237 a problematickému vysvětlování svých modernistických nauk podaných na způsob Rufuse se vyhnul urychleným odchodem do *alma mater* v Oxfordu někdy roku 1245. Zde se stal rektorem a později arcibiskupem v Canterbury. Kilwardby zcela pochopitelně akademicky podpořil sentenciáře Rufuse v Oxfordu, který byl vyhnaný z Paříže ze stejných důvodů. Rufus na nařčení ze sofistiky odpovídá povinnou sebekritikou o lehkonohosti svého intelektu, ale hlavně tím, že obhajuje sporné body svých univerzitních přednášek.[[462]](#footnote-462) Klíčovou otázkou se stal rozdílný ontologický statut základních pojmů, které ve škole druhého averroismu ovlivněné porretány dostaly jiný význam než u klasických aristoteliků (*quid est quod praedicatur et quid est de quo praedicatur*). Rufusovo má pojetí pravdy jako univerzální rovnosti a nemá intencionální vztah k realitě. Pak nemá žádnou definici pravdy jako adekvace. Základní kamenem úrazu se stala otázka významu z hlediska supozice (*quod*) a impozice (*de quo*), což Alvernus vyčítal již škole Gramatiků (kap. 2.3.2). A filosofický význam pojmů se změnil proto, že Rufus a latinští sofisté mají jiné pojetí poznání a pravdy, které z hlediska prvního averroismu patří do kategorie metafyzických omylů typu *fallacia secundum quid et simpliciter*. V této polemice se opakuje spor *Logica Vetus* s moderní logikou nominalistů. Ti nepochopili roli reálné kauzality v Druhých analytikách, a navíc totálně zpackali metafyzickou a kategoriální predikaci. Po vydání Rufusovy filipiky proti Averroesovi, kterou jistě obhajoval v Paříži, se spor týkal jeho modernistické interpretace spisu *De anima*. Rufus umístil receptivní složku intelektu do odděleného *intellectus possibilis*, protože vyřešil interpretaci CMDA pomocí nové porretánské hypostáze. Nová forma intelektu se stala numericky jednotnou substancí. Tento možný intelekt, vybavený kosmickou *materia prima* podle Davida z Dinantu, označil Rufus za nauku Komentátora. Nová forma intelektu musela být plně jedna a plně receptivní proto, aby mohla spelulativně zrcadlit ostatní species v rámci moderního pojetí pravdy jako *coaequatio*. Proto Rufus zavedl jménem Averroese teorii jedné receptivní substance třetího druhu, která je univočně identická pro všechny lidi.

Reakce pařížských magistrů na Rufusův averroismus v modernizovaném a sofistikovaném modu Davida z Dinantu byla dvojí. Biskup Alvernus jako rektor Pařížské univerzity veřejně před shromážděním celé univerzity (*universitate Parisiensi convocata*) odmítl nauku o odděleném *intellectus agens* v člověku, protože kosmický intelekt nemůže tvořit součást lidského intelektu (*intellectus agens non potest esse pars animae*, kap. 2.3). Současní postmoderní medievisté navazují na epochální *Irre* Rufuse a prohlašují, že Alvernus prý tímto výrokem potvrdil status odděleného intelektu. Ve skutečnosti Alvernus zrušil Rufusovu teorii averroistického Averroese, protože odmítl neoplatonský scénář nasvícení poznání zezadu. Ale jako kritický filosof a teolog respektující podle litery *Druhých analytik* dvě rodově odlišné sféry poznání (teologii, filosofii), Alvernus jako obránce křesťanské víry odsoudil pouze teologické hereze modernistů: mnohost substancí v člověku a přímé působení kosmického intelektu na lidskou duši. Alvernus jako filozof nechal modernisty přemítat jejich fantazie a pouze opravil jejich křesťanské omyly. Zcela jistě mezi ně patřilo Rufusovo pojetí kosmické duše a hypostázovaného intelektu v člověku, protože se tato nauka se nebezpečně přiblížila aristotelskému panteismu posmrtně exkomunikovaného Davida z Dinantu. Uvážlivý postoj Alverna se zásadně lišil od Tempiera, který postrádal schopnost kritického souzení složitých otázek v roce 1277. Druhou a pozitivní reakci magistrů ze školy prvního averroismu angažovaných ve sporu s moderními mendikanty typu Rufuse a Kildwardbyho představovalo nařízení povinné bakalářské výuky spisu *De anima* na artistické fakultě v Rue du Fouarre doložené rokem 1255 (kap. 3.1.3). Dílo *Speculum animae* dosvědčuje, že hlavním předmětem sporu kolem roku 1245 v Paříži byl status intelektu daný vzhledem k zásadnímu tvrzení Aristotela: *Anima quodammodo est omnia* (*De anima* 431b20‒21). První modernista nemá pravdu jako adekvaci poznání ke smyslově vnímané věci a nemá substanční jednotu osoby. Mladý akademik proto dostal základní otázku ohledně poznání na úrovni jednoty osobního intelektu, který působí v jednotné osobě. Zástupci prvního averroismu mu položili stejnou otázku, jakou postavil Averroes na začátku zkoumání *De anima* proti alexandrovcům: „Jakým způsobem se smysly stávají smyslovým poznáním a intelekt intelektuálním poznáním?“ [[463]](#footnote-463) Zdůrazněme fenomenologický význam slovesa *fieri* skrytý v tranzitivním významu slovesa *esse*, které pak výslovně použije Siger proti Albertovi a Akvinskému (OBJ III, kap. 4.1.2). První averroismus neřeší otázku, co je definice intelektu jako Rufusovo hypostázované *tertium ens*. Znalce Komentátora zajímá hermeneutická otázka po způsobu, jak poznáváme v modu fenomenologického *Wie* (OBJ I, kap. 1). Stejnou otázku postavil později aristotelský Heidegger proti avicennistickému Husserlovi. Františkánský učenec musí oba problémy veřejně traktovat na půdě univerzity, nejspíše pod tlakem samotného Alverna a dalších představitelů prvního averroismu, jako byl Roger Bacon a Albert Veliký. Spor o jednotu intelektu se zásadně týká definice průběhu poznání, a tím i teorie pravdy.

„Muži boží, vezmi argumenty podle stejného autora a odpověz na mou otázku: jak se smyslový vjem stává smyslovým poznáním? Odpovíš s Filosofem, že na tento způsob: 'Smysly jsou v potenci natolik, nakolik je předmět smyslů v aktu'. A toto se aplikuje na jednotlivé smysly a na jejich zkušenost.“ [[464]](#footnote-464)

Argument postavil individuální *intellectus possibilis* podleprvního averroismu daný aktualizací potenciálních smyslů a potenciálního intelektu od reálné věci (*est in potentia tale quale est ipsum sensibile in actu*). Rufus má vysvětlit základní schéma spisu *De anima* o receptivitě intelektu, viz položená otázka o způsobu poznání (*quomodo est ipsum sensibile*). První averroismus chápe způsob bytí potence existenciálně-fenomenologicky v modu dění (*fieri*), a ne v porretánské klasifikaci *scibile* utříděných v rámci Porfyriova stromu (*factum*). Ipseita intelektu jako *tertium genus* je naprosto odlišná od identity intelektu jako *quartum genus*. Z předešlých kapitol je jasné, že Rufus nemá aristotelské pojetí jednoty vytvářené skrze intencionalitu a skrze spojení *species sensibilis a intelligibilis*. Rufus obhajuje platonské schéma poznání dané obtiskem formy do duše skrze nasvícení zezadu a schéma v *De anima* postavil úplně na hlavu. Lidské poznání není založeno na reálné věci, která působí na potenci v tělesném orgánu poznání. Rufus operuje s již danou hypostází (*sensibile*), která je přijímána ve smyslové zkušenosti (*quale est ipsum sensibile in actu*). Rufusovo „*sensibile*“ tvoří hypostázi třetího druhu; takový moderní fantom byl pro aristoteliky naprosto nepřijatelný. Místo první substance dané reálně poznávají modernisté porretánskou hypostázi, kterou Rufus asimiloval v modu rovnosti do hypostatického intelektu jako *concretum*. Porretánský zázrak „*species–scibile–sensibile*“ je dán mimo smysly a existuje přímo ve věcech. Moderna vytvořila mytologický soubor *tertium ens* na univerzální, smyslové a inteligibilní úrovni. Jejich poznání v rámci asimilační teorie pravdy je v rozporu s Aristotelovou a Averroesovou definicí pravdy jako korrespondence. Rufus tvrdí, že tělesné smysly mohou přijmout nemateriální species, protože smysly jsou pro něj hypostatickou potencí o sobě (*sensus est in potentia tale*). Smyslové poznání nenese žádnou aktualitu v rámci moderního *intellectus possibilis*, protože ten je oddělen od aristotelského receptivního intelektu. Vysvětlili jsme roli Avicennova *intellectus materialis* v modernistickém schématu poznání. Poznání species třetího druhu je dáno nasvícením zezadu od kosmického *intellectus possibilis* (David z Dinantu). Rufus nepotřebuje Averroesův scénář aktualizace lidské intencionality smyslů a intelektu skrze reálnou věc. Oxfordský iluminát kritizující Averroese musí najít nový způsob individuace možného intelektu, který nejde od smyslového poznání první substance.

„Pokud jeden a týž možný intelekt přijímá tak rozličná a mnohá inteligibilní species ze substancí a akcidentů, pak z toho plyne, že pro ně nemůže existovat jedna individuální substanční forma, která by je determinovala jako jedno individuum, jednu substanci a jednu osobu.“ [[465]](#footnote-465)

Citát zmiňuje recepci numericky odlišných species v jednom a téže receptivním intelektu (*in uno et eodem intellectu possibili*). Tomuto pojetí prvních modernistů odpovídá termín *collectio* inspirovaný Avicennovou denudací. Intelektuální sběr mytologických univerzálií daných ve věcech jako *scibilia* zásadně popírá průběh poznání podle *De anima*. Ve schématu *Modernorum* chybí receptivní složka intelektu daná v existenciálním poznání osoby (*tertium genus*). Rufus nemá intelekt jako poznání osoby, a navíc úplně oddělil smyslové poznání od intelektuálního. V duši nemůže existovat čistě receptivní sféra či individuální schopnost intelektuálního poznání daného nemateriálně, protože je vyvedena do externí hypostáze averroistického *intellectus possibilis*. Receptivita je pojímána jako vnější hypostáze. Je to Dinantův kosmický *intellectus possibilis* a Averroesův *intellectus possibilis*, který je nesprávně chápán jako numericky jednotná substance, jež má být univerzálně receptivní. Obě koncepce patří do modernistické mytologie poznání. Viz přešlé citace ohledně Rufusova aktivního a receptivního intelektu jako nemateriální a oddělené substance (*hoc aliquid*). Univerzalita poznání podle definice duše v modu *quodammodo omnia* je vyloučena na osobní úrovni. Člověk jako aktuální myslící substance v těle se stal aktuální kombinací dvou substančních kosmických intelektů: aktivního a pasivního. Toto pojetí kritizuje Albert jako nesmyslné, viz jeho zásadní kritiku averroistů typu Rufuse. Mají tři druhy substancí v člověku: lidský intelekt je oddělená hypostáze a navíc vytváří v duši pseudomateriální kopii skutečnosti podle univerzálního hylemofismu (kap. 2.4.3). A to je podle Alberta i podle předložené hermeneutiky cesta paranoických *Modernorum*. Dnes po ní kráčejí všichni postmodernisté, protože nepochopili nauku klasického aristotelismu správně podle CMDA. K jejich obhajobě je třeba říci, že Averroes a všichni klasikové prvního averroismu zdůrazňují, že otázka poznání osoby a jednota intelektu patří k nejobtížnějším částem filosofie vůbec. Moderna založená na metafyzické *apaideusía* se vydala snazší a velmi širokou cestou mytologických fabulací. Tyto nesrovnalosti související s výkladem *Oxfordian Fallacy* analyzovala kapitola věnovaná oxfordským pokračovatelům Grossetesteho v díle *Summa philosophiae* (kap. 3.1.3).

Hypostázováním *intellectus possibilis* jako substance třetího druhu se Rufus chytil do vlastní pasti. Nemůže přijmout do schématu poznání aktuální kauzalitu reálných substancí ve středním členu *demonstratio*, protože jeho hypostázované *scibile* má vlastní kauzalitu. A navíc nemá substanční jednotu osoby. Proto vysune čistě receptivní intelekt mimo duši jednotlivce a udělá jej společný pro všechny lidi (*species intelligibiles recipiantur in uno et eodem intellectu possibili*). To je řešení Davida z Dinantu s jeho panteistickým intelektem. Jádrem sporu je averroismus Sicilské školy daný podle CMDA, který bojoval proti druhé vlně vykladačů Averroese z Toledské školy. Sofistický františkán nepolemizuje s Averroesem, ale s jeho simulákrem, které sám vytvořil z porretánsky pojatého avicennismu a augustinianismu. To jasně viděli jak Albert a Bacon, proto odmítli akademicky diskutovat se školou *sophistae Latini*. Ale Alvernus jako rektor a biskup musel diskutovat se všemi druhy moderních sofistů historicky poprvé shromážděných na Pařížské univerzitě, což ukazuje jeho komentář k *De anima* psaný někdy kolem roku 1240. Jeho komentář odmítl chybnou interpretaci druhého averroismu na základě Blundovy aristotelské školy a brilantně rozlišil aristotelskou a neoplatonskou verzi aristotelismu podle Sicilské a Toledské školy. Rufusova sofistika nemohla obstát před tímto znalcem Averroese sekundovaným Albertem a Baconem. Podle Rufuse vzniká jednota poznání tím, že *intellectus agens* vtiskuje intuitivně nahlédnutá species do univerzálního nemateriálního nositele daného jako *intellectus possibilis*. Jeho konjunkcí či vlitím do lidského poznání jsou tato *scibile* následně uchovávána v modu augustiniánské *memoria*. Tento receptivní intelekt je nemateriální, proto musí mít status jedné numericky totožné hypostáze. Tento averroistický *intellectus possibilis* je pro všechny lidi jeden a týž, aby zajistil identické univerzální poznatky. Díky pasivní funkci a nemateriální podstatě musí být matrice tohoto platonského receptivního vosku v duši stejná pro všechny lidi v rámci *potentia substantialis* a pak je akcidentálně aktualizovaná v numericky odlišných jednotlivcích. Pak platí, že *materia spiritualis* a individuální (a ne osobní) *intellectus materialis* Avicenny (a ne *tertium genus* Averroese) jsou nutně třeba k tomu, aby zajistily individuaci kosmického receptivního intelektu v tomto moderním Frankensteinovi.

Formálně viděno, Rufus hájí scénář prvního averroismu, ale dává mu jiný smysl. Proto má jiné pojetí možného intelektu než první averroismus. Rufus si vypomůže sofistickým trikem použitým už v předešlých výkladech. Individuální receptivitu nechá jako materiální akcident, který se aktualizuje na již dané kosmické substanci jako Dinantův kosmický *intellectus possibilis*. Ten se skrze kopulaci spojuje s lidským materiálním intelektem, který funguje v lidské duši jako další substanční hypostáze. Nová apologie starších konceptů *potentia accidentalis* a *substantialis* vypadá následovně.

„Externí věc, od níž se abstrahuje species, se nazývá inteligibilní potence (*potentia intelligibile*). Možný intelekt, který tuto potenci přijímá, je jí podobný. V aktu poznání podržuje to, co bylo přijato (*actu autem habens ipsum receptum*) a ve stejném aktu vytváří podobnost (*actu efficitur similis*) přijaté species a projektované do světa (*speciei infusae et proicienti extrinseco*).“ [[466]](#footnote-466)

První věta nemá aristotelskou abstrakci, ale avicennistickou denudaci. Rufus drží porretánské pojetí species jako automní hypostáze třetího druhu, která univerzálně existuje mimo intelekt a v reálné věci je dána v modu potenciality. Adekvace intelektu a reality skrze abstrahované species *sensibilis* a *intelligibilis* není základem pro poznání. Jedná se o projekci předem dané species do reality (*speciei infusae et proicienti extrinseco*). Přijetí těchto univerzálních species zařizuje oddělený činný intelekt Dinanta, který provádí aktualizaci species, které jednak uloží v paměti a jednak je porovnává s již existující objektivní formou stejné species v externích prvních substancích. Tento model odpovídá předešlé Rufusově teorii pravdy jako *coaequatio*, protože poznání v externí první substanci jen konstatuje kontigentní výskyt věčné nemateriální formy.

Magistři ze školy prvního averroismu pochopili, že mají před sebou další panteistický scénář poznání udělaný podle Davida z Dinantu. Místo boha v něm vystupují dvě kosmické hypostáze, tedy *intellectus agens* a *possibilis* a člověk je složen ze tří substancí. Další problém se týká definice receptivního intelektu. Modernisté aplikují Avicennovo *coniunctio* (*ittiṣāl, ittiḥād*) obou oddělených intelektů-substancí na Averroesův zásadně odlišný výklad poznání. Averroes by na adresu Rufuse řekl, že lidský intelekt daný ve výkonu poznání není subsistentní forma, stačilo by si přečíst odpovídající pasáže CMDA vzhledem k možnému intelektu jako *tertium genus*. Averroes drží výkon intelektu výlučně jako schopnost duše dané v existující osobě. Intelekt jako univerzální species ve stylu Rufuse představuje pojem intelektu daný skrze abstrakci v mysli (*quartum genus*). Tento pojem však nemůže být hypostází třetího druhu, neboť je pouhým potenciálním významem v lidské mysli. Rufus chápe *intellectus possibilis* na základě kopulace s aktuální složkou intelektu a skrze asimilaci hypostázovaných species daných univočně jak v *intellectus agens*, tak i v externích hyparchických substancích. První averroismus namítá proti Rufusově pojetí pravdy jako *coaequatio*, že první substance může aktualizovat možný intelekt na úrovni substančně odlišných osob. Proto je kosmický a hypostatický *intellectus possibilis* jako jedna substance pro všechny lidi naprostý nesmysl. V člověku, a tím spíše v externí subsistentní formě, by takový *intellectus possibilis* musel být aktualizovaný na způsob Aristotelovy první substance (τόδε τι, *hoc aliquid*). Pak lidská duše nemůže být univerzální receptorem veškerého poznání, protože jedna substance by měla specifický kauzální účinek na jinou substanci. Aristotelská věta „*anima quodammodo est omnia*“ by už neměla žádný smysl, protože moderní intelekt je sám o sobě substance a proto nemá čistou a plnou receptivní schopnost. Modernisté nemohou poznat reálný svět, protože poznávají na způsob Avicennova „létajícího muže“ jen nemateriání formy. Lidská duše pak není univerzálně receptivní, protože by jedna substance (reálná věc, kosmické formy) kauzálně působila na druhou substanci (hypostázovaný intelekt). Ale takto schizofrenicky poznání v nás reálně neprožíváme. Poznání je dáno v modu „*fieri*“, tedyv aktu jednotného existenciálního výkonu zde a nyní existující osoby (Averroésovo *tertium genus,* Heideggerovo *Dasein*). Poznání funguje jaklo pouhé moderní *factum*, které vytvořil Rufus a později potvrdil Descartes. Modernita a kartezianismus oslavují toto mytologické tajemství nemožné kopulace během akademických orgií. Díky kolektivní verzi *conferentia* a *informatio* vznikla pod vedením moudrých a hravých Múz moderní božská tragikomedie. Předchozí analýzy ukázaly, že Rufus, Descartes a Husserl chápou akt poznání jako dualistickou a hypostatickou substanci odděleného typu *res cogitans* a *res extensa*. Omyl moderny spočívá v zavedení plurality substancí třetího druhu do definice člověka. Takový nesmysl spis CMDA stritkně odmítl. Oddělený *intellectus agens* a *possibilis* zavedl do myšlení moderny Rufus a jeho škola latinských sofistů za cenu obvinění Averroese jako averroisty. Simplikius byl první autor, který změnil první substanci na jsoucno třetího druhu (OBJ I, kap. 1.3.1). Latinský překlad Simplikiova komentáře ke *Kategoriím* dokončil William Moerbeke roku 1266 (*De praedicamentis*). Jeho hodina slávy přijde kolem 1280, kdy latinský avicennista Henry z Gentu vytvoří na základě tohoto komentáře první systém predikace objektivního jsoucna (OBJ III, kap. 5.2.3). Ale v letech 1240‒45 ještě existovali kompetentní znalci Averroesovy filosofie; moderní sofisté byli v menšině. Klasicky vzdělaní akademikové v Paříži proto dali Rufusův substanční dualismus na index na rozdíl od moderního Oxfordu. Dilema Rufuse a všech současných karteziánců ohledně sofistiky zvané *Mind‒Body Problem* je stále stejné. Hmotné tělo sídlící v podsvětí iluminátů nemá žádnou podstatnou souvislost s nehmotným myšlením týchž iluminátů. Ti jdou moderními chaotickými cestami jejich vlastního intelektu-slunce. To se pochopitelně v originálních mystériích nemohlo stát, a tím ani v Parmenidově filosofii. Modernost vytvořila simulakrum mystérií předávaných akademicky vzdělanými Fúriemi. Dnešní ilumináti objektivně vyjmenovávají výdobytky svých intelektuálních orgií a banksteři jako nihilistická božstva dneška je uctívají božským, tedy neoliberálním způsobem. To se dnes stalo pod nihilistickým vlivem Furií, které vytvářejí dnešní digitální chaos. Po zatmění skutečného slunce v moderní filosofii vznikl zásadní problém, který spočívá v reálné akademické neplodnosti. Obě moderní a zcela rozdílné mytologické substance spolu kopulují velmi problematicky a hodně chaotickým způsobem. To ukazuje současný stav akademických orgií postavených pod vládu neoliberalismu. Připomeňme, že zánik hlavních řeckých svatyní začal podobným způsobem, když jich na začátku 6. stol. př. Kr. zmocnili tyrani řeckých obcí. Smyslová mnohost nemůže podle modernistů nikdy vytvořit univerzální jednotu. Nyní je jasné, proč Rufus v Paříži prohrál první kolo o zavedení modernismu a proč tohoto bakaláře museli františkáni stáhnout nejpozději roku 1250 zpět do Oxfordu. Pařížská univerzita okolo roku 1245 prostě nebyla na mytopoetiku oxfordských učenců dostatečně zralá.

Spor o diaphanum představuje další polemický moment mezi oběma školami, které vedly polemiku o dílo *Speculum animae*. Viz následující citát s námitkou adresovanou Rufusovi, na kterou musel odpovědět (*lux praesens in diaphono... est intentio lucidi*). Škola prvního averroismu zásadně hájila Averroesův výklad diafanum, bez něhož nemůže proběhnout mediace smyslového a intelektuálního poznání. Pařížští znalci prvního averroismu z Blundovy školy připomínají Rufusovi funkci možného intelektu daného v rámci Averroesova diafanum nutného pro akt vidění (OBJ I, kap. 2.4.4). Diafanum ve dvojím provedení zajišťuje adekvaci na úrovni dvojí formální kauzality postulované pro abstrakci smyslových a inteligibilních species. Alvernus jako autor díla *De potenciis animae et obiectis* potřebuje diafanum k tomu, aby popsal dva přechody pro vidění (kap. 2.2.2). Dvojí mediace produkuje podobnost věci a intelektu skrze proporcionalitu intencionálních předmětů daných smyslově a inteligibilně v individuálním tělesném bytí osoby. Na toto pojetí intencionality navazuje kritika Alverna adresovaná neoplatonským aristotelikům. Ti měli nasvícení intelektu nikoliv od smyslů, ale od neoplatonského intelektu-slunce.[[467]](#footnote-467) Z Rufusovy neznalosti skutečné funkce intencionality a funkce diafanum v CMDA je jasné, že kritika Alverna a Alberta byla adresována na skupinu *Modernorum* kolem Rufuse. První averroisté Blundovy školy potřebovali diafanum ze dvou důvodů. Jednak zprostředkovává aktualitu paprsku a dále na smyslové úrovni mediatizuje v představivosti akt intencionality, který dostane další mediaci v prostředí receptivního intelektu. Rufusovo pojetí poznání sleduje schéma neoplatonského intelektu-slunce (OBJ I, kap. 1.3.2). Odpověď Rufusue odmítá pojetí diafanum a intencionality v Blundově škole a zakládá *Weltanschauung* moderny odmítající mediaci poznání z reality. Rufus zavádí po Dinantovi pojem diafanum jako materie a představuje první objektivní a mechanistický obraz přenosu světla jako species třetího druhu.

„A ty odpovíš tvrzením, že « světlo je dané v intenci toho, co je nasvíceno, protože je přítomné skrze diafanum ». Co jiného znamená tato věta, než že světlo pochází z původního zdroje, tedy ze zářícího tělesa a je přijato v externí materii (*in materia extranea*), tedy ve vzduchu jako diafanum (*in aere diaphono*)? Proto tvrdím, že světlo je tím přijato jako species a v jeho esenciální podobnosti (*receptum sit* species *et similitudo expressa*). A to nikoliv prázdná představa daná v nějaké smyslové podobnosti, ale nakolik je možné tuto podobnost přiblížit k původní formě zdroje tohoto světla, jak bylo řečeno výše o species barvy vzaté vzhledem k její původní formě.“ [[468]](#footnote-468)

Rufus nemá ponětí o skutečné funkci diafanum podle CMDA, protože odmítá syntézu species na straně představivosti a intelektu (*non imaginaria similitudo*). Bere poznané formy receptivně přímo z věci ve formě species třetího druhu (*receptum sit* species *et similitudo expressa*). Singulárně-univerzální species *expressa* převzaté od Anselma (kap. 1.2) zakládá možnost univerzálního poznání obsaženou přímo v singulární věci (*quantum possibile est accedens secundum identitatem*). Obhajoba expresivní species jako hypostáze třetího druhu zajišťující identitu poznání a reality zakládá nominalistické pojetí poznání známé jako *universalia in re*. Zdrojem species je oddělený kosmický *intellectus agens*, který jako Avicennův dárce forem vysílá do světa proud objektivních forem. Z předešlého výkladu je jasné, že pro první averroismus byla tato nauka naprosto nepřijatelná. Rufus hájil emananční scénář *sequaces Aristotelis* a měl podobné panteistické pojetí poznání jako David z Dinantu. Rufus v Paříži skončil, protože hlásal pojetí pravdy a poznání založené na odděleném kosmickém činném intelektu. To bylo v rozporu s oficiálním statutem Pařížské univerzity, který vyhlásil Alvernus (kap. 2.3). Rufus se k realitě první substance nemůže dostat, i když to zkouší přes porretánský koncept species *specialissima* nahrazující druhou substanci (*Speculum animae* 124.207‒212). Ale jednota mnohého a jednoho v lidském poznání zůstává pro neoplatonika Rufuse stejně nedosažitelná jako jednota bytí pro účastníky Platonova dialogu *Parmenides* nebo pro dnešní akademiky slavící objektivní mystéria typu *Mind‒Body Problem*.

To ukazuje poslední část traktátu, kdy bezradný autor produkoval *tertium ens* všeho druhu. Vzhledem k předchozím výkladům habitu je zajímavý termín *forma–habitus*, který nahrazuje kauzalitu chybějící první substance skrze porretánskou species.[[469]](#footnote-469) Z moderního schématu poznání zmizela skutečná existence věcí i lidí, kterou nahradilo výše analyzované porretánské *individuum* dané jako srostice první a druhé substance (*concretum*). Poznávacím subjektem tohoto objektivního simulákra je pochopitelně Themistiův a Avicennův *intellectus materialis*, který má hypostázovaný habituální charakter. Kapitola věnovaná rozboru *Analytik* rozebírala Rufusův modus konkrétní predikace dané na základě porretánské kolekty (*concretive*). V konkrétní predikaci zmizel rozdíl mezi první a druhou substancí a vzniklo univoční pojetí jsoucna (kap. 3.3.2). Tyto pseudo-kategoriální významy jsou predikovány substancím jako inherentní vlastnosti na úrovni species-esence. Univerzália jsou univočně predikována vzhledem k nominalisticky definovaným individuím jako prvním substancím, což dokazuje i Rufusova apologie (*definitum, praedicatur etiam de ipso aggregato definito et individuo*; *Speculum animae* 128.299‒300). Oxfordský analytik nerozlišuje mezi kategoriální a nominální inherencí akcidentu v substanci. Z tohoto důvodu porretánský Rufus spadá i do výše citované kritiky Alverna vůči škole zvané *Grammatici* (kap. 2.3.2). Tito sofisté přestali rozlišovat mezi hyparchickou inherencí vlastnosti v první substanci (*esse in subjecto*) a mezi univerzální predikací této vlastnosti ve druhé substanci (*inhaerere subjecto*). Sofista se marně zkouší predikovat reálný *actus essendi* první substance. Zmizení osoby a její náhrada za sofistické simulákrum jistě nenechala křesťanské představitele Pařížské univerzity ve stoickém klidu, protože se píše rok 1245. Nominalista Rufus zrušil v kategoriální predikaci hyparchickou existenci osoby (*idem est dictu*) a bránil definici osoby v porretánském modu *humanare*.[[470]](#footnote-470) Věta o objektivní a zcela konkrétní moderní humanizaci (*hoc verbum ‘humanatur’, quod concretum est*)má prorocký charakter. Rufus změnil člověka na neexistující substanci třetího druhu, kterou je možno libovolně manipulovat a abstraktně matematicky kvantifikovat (*intelligatur ipsa forma per modum concretionis et qualificantis*). Toto nihilisticky pojaté konkrétno se humanizuje díky *ad hoc* přidaných určení skrze konkrétní predikaci různých hypostází. V posledních časech korporátního kapitalismu Rufusovu konkétní definici člověka nahradil nihilistický termín „lidské zdroje“. Proti tomuto určení moderního humanismu Dante postavil v návaznosti na Sigera z Brabantu a na jeho skutečně averroistickou interpretaci *intellectus possibilis* zcela odlišný koncept humanity a jednoty lidského rodu (OBJ III, kap. 4.4.3). Rufus tuto moderní vizi moderního člověka nazývá po vzoru předešlých spisů termínem „konkrétní predikace“ (*concretive praedicatur*, ibid 129.349). Tehdejší skutečné vzdělance Rufus nepřesvědčil, protože ti četli CMDA v duchu aristotelismu a věděli, jak je založena skutečná jednota osoby. Rufus se pokoušel zcela moderně určit, co je člověk jako objektivní nominalistická hypostáze, a nikoliv jak myslí v existenciálním *actus essendi*. Konkrétní predikace hájená v díle *Speculum animae* představuje z hlediska kategoriální impozice typické sofisma dané mylným přechodem od abstraktní logické definice k první substanci (*fallacia secundum quid et simpliciter*). Tento omyl ukazují postmoderní analýzy tzv. „*instantiation*“ a „*ontology of properties*“, k níž je v analytické filosofii univočně přiřazena i logicky pojatá existence.[[471]](#footnote-471) Rufus by v epoše dokonaného nihilismu zcela jistě uspěl na většině západních univerzit ovládaných analytickou verzí *Oxfordian Fallacy*, ale nikoliv mezi skutečnými znalci aristotelské metafyziky okolo roku 1245. Logická supozice daná v mysli není pro kritickou aristotelskou filosofii totéž, co impozice kategoriálního metafyzického významu vzatého z reality. Alvernus v linii Abelarda tuto predikaci hypostází na logický substrát přímo kritizoval skrze termín *album albet* (kap. 2.3.2). Druhý averroismus nemá ani intencionalitu, ani pojetí existence dané aristotelsky, ani pojetí pravdy jako adekvace, a navíc uzávorkoval první substanci.

Proto musí Rufus v klíčovém sporu s prvním averroismem definovat nové jsoucno třetího druhu, které založilo způsob myšlení známý jako „*via Modernorum*“. K současníkům Rufuse patřil i neznámý autor oxfordské školy druhého averroismu, který pod vlivem Grossetesteho napsal 19. kapitolu díla *Summa philosophiae*. Postupoval stejným způsobem a také založil objektivní jsoucno třetího druhu (*re in pura potentia et actu et forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva,* kap. 3.1.3). Rufus tuto definici objektivního jsoucna předchází o jednu generaci. Věnujme se klíčové pasáži v díle *Speculum animae*, v níž vzniká první koncept moderní objektivity skrze termín species *obiecti exsistentis*. Tuto objektivně danou species transformovala následující generace modernistů do nové ontoteologie (Bonaventura) a nakonec do nové metafyziky (Scotus). Následující citát dokládá první formu objektivního jsoucna na latinském Západě v modu *alétheia*, která ukazuje původní nepravdu objektivity.

„Nyní se vracím k formě, která je species existujícího objektu (species *obiecti exsistentis*). Obecně platí, že ať je smyslová nebo inteligibilní forma, dostává v nové materii i nový druh bytí (*de sua materia nova in qua novum esse acquisivit*); to se děje skrze abstrakci od vnějšího objektu daného jako hmotné těleso. Tuto objektivní formu lze predikovat konkrétně v modu podobnosti a proporcionality (*consimiliter, comproportionaliter concretive de sua*). Je daná vzhledem ke spirituální materii (*materia subtiliori*) a tedy podobně jako výše uvedená forma (*illa forma obiecta*), která existuje ve vnějších materiálních tělesech.“ [[472]](#footnote-472)

Citát zmiňuje formu danou v podobě objektivního species (*formam quae est* species). Tato „forma–species“ dává nějaký zvláštní druh bytí „exsistujícímu objektu“ (*obiecti exsistentis*). Akt zakládání objektivního jsoucna je dán skrze konkretizaci, tedy přesahem (*exsistere*) objektivního species do vnější reality. Gramaticky daný *genitivus obiectivus* spojený se species (*species obiecti*) znamená, že Rufusovo species je „hyparchicky“ spojeno s novým druhem „objektu“, který vznikl díky univerzálnímu hylemorfismu. Tento objekt je složen z objektivní formy a spirituální materie (*materia subtiliori*). Nový „objekt“ dostal v procesu „exsistence“ novou materii a novou formu (*de sua materia nova in qua novum esse acquisivit*). Tato dedukce představuje typické pojetí univerzálního hylemorfismu naroubovaného na porretánské pojetí species a predikované v modu avicennistické komitace. Smyslová nebo inteligibilní forma dostává v nové materii i nový druh bytí skrze abstrakci od reálné substance. Ale toto abstrahované bytí není dáno v mysli jako aristotelské species, ale jako porretánská hypostáze, k níž Rufus přidal v modu adekvace také univerzální materii (*praedicatur consimiliter, comproportionaliter concretive de sua, scilicet materia subtiliori*). Rufus nahradil metafyzickou donaci jsoucna skrze *dativus metaphysicus* moderním druhem donace dané skrze *genitivus subiectivus*. Tím zavedl mytologickou donaci bytí, která vytváří objektivní *tertium ens*. Tato moderní produkce jsoucna v modu *tertium ens* je pro první averroismus jasným nesmyslem a představuje fatální metafyzický omyl, který zmiňuje Bacon (*contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores*). Hermeneutická archeologie sleduje skrytou proměnu metafyzické *veritas*, která se stala objektivní *veritas* díky *genitivus subiectivus* zavedeného Rufem. Pod vlivem Fúrií, které se staly subjektivní silou objektivního myšlení, Rufus vytvořil dvojníka reality. Tím založil paranoidní metafyziku moderny. Toto zdvojené bytí odsoudil Albert jako typický výplod averroistů (*hoc et hoc esse materiam et formam*, kap. 2.3.3). Zdvojení reality považuje za výplod modernistických škol, které nepochopily Aristotela a vnesly do duše substanční mnohost. Proto jsou názory těchto *doctores Latini* podle Alberta tak směšné, že nemá cenu s nimi polemizovat. Nyní je jasné, proti komu je tato polemika zaměřena, kdy vznikla a proč. Vedle reálné věci dané externě vnikla v mysli její objektivní kopie daná kvazi‑hylemorficky v modu Avicebronova dualismu, který je na Oxfordu doložen skrze univerzální hylemorfismus (kap. 3.2). Vnější těleso dostalo v moderním aktu objektivního tvoření novou, mnohem subtilnější materii třetího druhu (*materia subtiliori*). Objektivní podoba věci v modu asimilace založila epochálně nový způsob objektivně daného bytí formy (*illa forma obiecta*). Poprvé v dějinách Západu dostává poznaný objekt status reálného jsoucna, který je chápaný jako univerzální smysl jsoucího (*dico communiter, sive sit sensibilis sive intelligibilis*).

Podle Rufuse je toto paranoidní *creatio ex nihilo* slučitelné s procesem abstrakce, který vychází z reálného hylemorfního tělesa (*acquisivit per abstractionem*). To je důvod, proč Bacon tohoto modernistu prohlásil za filosofického šílence, který se schoval za Aristotela ve své mysli vytváří paranoickou kopii reality (*apud sapientes fuit insanus*, kap. 3.2). Citát ukazuje typické pojetí pravdy jako univerzální rovnosti species. Ty jsou dané v objektivním diakosmu a pak *consimiliter* poznány v moderním hypostázovaném intelektu. Bytí objektu v modu univerzálního hylemorfismu vyjadřuje sloveso „*exsistere*“ chápané v modu porretánské hypostáze. Ty opouštějí (*exsistit*) objektivní zásvětí modernistů, aby přišly do kontingentní formy dané v reálných hylemorfických substancích. Kontingentní manifestace objektivního jsoucna třetího druhu v realitě zakládá novou událost metafyziky, která mění smysl jsoucna (*Ereignis*). Poznání začalo duplikovat realitu v asimilačním modu pravdy (*coaequaliter*), ale citát to sofisticky vydává za aristotelskou adekvaci podle CMDA (*consimiliter, comproportionaliter*). Vidění reality dostalo sofistického dvojníka v moderní mysli, která nepoznává realitu prvních substancí, ale vlastní simulákrum. Moderní mysl produkuje noematické simulákrum reality (*scibile*). Skrze toto simulákrum poznává moderna první substanci tím, že objektivní realitu vyvádí z demiurgické mysli ve formě objektivní dedukce (*exsistere*). Přepracováním termínu „*resolutio*“ od Filipa Kancléře, Rufus vytvořil novou podobu amfibolních termínů, které napodobují reálný svět. Pokrok moderny daný množením simuláker nelze zastavit. Původní transcendentália Filipa Kancléře byla čtyři (*ens, unum, verum, bonum*). Rufus jich už nekonečně mnoho, protože každé reálné sjoucno dostalo svou objektivní kopii. Zdrojem objektivní dedukce je Avicennův kosmický *intellectus agens* jako dárce forem, a ne panteistický bůh Dinanta. Rufus zakládá nové vidění světa v modu univerzálního hylemorfismu. Další citát vytyčuje další směr myšlení pro *via Modernorum*. Nové zjevování jsoucna v jeho objektivní odkrytosti je dáno v přímém náhledu prvního moderního ilumináta. Ale Rufus konstatoval, že pro toto nové vidění světa zatím neexistuje objektivní kategoriální predikace.

„Proto ani skrze abstrakci, ani skrze konkreci nemáme slova, kterými označujeme species smyslových a inteligibilních forem (species *formarum sensibilium et intelligibilium*) a objektivních věcí (*rerum obiectarum*). Tyto věci nějak označujeme nepřímým opisem (*per circumlocutionem quoquomodo adnotamus eas*).“ [[473]](#footnote-473)

Předešlá citace vytvořila objektivní jsoucno třetího druhu, které má vlastní materii a formu. Rufus pod vlivem objektivních Fúrií už pozoruje objektivní Ameriku. Ale neví si rady s tímto objektivním simulákrem reality, protože jeho význam není jak predikovat. Aristotelská abstrakce a porretánská srostice nepostihuje plný význam nového paranormálního jevu. Rufus má zásadní problém, jak toto simulákrum popsat, protože pro právě vzniklou objektivitu zatím neexistují odpovídající kategorie myšlení. Klasická species obou škol jsou dána buď v rámci aristotelské abstrakce nebo avicennovské denudace, ale v obou případech mimo materii. Rufus po vzoru Avicebrona zavedl spirituální materii do definice objektivně daných species. Pak má problém, jak predikovat význam nového celku objektivně daných věcí (*rerum obiectarum*). Sofistická subtilita tohoto konkrétního objektu vzdoruje klasickým kategoriím predikace a dokonce i porretánským formám signifikace (*neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula*). Predikace musí objektivně (tj. ani kategoriálně ani univerzálně) předat význam nově zavedené konkretizace skrze materii třetího druhu, což klasické aristotelské kategorie neumožňují. Kde nestačí mluva, tam je dán aspoň přímý náhled objektivity v modu *discrete videamus*. V objektivně daném averroistickém intelektu třetího druhu se jsoucno konečně zjevuje v objektivním smyslu a odpovídající pravdě. Rufus dal scholastické metafyzice druhý začátek tím, že vytvořil nový subjekt-objektový vztah pro objektivně nazíraný celek jsoucna.

Rufusem založený systém druhého averroismu vytvořil okolo roku 1235 objektivní formu *intellectus possibilis*, který vidí svět v epochálně novém náhledu. K tomuto modernímu subjektu Rufus přidal okolo roku 1245 také moderní objekt. První modernista provádí pouze přibližný opis (*quoquomodo adnotamus*)této epochálně nové operace mysli v modu sofistikované perlokuce (*per circumlocutionem*). Připomeňme skryté působení Boethiovy definice mluvy z jeho překladu díla *De interpretatione* (*notae*, kap. 1.1). Tento pojem nyní dostal objektivně analytický charakter. Indikativ „*adnotamus*“ se v následující generaci změnil v epochální imperativ a založil novou metafyziku, kterou začala působit *via Modernorum* od Bonaventury přes Henryho z Gentu, až po Scota. Posledně jmenovaný modernista se už nespokojí s pouhým opisem objektivity. Scotus navrhne pro Rufusovo species *obiecti exsistentis* novou metafyziku. Aristotelská hyparchická existence se změnila na akt moderního *exsistere*, které se primárně týká nikoliv reálné věci, ale species *obiecti*. Moderní subjekt své objektivní *scibile* aktivně konstruuje, místo aby primárně‑pasivně poznával první substanci, abstrahoval její význam v intencionálně zaměřené mysli, a pak tato species daná ve formě syntetizovaných univerzálních pojmů pravdivě predikoval vzhledem ke kauzálním vztahům prvních substancí. Jsoucno je nyní v modu *per prius* nasvíceno zezadu od poznávajícího subjektu místo zepředu od aktuální první substance. Nový subjekt konstruuje novou první substanci jako *obiectum*, které plně vyhovuje jeho aktivnímu naturelu moderního demiurga. Heideggerem podaná dráha náhledu na smysl jsoucna (*Vor‑blickbahn*) jde od poznávajícího subjektu k reálné věci. Mytologický příchod objektivní hypostáze vytvořené Rufusem do reálné kontigence světa vytvořil první dějinnou manifestaci objektivity. Bytí objektivity jsoucna bylo dáno v původní skrytosti a nyní se měnilo na zjevnou „exsistenci“ (*species obiecti exsistentis*). Tento přechod bytí jsoucna od dějinné skrytosti do epochální odkrytosti je dán jako událost dějinně změněného bytí metafyzického jsoucna (Heideggerův *Ereignis*). Hermeneutická pravda objektivity se poprvé manifestuje v poli averroistického intelektu, který tehdejší znalci prohlásili na sofistický výplod nebo za šílenost. Albert v polemice proti těmto pochybným averroistům (*Averroistae*) kolem Bonaventury a Rufuse jasně obhájil jednotu poznání v osobě podle CMDA (*hac in determinatione convenit nobiscum Averroes*, kap. 2.4.3). Objektivní bytí u Rufuse přesahuje (*exsistit*) v hodině své nepravdy z dějinně dané *alétheia* do odkrytých dějin filosofie (*veritas*). Nová konfigurace averroistické metafyziky zjevená skrze metafyzický omyl (*Irrtum*) prvního modernisty zakládá dějiny Západu v modu objektivní bloudění rozumu (*Irre*). Averroismus modernistů v modu logické sofistiky byl pro tehdejší znalce Averroese naprosto nepřijatelný. Z toho omylu vznikla tradice moderny (*via Modernorum*). Dílo *Speculum animae* manifestuje objektivní jsoucno skrze nový začátek metafyziky (Heideggerův *Beginn*). Z hlediska současné nihilistické fáze postmoderní metafyziky představuje Rufusovo objektivní vidění světa epochální odhalení (*alétheia*) všech dosud skrytých nihilistických možností *Modernorum*. Kategorizaci těchto epochálních možností moderny ukáží dějinné existenciály *dativus obiectivus* (OBJ III, kap. 4). Oxfordští učenci Rufus a Kilwardby neprosadili do roku 1255 na Pařížské univerzitě moderní verzi nihilistické metafyziky. Objektivita vykázaná z akademických lavic klasické filosofie na Rue du Fouarre proto nezaložila pozitivní historii objektivity (*Historie*), ale pouze její první dějinné působení (*Wirkungsgeschichte*). Ale tento začátek moderní cesty už dvě desetiletí trval na Oxfordu, kde se objektivní pojetí jsoucna, poznání a osoby stalo skrze *Oxfordian Fallacy* dějinně účinnou silou.

Rufus odešel do rodné *alma mater*, kde začal přednášet Sentence od roku 1250. Jeho oxfordské přednášky zakládající epochu objektivity odmítl již citovaný Bacon jako šílenost. První kolo oxfordští modernisté v Paříži prohráli, ale druhé už nikoliv. Rufus založil pařížskou éru objektivity v roce 1255. Do boje za novou vizi světa nastoupil Bonaventura a jeho modernistická škola. Ti podporovali Rufuse během jeho druhého pobytu v Paříži, kdy se asi stal regentem františkánské koleje. Nyní je jasné, proč Rufusův sofistický výklad Averroese (*Contra Averroem*, 1236) byl nahrazen dalším přímým útokem na Komentátora, který vedl Bonaventura okolo roku 1252. Serafínský učitel udělal z Averroese nejen chybujícího a zmateného filosofa (to měl už Rufus), ale i křesťanského heretika. Averroes se jako zbožný muslim stal démonickou křesťanskou bytostí. Démonickým Averroesem se stal prostřednictvím rituálu akademické nekromancie. Tento novověký idol (εἴδωλον ποίησε, *Odys*. 4.796) byl stvořen moderními Fúriemi a objektivně pochází ze světa mrtvých. Toto nyní křesťanské monstrum musí být z moderní filosofie vyhnáno, aby byly odčiněny chyby způsobené Davidem z Dinantu a Rufusem. Rituál nekromantického exorcismu vyhnání vytváří protějšek již vysvětlené mytologické kopulace kosmických a lidských sil. Každá filosofická orgie nihilistického osvícenství napodobuje babylonskou hostinu *Enuma Eliš*, aby vytvořila moderního homunkula, který je poznávajícím subjektem Rufuse. Mytologické síly, dané jako hypostázované intelekty všeho druhu, sestupují z nebe přes katedry analytické filosofie (antický zikkurat) na zem, aby přinesly intelektuální plody. Stejně objektivně musí být averroistický Averroes vyvolán ze světa mrtvých, aby bylo možné etablovat moderní filosofii. Tato démonická bytost se objektivně nutně manifestuje v moderní filosofii a musí být následně neutralizována vhodným akademickým rituálem. Základem dvou postupů je údajný Averroesův averroismus. Mytologická kopulace kosmických a lidských sil v osvícených myslích neustále znovu uvádí do pohybu objektivní poznání světa. Podobně je třeba vytvořit ritualizovanou nekromancii, aby se vytvořil *eídolon* averroismu. Ten se pak zažene na poušť, jako odčinění akademických hříchů (*Leviticus* 16:10). Oba objektivní postupy (mytologická kopulace a mytologická nekromancie) jsou na počátku moderny nezbytné k tomu, aby bylo možné vytvořit objektivní poznání světa. Rufusovo dílo *Speculum animae* uzavírá novátorskou filosofii Rufuse a mytologickou tvorbu první vlny oxfordských *Modernorum*. Rufus provedl epochálně důležitou transformaci jsoucna třetího druhu, které neoplatonská antika předala avicennovské falsafě a ta zase moderní scholastice. Udělal radikální zatmění první substance (ἐποχή) v aristotelské metafyzice a v krátkém období intelektuálního temna (1235–45) nechal zazářit objektivní první substanci jako *tertium ens* v moderní metafyzice. Moderna konečně dostala svého sofistického kouzelníka, který ji vytáhl magického objektivního králíka z metafyzického klobouku.

Nový smysl bytí jsoucna vychází ze schématu poznání podle *Oxfordian Fallacy*, které měl už Grosseteste. Rufus změnil bytí středního členu soudu (*medium*) na objektivně danou hypostázi vybavenou materií a formou třetího druhu. Tuto atomární substanci začal predikovat vzhledem k novému objektu poznání, který vznikl v novém pojetí *intellectus possibilis* daném jako jedna univerzální averroistická hypostáze. Intelekt se změnil na hypostázi (*potentia substantialis*) spojenou s individuálním člověkem skrze ten či onen kontingentní výkon myšlení (*potentia accidentalis*). Receptivní intelekt Rufuse je trvalá aktuální dispozice moderní mysli (*habitus*). Proto může intelekt činit závěry sám ze sebe dokonce i vzhledem ke kontingentní realitě. Přitom má vlastní hypostázi (*esse tale*). Tato akcidentální potence intelektu je hypostázována jako Averroesovo simulákrum numericky jednotného možného intelektu. Jeho mytologická „kauzalita“ je použita v deduktivním důkazu pro založení moderní scientologie. Poznání je dáno tím, že oddělený kosmický *intellectus possibilis* transformuje potenci individuálního materiálního intelektu v neexistujícím moderním subjektu na jeho aktualizovanou formu (Avicennův *intellectus* *in effectu*). Kopulace obou mytologických intelektů (kosmický a individuální) vytváří nový druh objektivního poznatku. Substanční jednota člověka se rozpadla, protože přestala existovat metafyzická ipseita osoby. Existence osoby se změnila v pouhou logickou identitu individua realizovanou v okamžiku toho či onoho výkonu myšlení. Stejným způsobem jako Rufus argumentuje o něco později neznámý averroista z Grossestesteho školy, když definoval tento intelekt v rámci čisté možnosti substance jako její akcidentální subsistenci (kap. 3.1.3). Alvernus, Albert a Bacon jako představitelé prvního averroismu odmítli klíčový moment této magické proměny: způsob moderní „exsistence“. Jde o manickou formu numericky určeného jsoucna vytvořeného z materie třetího druhu, které zdvojuje realitu.[[474]](#footnote-474) Moderní intelekt jako avicennistická hypostáze nebo Rufovo simulákrum Averroése vytváří jakousi objektivní emanaci (*exsistit*), která sestupuje do efemérního světa. Tam se kosmický intelekt zapojuje do procesu denudace, aby kontemploval objektivní *scibilia*. Ta jsou dána v modu „*semel–semper*“, a to i v hylemorfických prvních substancích.

Spor mezi prvním a druhým averroismem se nutně vedl o základní princip poznání podle *Druhých analytik*. Šlo o metafyzický statut prvního principu poznání, který je v prvním averroismu determinovaný skrze hyparchickou první substanci (*ex inmediatis*, kap. 2.4.1). Spor Alberta s Kilwardbym o tento princip poznání ukáže další kapitola. Grosseteste poprvé změnil tento princip na neoplatonské *inmediate* a tím založil *Oxfordian Fallacy* (kap. 3.1.1). Analytický modus *inmediate* umožnil konjunkci averroistického *intellectus possibilis* s moderním (a neexistujím) individuem a tím vznikl koncept objektivní „exsistence“. Prvním a nejdůležitějším produktem moderny je zhotovení averroistické modly ze skutečného Averroese. To je první moderní démonická bytost, která zahajuje epochu čarodějnických procesů prováděných objektivně vědecky. Produkce tohoto simulákra je dána v modu *per prius*. Moderní bůh jako Dárce forem Avicennny garantuje soudržnost objektivního světa; první modernisté na křesťanských univerzitách by museli každý útok na tuto modlu trestat akademickým *damnatio memoriae*. Averroistická modla Averroése garantuje poznání tohoto paranoického světa a stojí u bran podsvětí objektivity jako hlavní strážce moderny. Parmenidés by se hodně divil, kdo v epoše moderny dostal božské klíče od bran Dne i Noci. Tento gnoseologický Kerberos je nutný k tomu, aby i po smrti moderního boha blokoval cestu ke skutečnému vědeckému poznání světa podle aristotelsky vyložených *Druhých analytik* a *De anima*. Originál CMDA usvědčil modernisty z paranoie, viz citovaná svědectví hlavních představitelů prvního averroismu. Došlo ke vzniku univerzálně predikovaného objektivného vztahu „subjekt–objekt“, který se vztahuje k totalitě jsoucna. Takto došlo k zatmění první substance, které inaugurovalo epochu plné objektivity. Zatmění metafyzického a kritického myšlení založeného na zdravém rozumu se objektivně nutně uskutečnilo jako důsledek tohoto maniakálního postupu. Objektivní konkrétno a jeho poznání spadá v jedno, protože pravda *Modernorum* je definována v modu asimilace a rovnosti předem daných hypostázovaných forem a species. Takto daný schizofrenický subjekt Západu pak může skrze postmoderní archeologii vědění (M. Foucault) poznávat sám sebe. Moderní subjekt se stal skutečným počátkem procesu poznání a pravdy, nad nímž má plnou vládu. Oba významy (počátek i trvalá vláda nad důsledky) tvoří základní význam téhož řeckého slova (ἀρχή). Moderní neexistující subjekt se stal zakládající událostí, která vytváří nejlepší ze všech světů. Stal se pokračovatelem nějakého Timaia, což byl první moderní demiurg, kterého mytopoeticky stvořil Platon.

Zrození moderního subjektu, zatím daného jako averroistická forma *intellectus possibilis*, najdeme ve *Speculum animae* hned o pár řádků níže. Je napojeno na objektivní pojetí pravdy jako asimilační rovnosti vzhledem k objektivnímu jsoucnu. Citát ukazuje první formu objektivní predikace vztažené k univoční a univerzální definici *intellectus possibilis*. Pro vznik západního subjektu moderny je klíčové tvrzení, že predikace postihuje konkrétní, a proto pravdivé určení možného intelektu (*ipso intellectu possibili praedicatur concretive et vere*). Intelekt se stává objektivní tím, že je predikovaný jako konkrétní jsoucno v modu platonského obtisku hypostatické formy do materiálního substrátu. Rufusova myslitelská závěť zakládá modernu a její humanismus mrtvoly skrze imperativ „*accipe*“.

„V modu objektivní proporcionality (*comproportionaliter*) tedy přijmi (*accipe*) species duše, animalitu, humanitu, species kamene a tak dále ‒ tedy inteligibilní species, která jsou abstrahována od všech určení místa a tělesnosti. O takovém možném intelektu lze predikovat konkrétně a pravdivě (*de ipso intellectu possibili praedicatur concretive et vere*). Když chce receptivní intelekt rozumět tomu, co je kámen, pak se musí pravdivě stát hypostází kamene (*intellectus possibilis, cum intelligit lapidem, vere ut lapideitatur*). Pokud chce rozumět člověku, musí se stát pravdivou hypostází lidství (*hominem, vere ut humanatur*). K tomu je třeba říci, že v případě pravdivého provedení nejde o skutečnou formu člověka (*non forma hominis*), ale o její objektivně podobnou formu (*ut forma hominis*).“ [[475]](#footnote-475)

Vraťme se k objektivnímu vidění nové hylemorfické substance citované výše. Dané formy a species pravdivě asimilujeme v rámci substanciálně dané potence intelektu k formě (*quod vere perficitur et formatur*), kterou objektivně receptivní intelekt pojímá každé *scibile*. Recepce trvalých species vytvoří v mysli objektivní formu poznání tím, že vznikne otisk této objektivně dané formy do vosku daného jako *intellectus materialis*. Nová kreace reality je dána tím, že objektivní formy vznikají jako hypostáze vybavené vlastní formou a materií, protože materiální intelekt funguje v člověku jako další substance. Toto objektivní *concretum* možného intelektu ve smyslu konjukce odděleného kosmického *intellectus possibilis* s jeho kontigentní lidskou formou je chápáno v modu porretánů. Predikací univerzálně hylemorfické substance třetího druhu moderna nevytváří aktuální formy (*non forma hominis*), ale pouze konstatuje objektivně danou podobnost těchto forem (*ut forma hominis*). Aby Rufus nebyl úplně šílený (Bacon *dixit*), přidal na konci upozornění, že nejsme bůh, protože formu člověka nevytváříme, ale pouze poznáváme. Rufusem definovaný *intellectus possibilis* vytváří v mysli objektivního dvojníka reality, které vybavuje univoční signifikací vzhledem k realitě. Podle již mnohokrát citovaného Alverna splývá modernistům intencionálně dané poznání v subjektu s reálnou existencí první substance. Rufus otevřel Pandořinu skříňku moderny. Dokládají to pozdější redakční úpravy *Speculum animae*. Do upravené pasáže, která byla součástí původního traktátu, je později vloženo odvolání Rufova příliš odvážné argumentace. Kapitola nazvaná *Excursus Assisiensis* (*Speculum animae*, pp. 132–133) následuje bezprostředně po výkladu o objektivním bytí a intelektu. Rufovi žáci se snažili uvést novou nauku do souladu s teoriemi *species* a *intellectus possibilis* vykládanými v pozdější Bonaventurově škole. Modernisté z Rufusovy školy na rozdíl od kritiky prvního a také druhého averroismu zdůrazňovali, že se nejedná o inovaci, ale spíše o klasický přístup v rámci specifické predikace. Rufus se údajně držel klasického přístupu v rámci hypostázované predikace. Jeho pozdější žáci zastřeli objektivní hylemorfní realitu tím, že místo ní zavedli univerzální hypostatický význam (*divido esse speciei contra esse naturae*).[[476]](#footnote-476) Rufusova hylemorfní objektivní predikace daná v rámci aristotelských kategorií se tím vrátila do systému dělení *Nominales* podle Porfýriova stromu, což bylo tradiční porretánské pojetí. Rufusovi žáci museli sofisticky způsobem obejít použití spirituální materie pro možný intelekt (*ipsa materia forinseca*). Harmonizovali proto Rufusovo učení s klasickým porretánským scénářem tak, aby jeho novátorská sofistika nebyla patrná. Ale toto řešení již sledovalo nově vydlážděnou cestu jsoucna třetího druhu. Rufusem založená moderna povolala k životu jednak falešný problém averroismu a jednak nové pojetí objektivně založeného intelektu a jsoucna.

Rufusova apologie poskytuje příklad analytické interpretace reality v modu *Oxfordian Fallacy*. Konjunkce univerzálních species a lidské individuální receptivity je míněna v původním latinském významu *exsistere*. Moderní humanismus definuje člověka jako substanci třetího druhu. Člověk se objektivně manifestuje tím, že trvalá subsistence specifické lidskosti vyjde z boží exemplární mysli, pak je konkrétně definovaná v porretánském individuu. Následně dostane toto individuum kontigentní aktualizaci v jedinečné osobě jako hylemorfické substanci. Tím se z konkrétního individua daného v modu *homo humanat* stane v poznání objektivní ekvivalent reálné osoby. V tomto moderním humanistickém scénáři člověka-mrtvoly není důležitá osoba jako aktuální a jedinečná hylemorfická substance, ale mytologický proces hypostázování věčné formy do kontingentní reality. Z hlediska paranoidní modernity, která si skutečnost a její poznání osvojuje v modu „*exsistere*“, pak platí, že intelekt je stejně pravdivý jako naprosto subjektivní *factum* jménem „*homo humanat*“. Neexistující moderní subjekt produkuje tento objektivní fakt v mytologickém modu ekvivalence „moderní subjekt – moderní objekt“. Pak platí z hlediska paranoické moderny asimilující realitu a její poznání v modu *exsistere*, že intellet produkuje pravdivou mytologickou událost, která se jmenuje „*homo humanat*“. Uvedené latinské termíny školy *Nominales* jako „humanizace“ „kamenizace“ a „animalizace“ ukazují objektivní pojetí „exsistence“ dané jako kontigentní výskyt univočních species ve vnějším reálném světě. Rufusovo univoční pojetí species je spojeno s produkcí objektivního jsoucna. Tím padla hranice mezi realitou a jejím poznáním, neboť splynuly v univerzální hylemorfismus. Moderní subjekt se prohlásil za nového demiurga, který začal vytvářet neexistující svět.

## 3.4 Vznik akademického averroismu (Robert Kilwardby)

V rámci neoplatonsky postaveného *intellectus possibilis* moderních oxfordských a pařížských alexandrovců vzniká na latinském Západě první projekt objektivního jsoucna v letech 1240‒45. Objektivní určení člověka sestupuje z kosmického intelektu do reálné osoby skrze princip *modo geometrico* daný podle *Liber de causis*. Moderní subjekt přidává konkrétní určení k první substanci tak, že spojí její univerzální význam s aktuální substancí (*concresco*). Receptivní intelekt se stal „konkrétní“ entitou v moderním smyslu. Intelekt stvořil v modu *ex nihilo* vlastní jsoucno, které dostalo charakter první substance. A tuto hypostázovanou existenci třetího druhu poznáváme v moderním modupravdy dané *consimiliter* a *concretive*. Scénář Latiníků imituje sofistickým způsobem (εἰδωλοποιὸν, *Soph*. 239d4) reálný postup poznání v CMDA daný jako *proportio* a *consimilitudo*. Objektivní jednota moderní osoby je dána touto kolektou absurdních hypostází. Tím vznikla výsledná jednotu skrze augustiniánskou *memoria* fungující v objektivním diakosmu. Moderní identitární paměť konkrétního individua a celé západní civilizace je dána jako mytický *locus* *specierum* porretánského objektivního *informatio*, které dostalo kauzální charakter prvních substancí. Tento thesaurus hypostází třetího druhu určuje poznání postmoderny, proto se současný svět bez tohoto pokladu nemůže obejít. Proto jej ve věku nihilistického *informatio* dala dnešní doba do planetárního oblaku informací daných konkrétně a individuálně v cloudových databázích. Pokud člověk ve věku nihilisticky dokonané moderny ztratí tuto specifickou paměť (jak onu individuální tak tu v cloudu), pak přestane být svéprávnou osobou a stane se objektivní nicotou. Stejně tak se rozpadne po zániku cloudových aplikací a databází celý objektivní informační systém poznání globálně kolportující všechna *scibile* západní civilizace. Základem všech těchto epochálních změn je nové postavení intelektu daného v modu Rufusova *informatio*. Koncept „*species obiecti exsistentisI“* je napojený na nové pojetí receptivního intelektu a na nové pojetí pravdy. Modernisté osmyslnili jsoucno jako objektivní entitu, a tím založili nové vidění světa. Klíčovým faktorem vzniku objektivní moderny se stalo spojení univerzálního hylemorfismu v dualistické koncepci Avicebrona s porretánským systémem hypostází naroubovaných na systém dělení a třídění tohoto *tertium ens* v rámci Porfyriova stromu. Rozhodující impulz k vývoji moderny dala analytická interpretace *Druhých analytik*, kterou na Oxfordu provedl Grosseteste (kap. 3.1.1) a po něm Rufus (kap. 3.3.1). Toto jsoucno třetího druhu vybavené vlastní pseudo-materií začal Rufus predikovat jako individuální *concretum* v rámci analytického výkladu *Druhých analytik* a současně jako univerzálii v novém *resolutio* moderny daném podle avicennovského aristotelismu.

Tím vzniklo nové jsoucno třetího druhu spojené s novým typem poznání, a tím i s novým nositelem tohoto poznání. Subjekt-objektový vztah kvazi-materiálních a hypostázovaných substancí a species založil první objektivní vizi reality, kterou přineslo Rufusovo dílo *Speculum animae*. Kauzalita univerzálně pojatého *medium* byla zajištěna pasivním a aktivním intelektem latinských averroistů, který se stal hypostázovanou substancí. Tato substance třetího druhu vytvořila nový subjekt a jemu odpovídající objektivní pojetí jsoucna v modu subjektivního a objektivního genitivu (species *obiecti exsistentis*). Školy porretánů a *Nominales* definitivně zanikly v moderním *Aufhebung* analyticky pojaté filosofie dané pod egidou *Oxfordian Fallacy* a přešly na Rufusem otevřenou *via Modernorum*. Filosofické kutilství Rufuse jednoznačně odmítli všichni tehdejší znalci prvního averroismu, což přivedlo školu prvních *Modernorum* do zásadní krize. Po prohrané bitvě na Pařížské univerzitě zůstala Rufusovi and Kilwardbymu otevřená Oxfordská univerzita ovlivněná dvojím pojetím *Oxfordian Fallacy* na základě Grossestestova i Rufusova výkladu *Druhých analytik*. Zavedením jsoucna a kauzality třetího druhu do definice poznání v rámci *Oxfordian Fallacy* dostala poznávaná realita charakter sofistického simulákra. Nové jsoucno třetího druhu vytvořené Rufusem zdvojilo realitu a modelu univerzálního hylemorfismu vytvořilo novou první substanci. Paranoidní mysl *Modernorum*, která toto *creatio ex nihilo* provedla, navíc dostala novou „exsistenci“ jako kvazi-substance a vnesla do definice člověka pluralitu substancí. Aby tyto nesmysly dostaly akademický charakter, museli první *Moderni* zaútočit v Oxfordu nejprve na Aristotela a pak na Komentátora, který byl odsouzen jako heretik. Grosseteste jako klasický filozof odmítl podivné myšlenky sofistů a averroistů *Modernorum* v Oxfordu. Když přišli do Paříže, Alvernus a po nich Albert a Bacon učinili totéž. Předchozí kapitoly citovaly a komentovaly kritické pasáže polemik s druhým averroismem. Ve druhém kole přistoupila škola moderních porretánů na Oxfordu k výkladu *De anima*, v němž se univoční pojetí jsoucna vztáhlo i na lidské poznání v rámci hypostázovaného *intellectus possibilis*. Rufus utvořil *intellectus possibilis* jako fundamentální simulákrum moderny, které sofisticky připsal Averroesovi. Nositel tohoto pochybného *intellectus possibilis* se stal novým subjektem Západu. Všechny tyto proměny moderního myšlení vedly k zatmění první substance. V Paříži druhý averroismus nejprve prohrál bitvu, v Oxfordu se však stal základní silou díky pevně zakotvenému učení založenému na *Oxfordian Fallacy*. Rozhodující roli při obraně první moderny v Oxfordu sehrál Robert Kilwardby, který s Rufusem sdílel stejný osud modernistického vyhnance v Paříži.

### 3.4.1 Objektivní výklad *Druhých Analytik*

Filosofie *Modernorum* vznikla v letech 1235‒45, když filosofové jako byl Rufus, Kilwardby a Bonaventura absolvovali studia v Paříži. Moderna změnila pojetí jsoucna, první substance, pravdy i existence. Významným představitelem druhého averroismu se stal dominikán Robert Kilwardby (†1279). Předešlé kapitoly ukázaly, proč se stal regentem na koleji v Oxfordu už v roce 1245. Navrátilec Rufus akademicky otřesený po sporech v Paříži v něm jistě našel filosofického zastánce. Rufus získal na své *alma mater* pevné akademické zázemí pod vedením Kilwardbyho. Díky svému sebevědomí a charismatu byl Rufus úspěšný pedagog a myslitelsky ovlivnil další generaci zdejších bakalářů. Po smrti biskupa Alverna vyrazil do Paříže podruhé a po dosažení magisterské hodnosti společně s Bonaventurou úspěšně prorazil cestu modernistům, která vedla až k současnému objektivně danému nihilismu. Kilwardbyho neúplný komentář ke *Druhým analytikám* se v zásadě shoduje s uvedeným pojetím Grossestesteho a Rufuse. Dílo *Notule Libri Posteriorum* vzniklo v letech 1237‒47, kdy dominikán Kilwardby studoval v Paříži společně s Albertem Velikým a učil zde logiku a filosofii. Kilwardby pravděpodobně získal magisterskou hodnost kolem roku 1237 a svá studia zahájil v Paříži asi roku 1231. Pravděpodobně se stal magistrem zhruba ve stejné době, kdy přijal Rufusův modernistický výklad vědy a metafyziky. Analytický výklad středního členu vědeckého soudu podle *Druhých analytik* v modu *secundum-quod-ipsum-est* (*Anal. Post*. 73b27) se stal pro další modernisty základním modelem myšlení (kap. 3.3.1). Klíčový citát z Rufusova výkladu (*In APos* 1.2.S8.2) spojuje do jednoho univočního určení hyparchické bytí první substance a její hypostázovanou esenci. Analyticky vyložený střední člen vědeckého důkazu dokonal zatmění první substance. Matematická nutnost je podle Aristotela dána pouze v mysli, tedy v nutnosti generované logickými závěry. Rufus odmítl vzít na vědomí aristotelský zákaz univoční predikace obecnosti a nutnosti na děje predikované v rámci kauzality reálných prvních substancí. Rufusova verze *Oxfordian Fallacy* vedla od zatmění měsíce k zatmění první substance ve vědeckém poznání. Kilwardbyho parafráze vzniklá o několik let později a předkládá podobný výklad *Druhých analytik* jako Rufusův komentář. Spis *Notule* cituje výše uvedenou klíčovou část *Analytik* (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27) následovně.

„K plnému poznání univerzality patří určení dané ve formulaci 'podle vlastní ipseity' (*secundum-quod-ipsum-est*) a určení, která vychází z nutnosti dané 'skrze sebe' (*quid addat supra 'per se'*). Připomeňme, že v obou modech bytí je nutnost dána dvojím způsobem (*per se dupliciter est*). Ale vzhledem k sobě navzájem se obě nutnosti mají tak, že z nutnosti v rámci hypostázované esence vychází nutnost esence dané reálně (*a quiditate unius egrediatur quiditas alterius*). Proto není k tomuto vztahu obou nutností přidáno nic dalšího, co by fungovalo jako příčina nebo účinek vzhledem k jednomu nebo druhému tak, že by k jedné nebo druhé nutnosti bylo přidáno něco navíc.“ [[477]](#footnote-477)

Zásadní rozdíl proti Rufusovi je dán ve výslovném rozlišení metafyzické a logické predikace podle dvojí univerzality (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12), což Rufus neměl (*uterque modorum inherendi per se dupliciter est*). Ale citát jasně ukazuje, že redukce první triády axiomů na druhou je provedena podle *Oxfordian Fallacy*. Metafyzická nutnost daná *per se* ztratila hyparchickou vazbu na druhou substanci danou v rámci impozice kategoriálního významu od první substance. Určení nutnosti a univerzality v rámci logické abstrakce a esence předchází určení metafyzické nutnosti v modu *per se* vzatém z kauzálního působení věcí ve světě. Z hlediska Aristotela tím zmizelo hyparchické určení *Druhých analytik* v modu „*ex inmeditatis*“ (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, 84a13). Pak následuje rozhodující část citátu, která zakládá formu analytické dedukce v rámci univočního *inesse* charakteristického pro *Oxfordian Fallacy*. Díky univočně pojaté nutnosti lze libovolně zaměňovat nutnost danou na úrovni kategoriálně predikované druhé substance a na úrovni esence pojaté v aktu logické abstrakce (*a quiditate unius egrediatur quiditas alterius*). Zdvojení *quidditas* v identické supozici je pro analytickou školu druhého averroismu zcela charakteristické. Opět platí jako u Rufuse, že objektivita je bezprostředně dána v mysli ilumináta, protože zmizel minulostní ráz kauzálně působící reálné substance (τό τί ἦν εἶναι). Akt původní donace jsoucna dané v metafyzickém dativu se změnil na objektivní donaci smyslu jsoucna (*dativus obiectivus*; OBJ III, kap. 4). Tím vznikl po Grossetestem a po Rufusovi další analytický výklad *Druhých analytik*, v němž je možné univočně zaměňovat první triádu principů poznání za druhou. Komentář redukuje vztah k reálné substanci na pouhou logickou inherenci a zrušil první trio klíčových axiomů poznání jako zbytečné. Redukcí šesti axiomů *Druhých analytik* na tři vznikla podobná struktura vědeckého důkazu jako měl Grosseteste a Rufus. Svět porretánů obsahuje jednu univoční species pro realitu i pro poznání. Díky logické definici esence má pojem kauzality čistě esenciální význam na úrovni univerzálního konceptu (*causa uel ut causatum respectu alterius*). Zaměnitelnost obou druhů univerzality způsobuje, že kauzalita definovaná v modu univoční nutnosti už nepotřebuje nic jiného, co by ji dále determinovalo (*quod alteri aliquid tale superadditur*). Poslední věta potvrzuje, že *Notule* mají stejné pojetí kauzality třetího druhu, jako měl Rufusův výklad. Po zdvojení hypostázovaných esencí třetího druhu daných univočně v poznání a v realitě a po jejich ekvivalenci dojde k zásadní deformaci kauzality ve vědeckém soudu. Konverze vytvořila typ kauzality třetího druhu, která je vinou logicky pojatého středního členu soudu postavena mimo reálné působení prvních substancí. Analytické poznání reality redukuje druhou substanci na esenci postavenou mimo reálnou kauzalitu první substance, což ve stejné době provedl skrze moderní *inesse* také Rufusův výklad *Druhých analytik*. Vinou tohoto chybného pojetí inherence Kilwardby patřil k pařížskému proudu gramatiků a latinských sofistů, které kritizoval Alvernus (kap. 2.3.2).

Kilwardby začal vědecké poznání deduktivně od univerzálií směrem ke kontingentně dané první substanci působící kauzálně. Kauzalita na úrovni prvních substancí (*passio*) je převedena na úroveň logické nutnosti, i když Kilwardby verbálně uznává, že existuje dvojí forma kategoriální vědecké predikace unvierzality. Univoční redukci reality na koncept provádějí *Notule* tím, že změnily kauzalitu ve středním členu soudu (*ex necessitate inesse*) na trvalou esenciální vlastnost danou mimo první substanci (*semper inest ei cui inest, non tamen posset non inesse*, ibid. p. 119.86‒88). Realita je pro moderní ilumináty vcelku zbytečná věc, protože dokonalost čistého myšlení potřebuje materiálně danou kontingenci pouze akcidentálně. Moderní pojetí vědy zakládá redukce šesti axiomů *Druhých analytik* na tři logické principy ze druhé triády. Kilwardbyho *resolutio* zavádí plný model analytické filosofie.

„Pokud je dokazováno reálné působení prvních substancí (*passio*), pak druhá návěst soudu principiálně obsahuje obě formy nutnosti (*minor resolvitur proprie in duos modos per se*), tedy nutnost v prvním a ve druhém principu poznání, nebo nutnost ve třetím a ve čtvrtém principu poznání.“ [[478]](#footnote-478)

Znovu je vidět analytické pojetí středního členu soudu, kde došlo k fatální záměně nutnosti dané na úrovni kauzality prvních substancí a nutnosti dané logickou inferencí. Logická nutnost daná supozicí z esence je ve středním členu soudu je konvertibilní s metafyzickou nutností danou impozicí z reálné první substance (*minor resolvitur proprie in duos modos per se*). V modu vzájemné zaměnitelnosti může být kauzalita nerozlišeně dána v modu *per se* jak z existující věci, tak z esence. Oxfordští analytikové jako byl Rufus a Kilwardby chápou nutnost univočně pro metafyziku i pro matematiku a logiku. Škola *Oxfordian Fallacy* převedla kategoriální nutnost na esenciální logickou dedukci. Existuje pouze formální rozdíl mezi Kildwardbym a Rufusem. Kildwardby ví, že dvojitou hyparchickou nutnost nejde zredukovat na logicko-matematickou predikaci univerzality a nutnosti. Citát má bere logickou univerzalitu v metafyzickém smyslu. Je pouze jedna nutnost daná hyparchicky *per* se (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13). Kildwardbyho esenciální predikace *Analytik* zakládá metafyzický univerzální charakter predikace o jsoucnu jako jsoucím. Tím se jeho definice liší od Rufusovy čistě logické predikace v modu univerzálně pojaké predikaci geometrie (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, *Anal. Post*. 73b26‒27). Ale tento rozdíl je jen kosmetický, protože vinou oxfrodského sofismatu vznikla zaměnitelnost dvou typů nutnosti nutnosti dané *per se*. Oba mody predikace jsou v rámci analytického *resolutio* vzájemně konvertibilní v modu esenciální predikace. Poslední úroveň poznání kategoriální nutnosti je dána v rámci druhé trojice axiomů poznání (*tertium et quartum*), která je převoditelná na hyparchickou nutnost, kterou definuje první triáda axiomů (*secundum et primum*). Stejné pojetí má i Rufusův výklad *Druhých analytik* (kap. 3.3.1). Univerzální esence je v případě definice trojúhelníka totožná s hyparchickou esencí trojúhelníka. Rufus z toho vyvozuje mylný závěr, že je možné univerzální matematickou esenci predikovat také v rámci fyzikální kauzality. Zdvojení kauzality kopíruje Porfyriovo neoplatonské zdvojení bytí (OBJ I, kap. 1.3.1). Kauzalita v rámci *Oxfordian Fallacy* je determinovaná v modu *per prius* od esence a dodatečně je nalezena v akcidentálně daném modu *per posterius* na reálné substanci. Záměna první triády principů za druhou vytvořila nové pojetí metafyziky podle Avicenny v modu bezprostřední parousie objektivity. Kilwardbyho komentář určuje bytí jsoucna pro kategoriální predikaci v modu *per se* vzhledem k esenci (*quod est*) a zrušil primát hyparchické nutnosti dané jako akt reálného bytí (*quo est*).

„Počet druhů nutnosti je dán takto: v určení přirozenosti věci jsou jen tyto tři druhy, totiž esence (*quod est*), objektivní existence (*quod inest*) a příčina této objektivní existence (*causa propter quam inest*).“ [[479]](#footnote-479)

Klíčový je nový koncept *inesse*, který je koncipován v režimu „exsistence“ podle Rufuse (kap. 3.3.2). Objektivní existence (*quod interest*) se zásadně liší od klasického aktu bytí jako *actus essendi* (*quo est*). Neexistuje metafyzika ve smyslu Averroese, která by zkoumala jednotu bytí jako „substance *qua* substance“. Komentář determinuje existenci reálné věci skrze formálně definovanou esenci. Akt porretánského *exsistere* převede věčnou esenci do kontingentní aktualizace v reálu v nominalistickém modu *semel*‒*semper*. Citát chápe kauzalitu univočně v realitě i v logickém soudu, což Bacon odmítl jako kardinální filosofický omyl moderny (kap. 3.2). První dominikánský modernista stejně jako františkánský Rufus zrušil první tři předpoklady kompletního vědeckého *demonstratio*, které se týkaly bytí první substance (*ex veris, et primis et inmediatis*). Kilwardby radikálně změnil výklad *Druhých analytik* tím, že zredukoval šest základních principů poznání na pouhé tři, čehož si všimli i někteří současní komentátoři.[[480]](#footnote-480) Tento zásadní metafyzický *Irrtum* oxfordských analytiků kritizoval Albert Veliký, který v téže době dokončoval studia v Paříži a s Kilwardbym nejspíš bydlel na dominikánské koleji v klášteře svatého Jakuba.[[481]](#footnote-481) Modernista Kilwardby provedl po Rufusovi vskutku jakobínskou revoluci v metafyzickém myšlení, kterou prosadil na Oxfordu během svého rektorátu po roce 1245. Cestu moderny dále mocensky kontroloval a střežil jako arcibiskup v Canterbury až do své smrti. Po něm dělal totéž a ve stejné dvojí funkci modernistický františkán Pecham. Analytický výklad chápe smysl *Druhých analytik* ohledně deduktivního charakteru vědeckého soudu už jen čistě formálně v modu moderní univocity jsoucna. Závěry determinované formální triádou principů zaměnily metafyzikou nutnost reálně dané kauzality za logickou nutnost (*que* *insunt ex necessitate*).[[482]](#footnote-482) Určení *ex necessitate* má v moderně zcela ekvivalentní a ambivalentní charakter. Objektivní sofistika zrušila kritické distince dané ve *Druhých analytikách*. Zmíněné *inesse* není v modu *per prius* determinováno reálnou existencí první substance. Její existence je dána v autentickém aristotelismu jako první princip skrze impozici kauzality od první substance (*inmediate*). Vědecké vidění reality řídí univoční charakter logické a matematické nutnosti ovládaný Grossetesteho analytickým principem *inmediate* (kap. 3.1.1). Univoční forma matematické abstrakce spojuje jak logickou nutnost, tak i působení na úrovni reálných prvních substancí. Z hlediska prvního averroismu a Abelardovy logické školy dané od Boethia jde v případě učených Latiníků o typickou ukázku omylu typu „*fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“. Skrze tento metafyzický omyl objektivně konstituovaný v prostředí *Oxfordian Fallacy* přešly zaniklé logické školy porretánů a *Nominales* do myšlení analytické moderny. Přechod moderních logiky na moderní metafyziku usnadnil porretánský výklad *Druhých analytik* v rámciavicennistické metafyziky. Komitace porretánských hypostází, jako Filipova transcendentália (*bonum, unum, verum, ens*), se připojila k Avicennově formalizaci vytvořené jako „*ens inquantum ens*“. Tato nová predikace se zrodila ve školách *logica Modernorum* podle metafyziky škol *Nominales*. Tato změna proběhla nejprve na Oxfordu kolem roku 1235 skrze Grosstesteho úpravu formální logiky (kap. 3.1.2) a poté i Paříži, kdy zde působili první moderní ilumináti jako Rufus. Citované spisy Bacona a Alberta dokazují, že škola Gramatiků kritizovaná Alvernem přešla na model analytické filosofie v modu *Oxfordian Fallacy* zhruba po roce 1240. Termín *resolutio* byl upravený ve škole Filipa Kancléře do konverze transcendentálií (kap. 2.3.2). Tato konverze hraje klíčovou roli v transformaci vědy z aristotelského přírodního bádaní na analytickou spekulaci. Redukce bytí jsoucna na nejvyšší rody se sloučila s porretánskou a analytickou dedukcí významů v rámci Porfyriova stromu. Dialektická spekulace porretánů třídila simulákrum reality podle platonské „διαίρεσις“ převzané z dialogu *Sofistes* a naroubované na porretánský augustinianismus tehdy zanikajích škol *Nominales*. Moderní *resolutio* šlo od rodu k individuu a použilo k tomu hypostázovanou predikaci *Kategorií* známou od roku 1230.

Kilwardby v raném díle o *Kategoriích* pojímá proces dělení univerzálií až k nedělitelné části významu (*individuum*) skrze hypostázované pojetí materie (*materia habet divisionem in possibilem et est dicibile simpliciter*).[[483]](#footnote-483) První substance se zavedením univerzálního hylemorfismu redukuje na univerzální rod a její kauzální působení na pouhý akcident. Tento postup je zcela v souladu s avicennovskou linií výkladu *Kategorií* jako logického spisu. John Pagus již kolem 1230 chápe termín „kategorie“ v univoční relaci s termínem *genus* a v rámci dedukce podle Porfyriova stromu postupuje v kategorální predikaci od nejvyššího rodu k nižším jednotkám univerzálního významu (kap. 3.1.2). Opačný postup pomocí predikace hypostází všeho druhu (*collectio, collecta*) zase budoval novou vědu latinských sofistů od individua k nejvyšším rodům jsoucna. Dělení bylo nahrazeno porretánskou kolektou opět predikovanou v novém pojetí *Kategorií* chápaném jako logický spis v modu avicennovské komitace hypostází. Predikace středního členu soudu ve formě hypostázované kauzální esence predikované jako porretánské *individuum* vytěsnila hyparchickou stavbu vědeckého důkazu danou principem reálné kauzality. Viz Rufusovu tezi *homo humanat* (kap. 3.3.4), která vedla k jeho neslavnému odchodu z Pařížské univerzity, kde tehdy vládla poslední generace kritického, a tudíž zcela nemoderního myšlení. Z vědeckého poznání vypadl primát aktuální první substance, která je u Aristotela díky aktuální existenci primárně daná *per se* a *simpliciter*. Znovu platí diference mezi aristotelským výkladem principu *inmediate* podle Alberta a avicennovským *inmediate*, který zavedl Grosseteste. Rufus je zakladatelem moderny, ale nikoliv její *spiritus movens*, kterým se stal dominikán Kilwardby v Oxfordu a františkán Bonaventura v Paříži. Vyložili jsme v úvodu prvního averroismu Albertovu polemiku s Kilwardbym v díle *De homine*, které začíná první kvestii odmítnutím Kilwardbyho analytické sofistiky (kap. 2.4.1). Dominikánskému modernistovi zůstaly pouze formální principy týkající se vlastností premis v soudu: premisy přechází závěr, jsou lépe známé než závěr a musí být poznané jako příčiny. Kauzalita reálné první substance spadla do esenciální definice jako její formální reduplikace. Pořadí šesti principů poznání podle jeho analytického výkladu *Druhých analytik* vypadá následovně.

„Pořadí pricipů platí, protože první tři jsou pojaté odděleně (*tres primi sumuntur absolute*) a čtvrtý je dán zdvojením kauzy (*reduplicatione causae*). Pak první dva principy principiálně patří do deduktivního soudu a padají do kategorie univerzálně poznaného (*cadunt in simpliciter scibilibus*), ale třetí princip nikoliv. Pak platí, že první princip je esenciálnější než druhý (*primus est essentialior quam secundus*), a takto jsou vztaženy jeden ke druhému.“ [[484]](#footnote-484)

První tři principy poznání zmíněné v textu jsou dané odděleně (*absolute*) od druhé dvojice, která je vztažena k reálné kauzalitě prvních substancí. Základní omyl je dán ve tvrzení, že princip *ex inmediatis* daný reálnou kauzalitou lze duplikovat zdvojením kauzy v deduktivním soudu (*reduplicatione causae*). Tuto verzi *Oxfordian Fallacy* zavedl Grosseteste a potvrdil Rufus (*medium et causa idem*, kap. 3.3.1). Realita první substance byla sofisticky zahrnuta do vědeckého výkladu, což je z hlediska prvního averroismu zásadní nepochopení stavby vědeckého důkazu podle *Druhých analytik*. Kauzalitu nelze zdvojit, protože je daná hyparchicky v realitě, ale lze ji adekvátně predikovat. Univočně pojatá věda dostala absolutní charakter a stala se novou modlou latinského Západu v modu sofistického simulákra.

Klíčové je postavení principu „*inmediate*“, který se vztahuje k bytí první substance v reálu. Kilwardbyho čtvrtý princip poznání je vlastně zbytečný, protože jen kontingentně duplikuje univerzálně danou nutnost *per se* v univočním modu (*quartus cum reduplicatione causae*). Další věta jasně odděluje první dva principy od třetího (*tertius autem non sic*). Důvod oddělení první triády od druhé jsme komentovali u Grossetesteho verze *Oxfordian Fallacy* (kap. 3.1.1). Kilwardby už radikalizuje Grosssetesteho verzi *Oxfordian Fallacy* tím, že vzal pojetí Rufuse. Opět spojil logickou kauzalitu se středním členem soudu. Přímý náhled do prvních principů daný esenciálně ve druhé triádě determinuje první dva principy poznání v první triádě (*cadunt in simpliciter scibilibus*). Kilwardby první triádu úplně zrušil a nahradil druhou, což poprvé provedl Rufus. Připomeňme změněné postavení *scibile* u Rufuse, které skrze konkrétní predikaci zakládá první objektivní jsoucno (kap. 3.3.4). Nutnost v rámci vědeckého soudu (*ex inmediatis*) určeného impozicí z reality je dána pouze v modu *per posterius* vzhledem k esenciální formě nutnosti dané v prioritním modu (*primus est essentialior quam secundus*). Celkovou architekturu analytické nutnosti v modu moderního *ordinatio* (*sic ordinantur ad invicem*) pak dokončí Scotův systém objektivní metafyziky, který si dal *Ordinatio* přímo do názvu (OBJ III, kap. 5.3.3). Třetí princip determinuje poznání na úrovni empirické „*scientia*“. Ale hledání kontingentní nutnosti v rámci deduktivního soudu vztaženého ke kauzálnímu působení reálných substancí dělá pouze Grossetesteho slabý intelekt (*intellectus debilis*, kap. 3.1.2). Silný intelekt moderní *intelligentia spiritualis* se vyhřívá na slunci-intelektu v přítomnosti objektivní parousie jsoucna. Akademičtí ilumináti jako Kilwardby a po něm Bonaventura přebírají dvojstupňové pojetí vědy, které zásadně napadl Albert obhajobou skutečného „*esse ratum*“ proti universálnímu „*esse debilis*“ (kap. 2.4.3). Kilwardby po Rufusovi radikalizoval zatmění reálné substance a vytvořil z této epochální chyby teoretický systém. Zavedení porretánských hypostází do schématu vědeckého poznání završilo nasvícení jsoucna zezadu a zavedlo vědeckou dedukci od trvalé esence. Reduplikace kauzality a esence v modu logické univocity různých druhů nutnosti má pro hermeneutiku objektivity klíčový význam. Podívejme se na celkovou stavbu vědeckého poznání, jak ji podávají *Notule*.

„V premisách deduktivního vědeckého soudu se konstatuje účinek v poznávaném subjektu, pokud definice tohoto působení je dána ve středním členu soudu a pokud střední člen vyjadřuje reálnou příčinu tohoto účinku. Tvrdím, že v obecné návěsti je obsažen čtvrtý princip poznání, protože porovnává příčinu a její účinek (*comparat causam ad causatum*), což je zaměnitelné s prvním principem poznání (*modus primus conversus*). V partikulární návěsti je kauzalita dána dvojím způsobem. Příčina reálného působení je vyjádřena středním členem soudu (*causa enim passionis per medium expressa*), nebo je dána v subjektu (*vel est aliquid subiecti*). Pokud je kauzalita dána v subjektu, pak je v partikulární návěsti obsažena i obecná návěst. Nebo je návěst dána jako následek reálného kauzálního působení, a pak jde o druhý způsob.“ [[485]](#footnote-485)

Střední člen deduktivního důkazu je dán ve dvou modech, které jsou postaveny do nové logiky poznání podle esence dané *per prius*. Příčina je dána obecně a na této úrovni kauzality se definuje první a univerzální rovina dedukce, tedy Grossetesteho poznání náhledem do prvních principů (*intellectus*). Toto poznání má hyparchickou funkci v modu Avicennovy metafyziky esence. Nová metafyzika nahradila první vědu Komentátora, která byla zaměřena na primát první reálné substance. Klíčové sofisma se skrývá v tezi, která porovnává příčinu a to, co způsobuje (*comparat causam ad causatum*). Termín „*causatum*“ už nevyjadřuje univoční vztah k hyparchické první substanci a její kauzalitě. Generický význam esence nahradil jedinečnou kauzalitu danou reálu. Obecný význam esence nahradil jedinečnou kauzalitu, která je dána ve skutečnosti. Naproti tomu originál *Druhých analytik* formuluje vědecký důkaz podle skutečného dění. Musíme se řídit pořadím principů, které je stanoveno metafyzickým dativem, tedy přechodem od první triády principů k druhé. V tomto případě se nutnost daná *per se* stává jedinečnou, neboť se odpovídajícím způsobem přesouvá od skutečnosti k deduktivnímu sylogismu (*demonstratio*). Nejprve je třeba sledovat metafyzickou a jednoznačnou impozici (*Anal. Post*. 84a13), aby se posléze dospělo k univerzální a logicky jednoznačné supozici (*Anal. Post*. 84a14). Kilwardby otočil schéma vědeckého důkazu. Opět platí Godfreyho epigram o nominalistech, kteří do světa projektují generické výplody vlastní mysli (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus,* kap. 1.6). Čtvrtý princip poznání v modu *inmediate* je proto zbytečný a je zahrnutý do první univerzální návěsti (*in maiori propositione est quartus modus*). Působení první substance jen kontingentně a sekundárně potvrzuje univerzálně danou nutnost *per se* predikovanou vzhledem k porretánské esenci. Základní aristotelský princip *inmediate* změněn na Grossessteho analytický princip *inmediate* a je determinován zezadu, od obecně pojaté kauzality (*comparat causam ad causatum*). Termín *causatum* je pojat v transcendentálním pojetí neoplatonismu v univočním modu *esse ad*, který jsme vyložili u Simplikiova pojetí vztahu a habitu. Kategoriální význam se přesunul na esenci v modu *simpliciter* (πρός τι τὸ ἁπλῶς; OBJ I, kap. 1.3.2). Kauzalita reálného zatmění a abstraktní matematiky platí univočně skrze termín *causatum*. Opět jde o typické schéma *Oxfordian Fallacy*, které zrušilo hyparchickou funkci první substance a kategoriální impozici kauzality z pozorované reality skutečných prvních substancí.

Moderna nepotřebuje metafyzický dativ, protože smysl jsoucna jde od poznávajícího subjektu. Aristoteles výslovně zmiňuje odlišnou danost nutnosti v realitě a logickém soudu (ἅλλον τρόπον, *Anal. Post*. 73b10). Pokud se zvířeti podřeže krk, pak nutně následuje smrt, kterou následně konstatuje obecný metafyzický, tj. deduktivně-vědecký soud. Vědecké vysvětlení existuje proto, že existuje zatmění reálného Slunce nebo Měsíce jako fyzikálních těles. Moderní sofistika toto rozlišení mezi jedinečnou realitou a univerzální logickou predikací velkoryse pominula. Mrtvola je specifická entita z porretánského hlediska, je to tedy stejná lidská bytost jako hyparchická živá osoba. Princip „*inmediate*“ zajišťuje pravdu jako adekvaci reality a intelektu v modu nasvícení zepředu. Analytický výklad říká, že proces zatmění určuje v primárním modu teoretická věda a jeho výskyt v realitě tvoří pouze kontigentní a tudíž málo významný případek teoretické spekulace. Věda není v modu *per prius* vázaná na hyparchickou funkci první substance a na její kauzální a aktuální působení dané v realitě. Ale střední člen soudu na nižší rovině empirické *scientia* zahrnuje i kauzalitu reálných substancí. Tento druhý způsob poznání (*secundus modus*) má také vědeckou platnost, i když omezenou na empiricky poznávající intelekt v modu aristotelské abstrakce. Pak platí *demonstratio* v rámci kontigentního poznání, kterému odpovídá Grossetesteho *scientia*. Oba mody poznání spojuje analyticky pojatá nutnost, která je vzata univočně podle moderního *resolutio* spojujícího první triádu principů poznání se druhou. Nositelem poznání není reálná první substance, ale porretánská esence definovaná jako jsoucno třetího druhu (*aliquid subiecti*). Spis *Notule* potvrzuje analytický výklad citací a výkladem klíčové části *Druhých analytik* dané vzhledem k astronomickému zatmění. Následující citát ukazuje kompletní verzi analytického výkladu *Druhých analytik* danou okolo roku 1245.

„Je-li ve vědeckém důkazu, který završuje reálnou kauzalitu, obsažena formální definice subjektu (*diffinitio formalis subiecti medium*) i ve středním členu, jak někteří tvrdili (*sicut putant quidam*), pak je ve druhé návěsti také dán druhý modus vědecké predikace. Reálná kauzalita se tím predikuje vzhledem k definici subjektu (*predicatur passio de diffinitione subiecti*). Pak je totéž porovnání kauzality vzhledem k reálnému subjektu a vzhledem definici tohoto subjektu (*eadem est comparatio passionis ad subiectum et ad subiecti diffinitionem*).“ [[486]](#footnote-486)

Citát potvrzuje, že před ním už někdo (*quidam*) provedl redukci středního členu vědeckého soudu na pouhý esenciální výměr (*diffinitio formalis subiecti medium*). Hermeneutika ukázala, že to byli Grosseteste a Rufus. Namísto kauzálně působící první substance se základem stala kauzalita „účinné“ logické essence, která získala univoční hyparchický status (*ipsum medium*).[[487]](#footnote-487) Záměna existence za esenci a zdvojení kauzality v predikaci založily výše uvedené „*opinio Latinorum*“, které zásadně kritizovali Albert a Bacon. Představitelům prvního averroismu bylo jasné, že sofističtí Latiníci typu Rufuse a Kilwardbyho už nepotřebují realitu první substance pro vědecký důkaz. Kauzalita je dedukována z univerzálně daných vlastností esence nahlížené v modu analytické logiky, kterou vyvinula moderní *intelligentia spiritualis* akademicky vládnoucí na Oxfordu. Pro tyto ilumináty platí, že základní impozici nutnou pro vědecký důkaz predikuje první univerzální návěst soudu. Tato „impozice“ obsahuje v modu *per se* imanentní formu kauzality danou jako „*causatum*“. Pak ale impozice z reality je nutná jen akcidentálně, protože druhá návěst v modu kontingence potvrzuje již daný analytický náhled do čistých esencí. Empirická věda daná impozicí proto patří do nižší části vědecké racionality (*scientia*), kterou se řídí slabý (*debilis*) rozum aristoteliků. Nyní je zřejmé, proč oxfordští ilumináti z řad zdejších františkánů a dominikánů nepotřebovali pro analytickou formu vědy onu „debilní“ formu klasické „meta‑fyziky“ Aristotela a Averroese. Grosseteste byl zděšen, protože jím vychovaní modernisté chápali Aristotela skrze „pozoruhodnou slepotu a aroganci“ (*mira cecitate et presumcione*), a to zejména spis *Druhé analytiky*. Moderní sofistika překroutila význam *Corpus Aristotelicum* převzatý z pochybných latinských překladů. Tento postup kritizuje Grosseteste v uvedeném citátu (*putantes se limpidius intelligere et verius interpretare Aristotilem ex litera latina corrupta*, kap. 3.1.2). Třeba se jednou najde původní verze latinského překladu *Druhých analytik*, z níž Rufus a Kilwardby zavedli plnou verzi *Oxfordian Fallacy* odmítnutou Grossetestem. Spis *Notule* chápe základní principy poznání v modu ekvivoční univerzality. Tím se zrušil základní rozvrh *Druhých analytik* odlišující vědu danou vztahem k realitě a vědu danou vztahem k matematické abstrakci. Kilwardby oba mody univerzality citované pasáže redukuje na univoční charakter nutnosti stejně jako před ním Rufus (kap. 3.3.1).

Spis *Notule* ukazuje analytický způsob prvních oxfordských modernistů, kteří nutnost *per se* ekvivočněvztáhli na tři odlišné druhy nutnosti (realita, impozice, suppozice). Aristoteles tyto druhy nutnosti jasně rozlišil podle citované pasáže na logickou, esenciální a existenciální predikaci (*Anal. Post*. 84a11‒14). Moderní doba tento základní rozdíl jednoduše přešla. Jenže tento model vytváří základ pravdy jako korespondence. Modernisté sloučili metafyzickou a logickou nutnost do objektivní predikace. Ve druhém kroku zavedli paranoidní model pravdy jako asimilace, která manipuluje různé druhy *tertium ens*. Analytická jednota jsoucna odpovídá neoplatonskému pojetí Pagusova komentáře *Kategorií* (kap. 3.1.2). Empirické poznání dané *per posterius* nemá v neoplatonismu stejnou hodnotu jako působení forem daných skrze iluminaci v modu *per prius*.

„Všechny části a celek jsou platné, protože princip 'skrze sebe' platí také v predikaci 'o všech' a 'univerzálně' a také 'skrze sebe'. A protože univerzální forma predikace 'o všech' a 'skrze sebe' patří do obecné definice, pak je determinována v řádu *per prius*.“ [[488]](#footnote-488)

Nutnost je univočně pojata oběma směry dokazování, ale řídí ji nasvícení smyslu jsoucna zezadu od diakosmu subsistentních forem. První rozběh myšlení spojí v modu neoplatonské katabáze nutnost danou v realitě s vyšší formou nutnosti danou skrze druhou triádu principů formálně určujících logický závěr vědeckého soudu (*'per se' addit supra 'de omni' et 'universale'*). Univerzální triáda principů (*in diffinitione universalis*) postupuje od vyšší nutnosti k nižší, protože je dána v modu predikace *per prius*. Esenciální definice nutnosti v modu *semel*‒semper primárně a fundamentálně určuje všechny ostatní formy nutnosti (*prius determinantur*). Grossetesteho metafyzická nejasnost (*aliquantulum obscura,* kap. 3.1.1) stále ještě rozlišovala kategoriální a matematickou nutnost díky odlišení první a druhé triády principů poznání. Toto váhání zcela zmizelo v sofistice Rufuse a Kilwardbyho. Oxfordští ilumináti prozářili původní nejasnost impozice od první substance světlem moderního intelektu-slunce danému podle Toledské školy, který syntetizovala neoplatonský výklad Avicenny a Averroese. Zatmění první substance provedli první modernisté tím, že nahradili hyparchickou funkci danou principem *inmediate* plnou univoční konvertibilitou mezi různými druhy nutnosti dané *per se*. Nutnost zahrnuje chaos nediferencovaných významů:

1. existující vnější první substance;
2. impozice reálné kauzality, která je rozpoznávána prostřednictvím tělesných smyslů a je predikována skrze *medium* vědeckého důkazu;
3. metafyzickou predikaci hyparchické první substance, která se provádí skrze druhou kategorickou substanci;
4. logickou a matematickou dedukci významu založenou na esenci.

Všechny tyto druhy nutnosti jsou v moderně dané univočně skrze náhled objektivní nutnosti v mysli. Tuto sofistiku kritizoval Bacon okamžitě po jejím vzniku, viz citovaný komentář k *Metafyzice* psaný někdy roku 1245. Formální nutnost logiky a matematiky není stejná jako nutnost singulárních externích substancí. Bacon modernistům marně vysvětloval, že reálné působení hyparchických substancí musí být reflektováno v modu pravdy jako adekvace mysli a reálné kauzality. Ta je pak zachycena v univerzální výpovědi středního členu deduktivního soudu (*hoc est universale per causalitatem*, kap. 3.2). Kauzalita působí nejprve na úrovni prvních substancí, logická predikace na ni navazuje na úrovni esenciálních a univerzálních propozic. Podle Bacona musí být reálná kauzalita konstatována jako metafyzická a kategorická nutnost, protože ta zakládá vědecký důkaz. Latinští sofisté a představitelé současné analytické filosofie si nevšímají rozdílů, které určují různé druhy univerzality a nutnosti.

Kilwardby zavedl plnou analytickou verzi *Oxfordian Fallacy* a tím založil s Rufusem epochu moderny a postmoderny. Zatměním astronomického zatmění byla dokonána moderní destrukce první substance na epochálně nový způsob. Hyparchické určení astronomického zatmění dané ve *Druhých analytikách* zcela zmizelo, protože impozice nutnosti z reality byla nahrazena supozicí nutnosti danou v mysli iluminátů. Univoční predikace jsoucna zavedla soubor akcidentů a substancí (*collectio*) jako náhradu původní jednoty bytí. Modernisté začali odvozovat původní status světa z universálních principů poznání (*resolutio*), které obsahují hypostázované formy reality (*scibile*). Tímto mytopoetickým potvrzením jednoty jsoucna a převedením všech principů na společný základ vědění je dán základ budoucí *metaphysica generalis* determinující současné vědění Západu. Osvícená mysl moderních iluminátů šplhá po mystickém Jakubově žebříku jsoucen nahoru a dolů v modu neoplatonské katabáze a anabáze. Typickou ukázku vědecké sofistiky založené na univoční formě nutnosti představuje tento citát z *Notule*, který zavádí moderní analytickou verzi důkazu z bezprostředně daných příčin (*demonstratio ex inmediatis*). Podívejme se na první ukázku moderního myšlení, které jde „k věcem samým“ na způsob Husserlova výroku.

„Pokud se hledá, jak tento modus řeší vědecké poznání, je třeba říci, že vždy patří do hlavní návěsti soudu; ať se řeší poznání reálné kauzality v subjektu poznání, nebo definice materiální věci skrze formální určení. Je tomu tak proto, že v hlavní návěsti je vzhledem k soudu vždy predikována kauza odděleně a bezprostředně (*semper est subiectum precisa et inmediata causa predicati*). Proto tento postup nazývám 'důkaz z bezprostředně daných příčin' (*demonstratio ex inmediatis*). První i druhý modus jsou vždy obsaženy v závěru. Kde je materiální subjekt dedukován v soudu skrze formu, tam je obsažen v závěru podle prvního modu. Kde je dedukován podle účinků reálné substance, tak dán podle druhého modu. Jednotlivé příklady jsou dané až sekundárně.“ [[489]](#footnote-489)

V univerzální návěsti (*in maiori propositione*) je obsažena materialita substance zahrnutá do formální definice (*diffinitio materialis per formalem*). Tento subjekt je vzat z hledia kauzality zcela odděleně (*precisa causa*) od reálné substance působící kauzálně (*subiectum precisa et inmediata causa predicati*). Kilwardby naprosto precizním způsobem zrušil význam metafyzického dativu. Působení reálné substance skrze střední člen soudu (*passio de subiecto*) představuje jen speciální případ obecného pravidla (*cadit in conclusione secundus modus*). Stejným způsobem *Nominales* zahrnují hypostázovaná species pod univoční charakter rodu v rámci Porfyriova dělení univerzálií. Působení reálné substance je redukováno na pouhý příklad obecného pravidla (*exempla ponentur post*). Pak nastupuje Avicennova komitace hypostází použitá v rámci aristotelské predikace demonstrativního soudu vědy. Střední člen zajišťuje dedukci primárně podle univerzálií (*incidit in conclusione primus modus*) a teprve sekundárně podle reálné kauzality (*secundus modus*). Rufus provedl stejnou redukci první substance na species a měl stejné pojetí vědeckého důkazu (kap. 3.3.2). Analytické filosofii *Modernorum* v konečném důsledku stačí pro vědecké poznání pouze náhled na univočně pojatou esenci, z níž pak dedukují moderní „exsistenci“ reálné věci a její kauzální působení. Kilwardby stejně jako Rufus uzávorkoval existenci vnějšího světa v kompletní formě analytické *epoché*. Oba modernisté zrušili jedinečnost kategoriální predikace danou vzhledem k reálnému kauzálnímu působení prvních substancí. To odmítl udělat Grosstesteste o dekádu předtím vzhledem k určité nejasnosti (*aliquantulum obscura*) dané v aristotelském výkladu *Kategorií* a *Druhých* *analytik*. Další vlna představitelů školy druhého averroismu vytvořila plnou verzi Oxfordského omylu. Kilwardby založil akademický modernismus tím, že upravil Rufusovu nauku tak, aby vypadala jako skutečná metafyzika. Oba modernisté nerozlišovali mezi různými typy nutnosti, což byl fatální omyl. Spis *Druhé analytiky* postuluje rozdíl mezi impozicí a supozicí jako zásadní předpoklad vědeckého poznání, které zkoumá reálné dění. Descartes a Husserl zopakovali uzávorkování prvních substancí a vytvořili postmoderní verzi výše zmíněné filosofie *Modernorum*.

Shrňme vývoj první fáze *Oxfordian Fallacy*. Moderní výklad poznání a vědy je explicitně podán v prvních třech komentářích *Druhých analytik* v letech 1230‒45 (Grosseteste, Rufus, Kilwardby). Všichni tři představitelé modernismu vytvořili vědeckou dedukci, která nepotřebovala vnější realitu jako základ poznání. Mysl prvních *Modernorum* konstruuje skrze predikaci *in artificialibus* reálné děje v modu evidentní logické jistoty, místo aby svět primárně poznávala v modu pravdy jako adekvace. Modernisté v modu univerzálního hylemorfismu vybavují tato jsoucna třetího druhu objektivní formou hylemorfické jsoucnosti a tím ve své paranoické mysli vytvořili dvojníka reality. Není divu, že kritický aristotelik Bacon považoval myšlení jeho současníků na Oxfordu za šílené. Moderna ale dobře ví, že pravda neurčuje běh současného Západu, ale nezadržitelný pokrok daný jako kompletní asimilace reality. Proto bylo třeba rozšířit toto vidění světa do dnešní formy určené jako *metaphysica generalis*. Univerzální paranoia modernistů se stala normálním myšlením, protože klasický zdravý rozum přestal určovat moderní spekulaci. Moderní verze pravdy globálně asimilovala v modu *semel*‒*semper* celou nauku tak zvané „filosofie“ v objektivním modu *rectitudo* a *certitudo*. Ilumináti založili *New Age* moderního ducha. V posledních časech je myšlení objektivně završeno skrze absolutní vědění Hegela, evidentní fenomenologii Husserla a nihilistickou vládu dnešních banksterů. Kilwardby zahájil moderní vědeckou revoluci ve stejné době, kdy Rufus hájí v Paříži svůj výklad *De anima* (kap. 3.3.4). Oba tito představitelé inkasovali kritiku biskupa Alverna a mladých představitelů prvního averroismu Sicilské školy (Albert, Bacon), kteří je zesměšnili na Pařížské univerzitě. Rufusovo dílo *Speculum animae* (1245) představuje kolektivní obranu celé Oxfordské školy modernistů, kteří museli z Paříže odejít.

Sofistika obou protagonistů *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby) běží ve dvou krocích. Univerzália typu *homo* jsou pouze v mysli, v tom mají Aristoteles a Averroes pravdu. Ale existuje nazírání esencí podle Avicenny a Grossetesteho, kteří je vidí v jejich eidetické individualitě. Rufus a Kilwardby přiznávají tomuto druhému náhledu univerzality univoční kauzální působnost v esenciálním modu (*causatum*). Kauzalita univerzální esence podle Avicenny se dostala na úroveň vědeckého soudu ve *Druhých analytikách*. Předtím byla dána pouze reálná kauzalita prvních substancí v hyparchickém modu *per prius*. Protože nejprve existuje reálné zatmění Slunce a Měsíce jako astronomických těles, tak můžeme *per posterius* vytvořit univerzální deduktivní soud. Aristoteles, Averroes a první averorismus dobře věděl, že mysl netvoří realitu, ale pouze ji univerzálně signifikuje a vědecky pravdivě predikuje. Škola druhého averroismu změnila interpretaci *Druhých analytik*, které zásadně rozlišují různé mody nutnosti a univerzality pro metafyziku a matematiku. Kategoriální predikace vztažená k hypachickému postavení první substance nemá stejný druh nutnosti jako esenciální predikace nebo geometrie nebo matematika. Tyto mody predikace jsou díky formální a logické abstrakci oddělené od světa prvních substancí. Podle Aristotela a podle prvního averroismu se logika musí podřídit metafyzice, protože budoucí námořní bitva je pravdivostně neurčitelná. Tyto axiomy částečně změnil už Grosseteste a po něm analytická škola augustiniánských avicennistů, filosoficky inspirovaná porretány a logickými školami *Nominales*. Kilwardby považuje tři základní principy týkající se poznání kauzality hyparchicky dané první substance (*ex primis et veris et inmediatis*) za univočně dané vzhledem k ostatním třem principům. Druhá triáda principů vychází z logických esencí, které vyplývají z nutnosti dané *per se*. První triáda axiomů určujících poznání z reality byla zrušena. Patří totiž do empirické *scientia* nehodné vyšší vědy analytických iluminátů, kteří ji založili v Oxfordu po roce 1245. Tento fatální *Ereignis* myšlení nově definoval bytí jsoucího. Univerzální hylemorfismus školy *sophistate Latini* v Oxfordu stál u zrodu nihilistické metafyziky moderního Západu. Nové *Lichtung* pravdy a nepravdy západní vědy vzniklo tím, že ilumináti mají bezprostřední náhled do prvních principů daných hypostaticky. Podle prvního averroismu mají náhled čistých hypotsatických forem pouze subjekty vybavené substanční formou *intellectus agens*, což jsou andělé a kosmické inteligence. Moderní ilumináti udělali z člověka padlého anděla, který se stal o pár století později totalitním zvířetem v řádu dějinné nutnosti nastolené skrze tento metafyzický *Irrtum*. Biskup Alvernus proti této doketistické a gnostické úchylce *Modernorum* rázně zakročil, protože stejně jako *philosophus nobilissimus* hájil zásadní jednotu osoby dané jako hylemorfická první substance, jejíž poznání je determinováno hyparchickou existencí kauzálně působící první substance. Moderní vyznavači neoplatonského intelektu-slunce založili „*mythe fondateur*“, na němž stojí moderna a postmoderna. Nově koncipovaný intelekt daný jako samostatná substance v člověku odpovídá přímo, bezprostředně a univočně pravdivě tomu, co jest a co není. Moderní intelekt nahlíží tento celek jsoucna přímo a univerzálně. Pak jej dělí a skládá na jednotlivé *scibile* speciálních věd podle té či oné formy diference. Takový druh *resolutio* a *collectio* založil nihilistickou epochu metafyziky založenou na tanci strukturálních rozdílů, které nerozlišují mezi slovy a věcmi (Foucault, Derrida). V epoše nihilistické formy eidetického a analytického vědění se stala zbytečnou Aristotelova definice pravdy. Není mediace mezi individuální věcí v realitě a naším univerzálním poznáním v mysli. Tato mediace se kategoriálně predikuje v modu univerzální adekvace o tom, co hyparchicky jest, že to jest, a o tom, co hyparchicky není, že to není. Rozum *Modernorum* potřebuje realitu jen kontingentně, jako dodatečné potvrzení předem známého vědění. Realita poskytuje akcidentální potvrzení věčné správnosti a věrohodnosti (*rectitudo*) objektivních pravd nazřených skrze evidentní objektivní dedukci (*certitudo*). Pravda iluminátů je založena na spekulativním zrcadlení species asimilovaných v jejich univerzální rovnosti (*coaequatio*). Rufus a Kilwardby zakložili univoční nutnost v modu *per se*, která je dána *absolute*, tedy odděleně od sekundárního modu dokazování daného podle empirické reality. Objektivní modernisté působili na akademické půdě do roku 1250 pouze v Oxfordu. Zde byly dány základní předpoklady pro vznik *mathesis universalis* v modu moderního metafyzického *Irrtum*, které charakterizuje současnou západní vědu.

### 3.4.2 Teorie moderní vědy

Hermeneutika považuje redukci reálné existence na evidentní náhled univerzální esence v hypostázovaném intelektu za základní znak moderny a postmoderny. Vztah k hyparchické realitě se nahradil druhou trojicí principů daných formálně. Kilwardby vyvedl moderní vědu z metafyzicko-teologického limbu, kde trpělivě čekala na dějinnou manifestaci (kap. 1.6). Bonaventura dá nové objektivní vědě čestné místo v biblické ontoteologii. Kilwardby vysadil kritické myšlení a stal se dalším latinským sofistou v Oxfordu, což neušlo jeho dominikánským kolegům. Albert a Akvinský zásadně bránili metafyzickou abstrakci proti modernistům jako byl Kilwardby a Pecham, protože by tím padla jednota první vědy na úrovni reálných prvních substancí. Nevyhnutelným důsledkem tohoto postoje byla smrt moderního boha a nástup humanismu, který neměl metafyzický rozdíl mezi živou osobou a mrtvolou. Tato ekvivalence zásadně vadila křesťanským myslitelům ze školy prvního averroismu hned při vzniku moderny.

Rozhodující boj uvnitř řádu Kazatelů probíhal na Pařížské univerzitě. Jakmile se Albert stal *magistr regens* na Pařížské univerzitě, Kilwardby musel odejít zpět do Oxfordu (1245). Za druhého pobytu Akvinského v Paříži se vrátil do bašty analytického modernismu Pecham jako Kilwardbyho nástupce (1271). Převedení objektivity do ontoteologické struktury metafyziky nahradilo klasickou metafyziku vědeckou logikou. Rufusova objektivní sofistika a Kilwardbyho objektivní metafyzika se staly hybnou silou latinského Západu. Moderní mysl přímo nahlíží esence jako *medium* demonstrativního soudu. Hypostázovaná kauzalita logických esencí zakládá fundament deduktivního důkazu. Rufus dal matematiku na úroveň jednajících prvních substancí, které vytvářejí skutečnou kauzalitu ve světě. Metafyzický omyl typu *petitio principii* spočívá v tom, že oxfordští analytikové neviděli žádný rozdíl mezi vyvozováním závěrů v rámci logické dedukce a mezi predikací kauzálního působení prvních substancí. Záměna mezi kategoriální a logickou nutností znejasnila střední člen (*medium*) vědeckého důkazu. Univocita daná skrze impozice změnila na analogickou podobnost všeho se vším danou skrze logickou supozici. Pak je zdrojem poznání pouze osvícená mysl iluminátů, kteří asimilují, porovnávají, třídí a ukládají poznaná jsoucna třetího druhu. K tomu je třeba připočíst neoplatonský výklad *Kategorií* podle *Nominales* působících na Oxfordu (John Pagus) a v Paříži (Nicolas z Paříže) v rámci škol *logica Modernorum*. Modernisté vybavení analytickou filosofií a transcendentální kategoriální predikací se dali širokou a pohodlnou cestou moderní metafyziky postavené na avicennovské univocitě jsoucna. Kategoriální výpovědi na úrovni druhé substanci dostaly nový význam. Výpovědi o hypostázovaných jsoucnech a vlastnostech se staly součástí hyparchické reality. Klasický aristotelismus je predikoval jako akcidenty (habitus, kvantita, rozsažnost) nebo s nimi pracoval v rodově odlišné kategorii logických a matematických operací zakložených na logické nutnosti a abstrakci. Rozdíly mezi oběma školami ukáže spor o dvojí pravdu substance mezi Baconem a Kilwardbym na Oxfordu po 1250 (kap. 3.4.3). Rufus a Kilwardby jako tvůrci plnokrevné analytické verze *Oxfordian Fallacy* začali rozvíjet epochální možnosti redukcionistického výkladu *Druhých analytik*. Oba učení Latiníci museli odejít z Paříže po roce 1245, kdy Kilwardby začíná jako magistr učit na Oxfordu. Škola druhého averroismu v něm získala cenného příznivce, což dokázala jeho aktivní role v odsouzení prvního averroismu na Oxfordu v dubnu 1277. Škola druhého averroismu na Oxfordu oficiálně vznikla za Kilwardbyho působení od roku 1245. Během jeho působení se vrací na Oxford i modernista Rufus, jehož první přednášky začínají v roce 1250. Mezi léty 1245–50 je tedy oficiálně ustavena modernistická škola na Oxfordské univerzitě. Pařížstří magistři ji ve téže době považovali za naprostý debakl rozumu.

Bezprostředně nahlížená esence už nepotřebuje dodatečné poznání skrze aristotelskou abstrakci od reálné věci a skrze predikaci kauzality dané reálnými prvními substancemi. Proto nebyly třeba ani ony tři Aristotelem výslovně zdůrazněné principy pro deduktivní důkaz ve *Druhých analytikách,* který implikuje první substance . Realita je poznaná mimo první substanci tím, že existence se univočně redukuje na univerzální esenci. V tomto eidetickém náhledu moderny koinciduje bytí jsoucna s jeho primární a bezprostřední evidencí, což je pozdější premisa Descarta a Husserla nutná pro postulaci *philosophia prima* v rámci evidence čistého *cogito*. Postmoderna završila Grossetestův původní náhled na bytí jsoucna v pojmu osvíceného intelektu (*intellectus purus potest in his defigere intuitum*, kap. 3.1.1). Náhled na čistou esenci jako hypostázi potvrdil asimilační pojetí pravdy dané Rufusem dané v objektivním a subjektivním genitivu. Pravda obsahuje esenci věcí, které reflektuje náhled hypostatického intelektu (*veritas est rerum et intellectuum*, kap. 3.3.2). Plná analytická odkrytost (*alētheia*) objektivního bytí se odehrává v osvíceném vědomí akademických Iluminátů. Moderní *veritas* je dána v rámci *Oxfordian Fallacy*, kdy po zatmění první substance vznikla univerzální rovnost všech objektivně poznávaných obsahů mysli (*scibile*). Poznání v modu *Oxfordian Fallacy* není z reálného světa, ale z univerzálního diakosmu jsoucen třetího druhu, jejichž vztahy určuje matematická a formální úměra. Moderní specifická forma *memoria* nahradila poznání reality a toto specifické vědění uložené v paměti *Modernorum* vytvořilo objektivní zásvětí konkrétna a individuí všeho druhu. Modernista jako zakládající moderní individuum se stal metafyzickým bezdomovcem v říši stínů. Tento nashromážděný poklad pravdy a vědění je třeba uchovat v moderní verzi informačně dané paměti (*locus specierum*). Moderní paměť je nejcennějším nástrojem, protože myšlení *Modernorum* nepotřebuje realitu, aby nastolilo pravé poznání. Moderní subjekt má jen sama sebe a vlastní habituální vědění ve stoickém modu *omnia mea mecum porto*. Iluminát operující v modu *semel*‒*semper* dobře ví, že každé specifické jsoucno třetího druhu je velmi křehká věc. Jakmile *tertium ens* zmizí z moderní paměti a databází fungující jako *locus specierum*, pak je nenávratně ztraceno, protože přestane „exsistovat“ ve své kontigentní hypostatické unii se subjektem poznání. Konec této metafyziky přivodil Nietzsche. Modernisté postavili na trůn vědy porretánsky pojatou matematiku umožňující dělení a třídění poznatků moderní vědy v nominalistickém modu *discrete videamus* (kap. 1.4). Číslo napojené na analogii v rámci aritmetiky začalo hrát roli moderního individua. Rufus vytvořil šílenou formu kategoriální impozice *a priori*, která dala reálnou kauzalitu matematicky definované jednotlivině (*numerus a priori secundum naturam causatur*, kap. 3.3.2). Tím vznikla nová subjekt-objektová reprezentace jsoucna v modu univerzálního hylemorfismu, čili zdvojení světa v modu objektivity (species *obiecti exsistentis*, kap. 3.3.4). Paranoická mysl moderních iluminátů se postavila mimo reálný svět. M odernisté si vytvořili jejich vlastní sluneční mýtus, který řídí odyseu moderny. Spirituální inteligence Západu zatím shromážděná pouze v jedné moderní akademické instituci začala žít v objektivním diakosmu, který převzala od antických neoplatoniků a z Platonovy filosofické pohádky *Timaios*. Gigantomachie Platona a Aristotela, a po nich Avicenny a Averroese, se dala znovu do pohybu, protože pojetí druhého averroismu zásadně napadli skuteční znalci Averroese. Spor o zařazení moderně pojatých věd v rámci *Metafyziky* se především týká filosofického duelu mezi Rufusem a Baconem. Spor mezi Kilwardbym a Albertem se týkal výkladu *Druhých analytik* a *De anima*. Translací mytologické metafyziky do moderní fyziky vzniklo nové místo věd (*ortus scientiarum*). Nový počátek věd určuje v modu *Lichtung* pravdu a nepravdu dnešní formy objektivního vědění, které je dané v modu metafyzického *Irrtum*.

Moderní založení vědy provádí Kilwardbyho dílo *De ortu scientiarum* (asi 1250), které řeší statut substance v rámci metafyzické a matematické abstrakce. Druhý averroismus změnil statut substance, což znamená, že další konflikty obou škol se nutně týkají i pojetí metafyziky jako první vědy o nejobecnějších určeních jsoucna. Traktát ukazuje nové místo věd v systému moderního vidění světa. Svět je zezadu osvětlován hypostatickým intelektem. Ten prostřednictvím formální intuice reflektuje společné principy poznání a singulárně-univerzální formy (*scibile*). Oba druhy *tertium ens* jsou v intelektu a také ve vědách dány jednoznačně. Vezměme příklad sekundárních fyzikálních určení. Aristoteles a první averroismus je pojímali pouze jako predikace dané skrze impozici, která se vztahuje k reálně existujícím fyzikálním tělesům. Kilwardby navázal na vědu neoplatoniků. Kvantitu považuje za stejný předmět poznání metafyziky i aritmetiky: „Metafyzika a matematika se shodují v tom, že obě musí tematizovat kvantitu.“ [[490]](#footnote-490) Metafyzik nazírá kvantitu jako jsoucno třetího druhu (*metaphysicus habet considerare quantitatem ipsa sit aliquod ens*) a chápe ji jako inherentní vlastnost substance (*et cum sit in substantia*; ibid, p. 90.10‒11). Pojetí substance třetího druhu odvozeno od hypostázovqné kvantity pojaté v modu matematické abstrakce, což zavedly porretánské školy (kap. 1.5). Matematika ale není vzata úplně univočně s metafyzickým pojetím jsoucna, což měl radikální Rufus. Kilwardby respektuje metafyzickou abstrakci podle Avicenny. Toletáni pojednávají jsoucno v modu *ens inquantum ens* a tato esenciální predikace se liší od matematické abstrakce postavené na abstrahovaném číselném počtu (*numerus*). Kilwardby patřil po svém příchodu do Paříže ke škole Filipa Kancléře, což je vidět na avicennovských určení nejvyšších rodů jsoucna, které se shodují s učením této školy. Ale tento modernista nechtěl opustit nové vidění světa, které otevřela Rufusova matematicko-analytická verze *Oxfordian Fallacy*. Kilwardby poznal Rufusovo myšlení v Paříži nejpozději po roce 1235. Přechod od analytické logiky k nové metafyzice probíhá na způsob poretánského a avicenistického náhledu na bytí jsoucna (*ratio entis*). Následující citát otevřel cestu moderní vědě.

„Je tedy zřejmé, že metafyzik a matematik se shodnou v tom, že oba řeší kvantitu. Ale odlišují se tím, že matematik pojímá kvantitu na určeném subjektu (*quantitatem ponit subiectum ubique*) a vzhledem k takto dané kvantitě určuje její vlastnosti a akcidenty. Metafyzik ale chápe kvantitu v pojetí jsoucího jako jsoucího (*in quantum ens est*) a vyvozuje její obecné vlastnosti (*proprietates eius communes*) jako důsledky takto daného určení jsoucna (*quae rationem entitatis eius consequuntur*). Kvantita je tedy jsoucno, které je určeno bytím jako čistá esence (*quantitas ens sit*), a jsoucno, které je určeno kvantifikací vztaženou k esenci (*ens tale*). Metafyzik řeší to, co spadá do oblasti určení jsoucna jako jsoucna (*quod entis est*); matematik řeší to, co spadá do určení jsoucna v jeho individualitě (*quod talis entis*).“ [[491]](#footnote-491)

Citát sice odděluje matematiku a metafyziku, ale obě determinace vztahuje k bytí pojatém jako moderní esence. Sofisma je skryto ve výroku přisuzujícímu kvantitě metafyzický status substance třetího druhu. Z kvantity se stal zvláštní druh jsoucna (*quantitas ens sit*) a toto metafyzicky kvantifikované jsoucno je vzato ze dvou pohledů. Matematik chápe kvantitu z hlediska nižší abstrakce vztažené k formálně určenému tělesu (*quod talis entis*). Metafyzik toto těleso bere z hlediska jeho bytnosti nazírané skrze objektivní parousii čisté eidetické jsoucnosti (*quod entis est*). Zavedením univerzální esence jsoucnosti dané jako *genus* přestala platit klasická nauka *Kategorií* o jedné substanci a jejích akcidentálních modech. Kvantita se přesunula od akcidentu na úroveň objektivní esence predikované jako druhá substance. Bohužel tato univerzálnost je založena na logické nutnosti dané jako supozice, a nikoli na metafyzické nutnosti dané skrze impozici. Zánikem impozice se druhá aristotelská substance proměnila v porretánské *individuum*. Kvantita přestala být akcident, neboť nabyla univerzální analogické hodnoty na stejné úrovni jako moderní druhá „substance“. Kvantita se posunula na úroveň objektivních esencí, které jsou predikovány jako druhé substance. Z kvantity se stala univerzální hypostáze a je predikovaná v rámci kategoriální univerzální predikace. Logická supozice stojí na prvním místě a řídí se druhou triádou poznávacích principů podle Oxfordského bludu. Impozice kvantity v klasické kategorické predikaci následuje jako druhý krok, až po zjistění existence a kauzality hyparchických prvních substancí. Kilwardby ji má jako první krok, protože první triáda kognitivních principů přestala tvořit základ moderní vědy. Jde o typické schéma Grossetesteova dualismu mezi vědou jako *intellectus* a *scientia*. Druhá substance vytvořená moderními porretány na Oxfordu dostala po zavedení univerzálního hylemorfismu nejen charakter hypostáze, ale i hylemorfický charakter první substance. Kilwardby komponuje objektivní substanci stejně jako Rufus (species *obiecti exsistentis*, kap. 3.3.4) nebo Grossetesteho škola v díle *Summa philosophiae* (*re in pura potentia et actu et forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva,* kap. 3.1.3). Citát sofisticky provádí kompozici metafyzického individua, které je ve skutečnosti stejné jako Rufusem determinované matematické *individuum*, *concretum* nebo *scibile*. Kilwardby zavedl po vzoru Rufuse Avicebronovu mytologickou materii jako *tertium ens* přímo do matematiky.

„Takto substance abstrahuje od kvantity a tím ji způsobuje, proto se nazývá matematická materie.“ [[492]](#footnote-492)

Matematika vytváří kvantitu jako novou formu látky. Tato materie třetího druhu existuje v podobě matematicky určené rozsažnosti, což poprvé zavedl neoplatonismus (OBJ I, kap. 1.3.3). Základem nové metafyziky se stává matematika, protože číslo je poslední porretánské individuum v řadě dělení matematických species. Toto dělení je v linii univerzálního hylemorfismu aplikované na obě formy materie, fyzikální i matematickou: „*Unde materia mathematica involuta est intra physicam*.“ (ibid, p. 94.5) Nové pojetí „involučního tělesa“ jako jsoucna třetího druhu vytěsnilo primát aktuálně dané první substance ať už materiální či nemateriální, jež byla v prvním averroismu nezbytná pro založení první vědy za fyzikou. Totéž provedl Rufus kvantovým pojetím matematiky dané jako diskrétní díl hypostázované potence (*mensura...quantum in potentia*, kap. 3.3.2). Moderní *resolutio* bylo založené na primátu numerické individuace a univerzálního hylemorfismu. Tent nesmysl začal utvářet základy nové metafyziky a moderní vědy od roku 1250. Kilwardby určí místo (*ortus*) objektivního jsoucna jako základu věd (*scientiarum*) ve smyslu Heideggerova metafyzického *Gründung* (OBJ I, kap. 1.2). Od jsoucího jako jsoucího v modu Avicennova *resolutio* podle Filipa Kancléře se přechází na analogický obraz světa v rámci teoretických věd do matematického modu Rufusova *scibile* a *concretum*. Třetí forma predikace pak jde až do reálu v modu vědy jako Grossetesteho *scientia*, ale to už není pro fundamentální určení věd nutné.

Hermeneutická archeologie poukazuje na rostoucí význam matematické abstrakce v Kilwardbyho verzi *Oxfordian Fallacy*. Avicenistickou analytiku jsoucna změnil tím, že do schématu metafyzického *resolutio* vložil matematické jsoucno porretánů. Druhý averroismus spojil matematiku, fyziku a metafyziku do moderní formy metafyziky. Proti ní postavil Akvinský *separatio* matematiky a metafyziky v komentáři Boethiovy filosofie (OBJ III, kap. 4.5.1). Nová nauka jsoucího jako matematicky jsoucího vytlačila původní metafyzickou jednotu jsoucího danou rozdílem mezi matematickým *abstractio* a metafyzickým *separatio*. Podívejme na způsob, jak oxfordští sofisté založili moderní fyziku. Kilwardbyho verze mytopoetické metafyziky mění kvalitativní matematiku Rufuse na nový druh spekulativní fyziky.

„A tak ve třetím stupni abstrakce nutně přijímá tato matematická materie i specifická určení tělesnosti, tedy kruhovitost, pravoúhlost a podobné. Tyto specifické diference totiž přijímá i modu aktivní a pasivní kvantity (*qualitates activas et passivas*). A tato specifická tělesa fyziky (*corpora specialia physica*) jsou predikovatelná proto, že spadají do kategorie essencí v rámci fyziky (*incohatur physica speculatio*).“ [[493]](#footnote-493)

Neoplatonská forma matematizované materie na sebe vezme poslední určení v rámci abstraktně definovaných jednotlivin třetího druhu (*differentias speciales corporum*). Diference založila substanci-species třetího druhu a novou kategoriální predikaci (*ista corpora specialia physica dicuntur*). Specifická jednota mytopoetické fyziky dané v diakosmu podle dialogu *Timaios* vytěsnila bývalou první substanci a její kauzalitu danou v Aristotelově *Fyzice*. Věda *Modernorum* nahlíží těleso již zcela objektivně, tedy v jeho pseudo-materii a pseudo-formě. Uvedenou sofistikou vznikla nová forma teoretické či spekulativní fyziky (*speculatio physica*). Z hlediska Aristotelovy *Fyziky* je to naprostý nesmysl, viz kritiku Bacona, Alberta a později Akvinského. Nová spekulace opřená o abstraktní pojetí tělesa jako *tertium ens* už nepotřebuje reálnou věc pro výkon poznání, protože si zkonstruovala vlastní substanci třetího druhu.

Dílo *De ortu scientiarum* ukazuje, jak se objektivní náhled světa stal systematickým sofistickým věděním. Ilumináti na Oxfordu vytváří první fyzikálně-matematickou asimilaci světa v pojetí moderní pravdy jako Anselmovo *rectitudo* aRufusovo *coaequatio*. Pravda jako asimilace všeho možného se ve školách *Modernorum* stala nezbytným a nezadržitelným procesem. Moderní verze *Ge-Stell* vytvořila avicennistickou modlu „meta‑fyziky“, kterou vytvořil Averroes. Proto bylo stále nutnější vyhnat toto filosofické monstrum do akademické pouště jako obětního beránka za nesmysly všech moderních sofistů. Objektivně vzdělané Furie založily v Oxfordu paranoidní nepravdu moderní fyziky tím, že zcela zamaskovaly klasickou aristotelskou fyziku, kterou Komentátor převedl do západní metafyziky. Nová fyzika se reflektuje v modu *certitudo* a je onteoteologicky zcela oprávněná v modu *rectitudo*, protože náhled ilumináta na mytopoetický celek jsoucna je osvícený shůry. Z reality to nejde, to je jasné, protože jsoucno třetího druhu neexistuje. Vznik matematické metafyziky umožnilo změněné pojetí nutnosti zavedené Grossetestem (kap. 3.1.2). Logická varianta nutnosti univočně nahradila nutnost na úrovni kauzality reálných prvních substancí. Grosseteste podržel v definici *demonstratio* rozdíl mezi oběma druhy metafyzické nutnosti podle *Druhých analytik*, ale už je chápal jako nejasné (*aliquantulum obscura*, kap. 3.1.1). Kilwardby tuto nejasnost překonal logickou jasností. Nové místo věd dosvědčuje transformaci Rufusovy matematické objektivity do nové formy avicennovské metafyziky. Nové místo vědy potvrzuje transformaci Rufusovy matematické objektivity na novou formu avicennistické metafyziky. Moderní subjekt takto založeného poznání tvoří základ nové vědy. Teorie pravdy jako asimilace esencí tvoří základ spekulativní fyziky. Tato „fyzika“ vytváří zrcadlo, v němž moderní a současné nihilistické myšlení kontempluje samo sebe prostřednictvím jazykových her (*language games*) všeho druhu.[[494]](#footnote-494) Tento druh objektivního narcismu vytvořil další verzi Oxfordského bludu. Asimilační teorie pravdy založila moderní západní vědu a techniku skrze matematizaci fyziky jako první formy spekulativní přírodní vědy. Kilwardby dal Rufusovo *scibile* za základ moderní vědy skrze matematické individuum. Objektivní jsoucno třetího druhu založené Rufusem tak vstoupilo do nové hry třídění a dělení významů jako porretánské dělení univerzálií ve schématu Porfyriova stromu. Mytologická filozofie přešla od analyticky pojaté metafyziky k epistemologii speciálních věd. Dobývání světa začalo Oxfordským bludem, aby se posléze ubíralo směrem britského koloniálního impéria a globálního korporátního kapitalismu.

Na této blahodárné cestě stála zásadní překážka, a to Averroesova metafyzika jakožto významného vykladače Aristotela. Co nemůže asimilační teorie pravdy podle latinských sofistů a iluminátů univočně pojmout, to musí mocensky a dogmaticky odsoudit v modu *Verkehrung ins Gegenteil* a pak vytěsnit skrze sofistické akademické formy *damnatio memoriae*. Kilwardby přesměroval útok oxfordských modernistů nikoliv proti Aristotelovi, ale proti Averroesovi jako eminentnímu expozitorovi *Corpus Aristotelicum*. Představitelé prvního averroismu z tohoto zásadního důvodu označovali skupinu kolem Rufuse a Kilwardbyho za sofisty. Na Pařížské univerzitě určené myšlením Blundovy školy bylo provozování této sofistiky do smrti biskupa Alverna prakticky nemožné. Pařížští modernisté mohli za jeho působení provozovat moderní sofistiku jen úrovni vyučování logických hádanek a příkladů chybného myšlení (*fallacia*, *insolubilia*) pro začínají studenty. Odtud také plynula jejich obliba mezi bakaláři artistických věd, z nichž se v další dekádě stali přesvědčení modernisté. O implantaci latinských sofistů od roku 1240 na artistických fakultách svědčí rozladění vzdělaných metafyziků jako Bacon nad Rufusovým úspěchem u nevzdělaných filosofických začátečníků (*apud stultam multitudinem*, kap. 3.2). Tato skupina „analytických“ studentů propadlých avicennismu a porretánské logice už nemohla správně rozumět Averroesově metafyzice a výkladu poznání podle CMDA. Oxford ovládaný akademickými ilumináty byl na rozdíl od Paříže už po celou generaci ovládaný analytickým výkladem *Druhých analytik*, *Kategorií* a logických spisů. V této baště modernismu začíná první oficiální útok *Modernorum* na Averroesovu metafyziku. Tento útok vystřídal předešlou filipiku neoplatonských logiků proti Aristotelově verzi fyziky a metafyziky. První sofistický útok na Averroese asi ještě odsoudil Grossesteste v době, kdy se stal biskupem v Lincolnu (1236). Ve hře byla substanciální jednota osoby podle CMDA. Rufus odešel pod záštitou františkánů studovat do Paříže. Kilwardbyho dílo *De ortu scientiarum* zahajuje oficiální kritiku Averroese v Oxfordu ve spojení s novým projektem metafyziky přinesené Rufusem z Paříže. Jeho moderní verze metafyziky se poprvé přednášela na Oxfordu v roce 1250, alespoň podle svědectví Bacona. Polemika s Averroesem ukazuje vřazení univerzálního hylemorfismu do matematiky, fyziky a metafyziky. Moderna začala tvořit věci *ex nihilo* a řadila je do paralelního diakosmu. Akademičtí ilumináti se stali novým strážným basiliškem v objektivní zahradě Hesperidek (Kildwardbyho *ortus scientiarum*). Múzy inscenovaly tuto tragikomedii v modu archaické *a/létheia*. Modernisté dostali dějinně určený mytologický úkol, že mají takto založenou „vědu“ vytvářet, katalogizovat, a hlavně střežit před útokem zdravého rozumu. Averroesova metafyzika výslovně zakazuje vznik intelektuálních simuláker. V systému klasické „meta‑fyziky“ dané vědou o „substanci *qua* substanci“ nemají jsoucna třetího druhu žádný způsob, jak by mohla existovat. V realitě nejsou vůbec a v mysli také ne, protože CMDA vylučuje tvorbu *tertium ens*. Buď věc existuje v realitě nebo v mysli. Pro skutečné znalce Averroese jako Grosseteste, Alvernus, Albert a Bacon byla sofistika *Modernorum* naprosto nepřijatelná. Její protagonisty nepovažovali za skutečné filosofy, ale za špatně vyučené logiky, kteří mají pouze na to, aby učili filosofické začátečníky. Viz Akvinského výpad na konci díla *De unitate intellectus* (1270) proti škole druhého averroismu působící v Paříži pod vedením Pechama (OBJ III, kap. 4.6). Připomeňme, že Pecham musel Pařížskou univerzitu opustit v roce 1271 stejně neslavně jako Rufus a Kilwardby. Latinští sofisté vytvořili averroistického Averroese, kterého upravovali podle vlastních proměnlivých potřeb daných v řádu nového scientologického diskurzu. Jednou se na něj odvolávali jako na Komentátora a jindy jej hanili jako heretika. To vyplývá z podstaty averroistické interpretace Komentátora, která obsahuje modernizovaný panteismus Davida z Dinantu (kap. 3.3.3).

Falešná gigantomachie prvních modernistů s Averroesem se týkala problému individuace a kvantity dané objektivním pojetím materie. Zavedením hypostatické povahy kvantity v návaznosti na neoplatonismus, modernisté pojali smysl jsoucna zezadu podle Toledské školy, místo aby ho pojímali zepředu podle Sicilské školy. Tím vznikl výklad metafyziky podané podle první verse modernismu. Averroismus toletánů jako pokračovatelů neoplatonského Aristotela (*sequaces Aristotelis*) nebyl tolerovaný v Paříži. Ale Grosseteste na Oxfordu ho jistě toleroval, pokud taková interpretace nerušila substanční jednotu osoby. Frontální útok na Komentátora jako špatného metafyzika a heretika začal v momentu, kdy byla jeho metafyzika konfrontována s novou metafyzikou modernistů vzniklou v Rufusově díle *Speculum animae*. Zavedením univerzálního hylemorfismu do metafyziky v modu objektivního jsoucna podle Rufusova species *obiecti exsistentis* vznikl zásadní konflikt mezi metafyzikou modernistů a Averroesovými komentáři *Metafyziky* a *Fyziky*, které se v Paříži četly v paradigmatu Sicilské školy. Tento projekt první vědy modernisté znali od artistů z Rue du Fouarre jako bašty prvního averroismu. Kilwardby stejně jako Rufus dobře věděl, jaká je pozice Aristotela a Averroese ohledně kvantity.[[495]](#footnote-495) Proto musel Kilwardby na Oxfordu nově určit pojetí věd v rámci nové metafyziky již dané podle Avicenny. Traktát *De ortu scientiarum* podává kladnou recepci Aristotela do avicennovské metafyziky a do systému porretánských hypostází daných matematicky. Poté oxfordští averroisté zahájili první útok na Averroese. Kilwardby dokončil spis v době prvních sporů o status nové metafyziky. Bacon tento první spor zcela správně datoval do doby Rufusových přednášek v Oxfordu, které se konaly v roce 1250. První moderna začala Aristotela oficiálně bránit, protože jej vyložila podle neoplatonského modelu Avicenny a podle porretánů typu Rufuse. Proto od roku 1250 začíná oficiální útok modernistů na Komentátora nejprve v Oxfordu. Opakování předešlého útoku oxfordských iluminátů na Aristotela by je vystavilo dalšímu akademickému posměchu. Biskup Grosseteste z Lincolnu jako supervizor univerzity mohl žádat u papeže církevní tresty pro tuto pochybnou skupinu *doctores Latini*, které kritizoval za jejich anti-aristotelismus hned při jejich vzniku okolu roku 1235. Útok na Aristotela už byl zbytečný, ale útok na Komentátora rozhodoval v letech 1250‒55 o bytí a nebytí modernismu ve stylu vyloučeného třetího. Pokud platil výklad Korpusu a metafyziky podle Komentátora a zejména jeho brilantní exegeze *De anima* podle CMDA, pak nemohla platit sofistika moderny. Proto měla obvinění Averroese z averroismu ve škole modernistů naprosto vylhaný charakter daný tvrdou dehonestací, což plně ukáže Aegidius Romanus v další generaci (OBJ III, kap. 4.3.2). Kilwardby stejně jako Rufus vyčítá Komentátorovi vlastní aporie a omyly a pak jej kritizuje za to, že není schopný řešit hloupá sofismata modernistů.

Podívejme se na několik příkladů, které indikují založení moderní vědy v rozporu Averroesovým komentářem Aristotelovy *Metafyziky* a *Fyziky*. Moderna vyznávající univerzální hylemorfismus kritizuje Averroese za špatně uchopenou *materia prima*. Averroismus podle Davida z Dinantu a Rufuse má toto pojetí materie v základu svého inteligibilního panteismu, popřípadě v averroistické konstrukci intelektu. Komentátor definuje *materia prima* pouze v privativním modu, což nedovoluje vytvořit numericky odlišná individua jako *tertium ens*. Kilwardby nabízí zcela chybnou definici *materia prima*, která založila nechvalně proslulou definici kosmického *intellectus possibilis* podanou Dinantem a Rufusem.

„Komentátor se zmýlil tím, že určil prvotní materii jako numericky jednotnou pro všechny (*materiam primam omnium unam numero*). Tímto určením nemyslel pozitivní danost látky, ale pouze privaci, tedy nedostatek mnohosti individuálních forem a nerozlišenost forem.“ [[496]](#footnote-496)

Podle této citace považoval Komentátor první materii za numericky odlišenou látku. Jedná se o averroistický výklad, který rozvíjeli Rufus a David z Dinantu. Jednota je založena na univerzálním hylemorfismu v podobě čisté zbavenosti (*solum privativum*), která nepřipouští žádnou další diferenciaci (*carentiam pluralitatis formarum individualium*). To je dvojí nesmysl. Primární materie je považována za moderní „substanci–esenci“; v druhém kroku je prohlášena za moderní „*individuum*“, které je zbaveno všech „substanciálních“ určení. Primární materia je doslova „nulitní substancí“ (*solum privativum*). Averroes definoval *materia prima* jako čistý pojem v mysli a tato potencialita nemá vůbec žádnou aktualizovanou vnější formu. Čistou potenci nelze podle aristotelismu hypostázovat, ani určit jako numericky individualizovanou materiální věc v realitě. Kilwardby obhajuje oba druhy závažných metafyzických omylů. Forma a substance tvoří jsoucno třetího druhu, které „exsistují“ nějakým univerzálním a singulárním způsobem přímo ve skutečnosti jako porretánské hypostáze. Takové pojetí *materia prima* pochopitelně Averroesova kosmologie nemá. Kilwardby však Averroesovi vytýká tento druh dvojí sofistiky. První materie podle Averroese nemůže numericky determinovat první substanci existující reálně v modu *simpliciter*, protože to nedovoluje její statut čisté potenciality. Z této potenciality nelze dělat nějakou hypostázovanou *potentia substantialis* jako to má porretánský Rufus a Kilwardby. Také číslo jako univerzálie existuje pouze potenciálně, protože je dáno pouze v intelektu skrze abstrakci. Materie se nemůže individualizovat skrze matematiku, což má poprvé Rufus v kvantovém a kauzálním matematickém modelu. Existující první substance, která je ve svém aktualizovaném stavu mimo lidskou mysl, určuje proces poznání v hyparchickém modu *per prius*. Abstraktní forma vymyšlená modernisty to nedokáže. Kilwardby a Rufus promítají do Averroesovy filosofie svou vlastní doktrínu podle *Modernorum*. Jejich moderní věda je vskutku „spekulativní“. Averroistický Averroés vytvořil falešné zrcadlo (*speculum*) a tím zustavil základní místo vzniku moderních věd (*ortus scientiarum*). Modernisté pozorují tohoto ďábelské stvoření a pak jsou zděšeni vlastní metafyzickou hloupostí. Hypostázovaná *materia prima* tvoří potenciální kvazi–substanci, která je následně determinována vnější autonomní formou, nebo je determinována matematicky prostřednictvím hypostatického a kauzálně působícího Rufusova aritmetického počtu. To dokazuje pasáž v *De ortu scientiarum* věnovaná nemožnosti regresu genericky pojaté rozsažnosti (ibid, pp. 71‒72). Tuto nemožnost ovšem moderní nominalista chápe v perspektivě dělení univerzálií daných v rámci Porfyriova stromu, nikoliv vůči první substanci dané reálně. Falešný spor o Averroese se ve skutečnosti týká imaginárního světa hypostatických porretánských forem, které jsou individualizovány mytologickým druhem *materia prima*. To je typický univerzální hylemorfismus Rufuse a Davida z Dinantu. Část věnovaná numerické individualizaci nejprve definuje materiálně určenou substaci v realitě, kde numerickou jednotu vytváří klasická materie. Pak je numerická individuace jen akcident reálné jednoty existující věci. Druhá forma numerické individuace ale má úplně jiný charakter. Následující pasáž ukazuje averroistický výklad Averroese vzhledem k *materia prima*, která startuje proces mytologické individuace.

„Ale primárně je numericky jednotná pouze věc, která je v čisté potenci, a nikoliv v aktu. Forma, kterou tato numericky jednotná věc přijímá (*formam quam in se recipit*), ta nezakládá skutečnou individualizaci. Univerzální forma, která je jsoucí věc v potenci (*res ens in potentia*), jak říká Averroes v XI. knize *Metafyziky*, proto může v primární materii vytvořit pouze numericky jednu esenci (*una numero unitate essentiali tantum*), a tak zůstává univerzální. Tím naše vědění není jen o interních předmětech naší vlastní mysli (*scientia nostra non est animae figmentum*), jako je tomu v případě univerzálií.“ [[497]](#footnote-497)

Citát tvrdí s odvoláním na modernizovaného Averroese, že existuje individuum jako substance třetího druhu daná v potenci (*est* *res ens in potentia*). Numericky jednotná esence vzniká modernistickým tvořením *ex nihilo*. Primární materie dostala hypostázovaný charakter a do ní se neoplatonsky vtiskuje stejně hypostatická „forma–essence“. Kilwardby chce dělat moderní metafyziku, a ne mytologii. Na rozdíl od Rufuse v jeho schématu nefunguje Avicebronova *materia spiritualis*, ale Aristotelova *materia prima*. Ale její pojetí je stejně mytologické jako bylu použití materie v případě univerzálního hylemorfismu. Numericky individualizovaná esence (*una numero unitate essentiali*) se chová jako porretánská substance třetího druhu. Tato nemožná kopulace mytologické formy a materie zakládá modernistický kosmos individualizovaných esencí jako nový vědecký obraz světa (*ita scientia nostra*). Citát definuje toto jsoucno třetího druhu v podobě univerzální formy dané jako individuální věc (*forma universalis quae est res*). Ale tato „věc“ je z Averroesova hlediska pouhá potencialita poznání v intelektu. Sofistika ohledně Averroese se týká ontologického určení věci (*res*) jako jsoucna třetího druhu. V intelektu nejsou „věci“ (*res ens in potentia*), jak tvrdí modernisté s odvoláním na modernistického Aristotela, ale pouze poznání věcí skrze univerzální pojmy. Analýza konceptu *materia prima* v Averroesově kosmologii by vyžadovala samostatnou kapitolu. V našem kontextu je ale zcela zřejmý základní fakt, že existuje modernististický výklad *Metafyziky*, a tím i Aristotela. Tento vysoce problematický výklad zakládá modernistickou mytologickou vědu (*ortus scientiarum*), která stojí na Avicennově metafyzice „*ens inquantum ens*“. Proti modernistickému diakosmu stvořenému *ex nihilo* stojí výklad téže *Metafyziky* provedený *ad mentem Averrois*, který analyzuje „meta-fyziku“ skrze „substaci *qua* substanci“. Útok na Averroése byl tedy od roku 1250 nevyhnutelný, protože oba koncepty vědy jsou zcela protikladné.

Kildwardby zavedl avicennovskou konverzi transcendentálií do výkladu *Metafyziky*. Pracuje s transcendentálním určením jsoucna jako „*res*“ podle Kancléře Filipa (kap. 2.3.3). Komentátor ale považuje Avicennův výklad *Metafyziky* v modu „*ens inquantum ens*“ za tragický omyl (OBJ I, kap. 2.4.1). Opět je vidět působení *Oxfordian Fallacy*, která vytěsnila hyparchickou metafyzickou predikaci *Druhých analytik*. Potenciální věc je individualizovaná skrze abstraktně danou první materii (*suscipitur in materia prima una numero*). Potence se stala věcí a skrze proces moderní individualizace dostala esenci na způsob Avicenny (*unitate essentiali tantum*). Averroes by zásadně odmítl proces aktuální numerické individuace věci daný mimo hylemorficky určenou látku. V hylemorfické realitě představuje individuace přes univerzární hylemofismus a matematiku nesmysl založený na fiktivním jsoucnu třetího druhu. Kosmické formy žádnou materii nemají, tak ani nemohou být individua, protože to jsou reálné nemateriální substance existují plně *simpliciter* a *per se,* tj. pouze jako jedinečná speciesv jednom exempláři. Kosmické formy nejsou materiální a numericky jednotná species. Všechna species mimo nemateriální kosmické formy jsou dána pouze jako abstrakce v našem procesu poznání. A dělit kosmické inteligence na individua podle Porfýriova stromu by znamenalo, že se pojednávají pouze v rámci logické abstrakce, a ne podle metafyzického náhledu daného impozicí od reálné první substance. Takto sofisticky provedený citát přisuzuje Komentátorovi, že vzal „pravdivou“ porretánskou metafyziku spojenou s univerzálním hylemorfismem a dal ji do nějaké zmatené podoby. Tato paranoická metafyzika založená na sofistice *ad mentem Averrois* ustavila počátek moderní vědy.

Takto vytvořené averroistické simulákrum Averroese se stalo prvním druhem objektivního jsoucna na latinském Západě. Tento druh šílené „exsistence“ vznikl v prostředí latinských sofistů v Oxfordu kolem roku 1235. S jeho vznikem stojí a padá *genius loci* oxfordské moderny, protože její *raison d'être* stojí na sofistickém vytěsnění metafyzické abstrakce za esenciální, logickou a matematickou abstrakci. Předchozí citáty ukázaly, že matematická materie u Rufuse nahradila hylemorfickou první substanci a její reálnou kauzalitu. Tím se stala klasická aristotelská metafyzika okolo roku 1250 zcela zbytečná. V moderně a zejména postmoderně zcela propadlé logické abstrakci je metafyzický náhled na jednotu prvních substancí postupně nahrazen různými objektivními scientistickými klony, které tento název používají pouze metaforicky. Tezi o konci metafyziky Kilwardby prakticky uskutečňuje tím, že zavádí kolem roku 1250 novou verzi metafyzického averroismu. Objektivní jsoucno třetího druhu je vytvořené (*existit*) z matematicky kvantifikované *materia prima*. Zavedením materie třetího druhu těleso ztratilo status čistě myšleného univerzálního předmětu. Objektivně myšlená věc neexistuje pouze v imaginaci, jako chiméra (*non est animae figmentum cum sit de universali*). Citát ukazuje, že skrze hypostázovanou formu a materii (*suscipitur in materia prima*) vznikne zvláštní substance třetího druhu. Ta má singulárně-univerzální charakter (*una numero unitate essentiali tantum*) a přitom zůstává univerzální (*manens universalis*). Univerzalita a singularita čísla dovoluje skrze abstraktní rozsažnost realizovat proces individuace až na úroveň konkrétního individua definovaného Rufusem. Poslední věta citátu ukazuje vznik nové matematizované reality dané mezi myslí a světem na způsob bývalého neoplatonismu a falsafy (Jamblichův διάκοσμος, mezisvět-*barzach* v Koránu, středověké *purgatorium*). Podle Averroese jsou aktuální pouze první substance: hylemorfická tělesa, hvězdná sféra a nemateriální kosmické inteligence, bůh jako oddělená *causa prima*. Kilwardby už má aktualitu danou mimo první substanci, protože přijal Rufusovo pojetí individuace zasazené do stavby objektivního pojetí jsoucna. Moderní *hoc esse tantum* převzaté od Avicenny (OBJ I, kap. 2.3.2) se po přijetí materie třetího druhu chová jako první substance (*res, scibile, concretum*). Individuum v rámci univerzálně hylemorfické substance na způsob Avicebrona je vzato univočně pro fyziku, matematiku a metafyziku. Tento příklad sofistické argumentace ukazuje *De ortu scientiarum*, kap. 24 (ed. Judy, pp. 65‒75). Kilwardby přesně ví, jaká je originální pozice Aristotela a Averroese ohledně matematicky pojaté abstrakce a fyzikálně dané rozsažnosti těles a správně ji shrne (*hoc videtur esse sententia Aristotelis et Averrois*, p. 65.32). Ale pak celou argumentaci napadne jménem oxfordské moderny. Zástupce druhého averroismu pláče na nepravém hrobě a sofisticky kritizuje averroistického Averroese, nikoliv jeho skutečnou filosofii.

Další sofistika se týká neoplatonského *resolutio*, které Kilwardby vzal z Averroesova komentáře *Metafyziky* a převedl do vlastního výkladu. Vzkříšení neoplatonismu v moderním averroismu zakládá univoční a amfibolní jednotu jsoucna a tím i univerzální celek věd v modu jedné pravdy. Tato sofistika destruující klasický výklad *Druhých analytik* se opět děje s výslovným odvoláním na Averroese. Kilwardby našel novou univocitu jsoucna v pojetí dobra, které vzal v modu porretánské hypostáze a začal toto hypostázované dobro predikovat transcendentálně podle školy Filipa Kancléře. Jednota věd je dedukována podle avicennovské definice první vědy dané podle rostoucí míry abstrakce a pravdy jako *certitudo*. Stejnou architekturu poznání má neoplatonská *Liber de causis*, pak Grosseteste a Rufus. Sofistika modernistů spojila Averroese s Avicennou skrze finální kauzalitu dobra místo reality první substance, a tím založila moderní jednotu věd v analytickém modu *Unified Science*.

„Averroes ve III. knize *Metafyziky* [viz *In Metaph. III.2, text 3* (Venetii 1574, fol. 41D)*; ad Met. 996a28*] praví, že 'vše, co je determinováno skrze dobro, je finální kauza'. Celkový řád vědění daný skrze tuto finalitu se pak vztahuje k dobru konečných jsoucen. V oboru teoretických věd je nazíraná pravda o to vyšší, oč je sama jistější a oč je dána o jistějších věcech. Pravda je jistější a o jistějším předmětu, pokud je jistá vzhledem k tomu, co je jednodušší, primárnější a abstraktnější. Proto spekulativní vědy v řádu konečných cílů sledují právě tento řád bytí, jak bylo řečeno výše.“ [[498]](#footnote-498)

Avicennova finalita daná v rámci *processio* neoplatonských forem z díla *Liber de causis* je podána jako Averroesovo učení. Jistota pravdy roste s mírou univerzalizace (*certa est de simpliciori et priori et abstractiori*). Pojetí adekvace nejde k reálné substanci jako u Averroese, ale k nazírání čistých forem v modu pravdy jako avicennovské evidence (*veritas*...*certior est et de certiori*). Citát potvrdil vládu moderního subjektu nad realitou tím, že postavil novou jednotu vědění danou v modu pravdy jako Rufusovy asimilace (kap. 3.3.2). Nakolik je moderní subjekt jistý svou pravdou nazíranou v modu moderního osvícení, natolik může po zatmění první substance manipulovat svět kolem sebe. Moderna založila možnost expanze vědy a techniky kolonizující celý svět skrze vědení dané jako moc moderního subjektu. Skrze Kilwardbyho syntézu obou metafyzik falsafy se paranoický rozum latinských sofistů stal západní vědou. Proti modernímu výkladu *Druhých analytik* a *Metafyziky* staví Bacon v téže době realistický výklad první vědy na základě první vědy o substanci vyložené *ad mentem Averrois*. Tomáš Akvinský byl svým způsobem avicennista a odmítal Averroesovu metafyziku; nicméně o deset let později s odkazem na Boethia obhajoval zdravý rozum stejně jako Bacon. Ten reagoval na vznik objektivní jednoty věd prakticky okamžitě. Jeho komentář ke čtvrté knize *Metafyziky* psaný asi roku 1245 odmítá univoční pojetí jsoucna založené na matematické rozsažnosti.

„O kvantitě není jednotné vědění, ale o jsoucnu je jedna věda. Důvod rozdílu je v tom, že kvantita se dělí podle jednotlivých jsoucen, jejichž jednotu nelze redukovat ani na jednu esenci, ani na jednu kauzu. Ale jsoucno se určuje vzhledem k jiným jsoucnům, i když nikoliv vždy esenciálně, ale přesto kauzálně (*si non essentialiter, tamen causaliter*), protože je převoditelné na akcident vzhledem k substanci.“ [[499]](#footnote-499)

Na úrovni abstrakce dané matematickou rozsažností nemůže vzniknout první věda o jsoucnu (*de quantitate non est una scientia*). Nemáme původní jednotu jsoucího, protože věci v reálu jsou určené kvantitativně jako jednotliviny (*quia quantitas dividitur per talia*). Pro realistického Bacona je důležité, že v pojetí vědy dané matematickou abstrakcí (natož rozsažností třetího druhu!) nemůže existovat skutečná kauzalita (*unum ad alterum nec essentialiter nec causaliter reducitur*). Kauzalita je daná pouze na úrovni prvních substancí a jejich adekvátní metafyzické predikace založené na buď přímo na reálných substancích, nebo alespoň na reálné kauzalitě (*si non essentialiter, tamen causaliter*). Kategoriální predikace vytváří univoční jednotu, tím, že určuje kauzální vztah na úrovni druhé substance vzhledem akcidentu (*reducitur ut accidens ad substantiam*). Hypostázovat akcidenty jako rozsažnost nebo numericky určenou kvantitu považuje první averroismus za naprostý nesmysl. Vědecky založená predikace existuje proto, že *demonstratio* univerzalizuje působení zapříčiněné prvními substancemi v reálu. Modernisté nemohou mít podle Bacona skutečnou vědu tematizovanou ve *Druhých analytikách*. Důvod je mimo jiné i v tom, že nemají metafyzickou formu abstrakce odvozenou z adekvace smyslů a mysli k realitě. Formální určení dané kvantitou neodpovídá skutečnému pojetí abstrakce, která vzniká nasvícením poznání směrem od smyslově dané věci, jež jako jediná hyparchicky obsahuje kauzalitu. Spojit metafyziku a matematiku do univočního pojetí jsoucna a navíc predikovaného kauzálně, to je podle Bacona filosofický nesmysl. Takové řešení odporuje fundamentálnímu pojetí první filosofie danému vzhledem k metafyzicky nahlížené univerzální jednotě jsoucího, a to jak podle Avicenny, tak i podle Averroese (*ut dicunt Averrois et Avicenna, ergo de ente, in quantum commune est, erit una scientia prima*, ibid, p. 89.9‒10). Baconova kritika druhého averroismu byla na moderním Oxfordu hlasem volajícího na poušti, který bylo třeba mocensky umlčet. Moderní substance daná v modu Rufusova *concretum* postupně vytěsnila reálnou věc, což dosvědčuje celý vývoj moderny. Citujme klíčovou pasáž *Kompendia*, protože v této myslitelské závěti Bacon naposledy odsoudil filosofii *Modernorum* (kap. 3.2). Kritika šíleného myšlení myslitelů typu Rufuse a Kilwardbyho (*insaniunt contra veritatem*) přesně shrnuje podstatu druhého averroismu s jeho univočním pojetím jsoucna a novým pojetím pravdy.

„V tomto šílí proti pravdě (*insaniunt contra veritatem*), když tvrdí, že jsoucno jako hypostázovaná kvantita signifikuje reálnou věc (*ens per quantumlibet significet esse presens*) a také věc danou v minulosti. Jsoucno dané nominálně přece signifikuje věc abstrahovanou od aktuálního bytí věci (*ens nomen significat abstracte ab esse actuali*). Vzhledem k jednotě bytí je dáno pouze v rámci určité obecnosti (*communitate quadam ad ens*), nikoliv jako aktuální jsoucno (*non ens actu*).“ [[500]](#footnote-500)

První věta postihuje problém supozice *Nominales* dané v rámci trvalé species (*ens per quantumlibet*), které platí v minulosti nebo v přítomnosti bez ohledu na existenci první substance (*significet esse presens et esse actuale in preterito*). A navíc toto pojetí signifikace vzniká *ex nihilo*, protože není vázané na proces aristotelské abstrakce (*ens nomen significat*) determinované aktuální existencí věci (*abstracte ab esse actuali*). Klíčová je poslední věta, která určuje rozdíl mezi univerzální predikací v rámci kategorií (*communitate quadam ad ens*) a mezi hyparchickou subsistencí aktuální jednotliviny (*et non ens actu*). Spor „šílených“ představitelů *Oxfordian Fallacy* s Baconem byl po vydání Kilwardbyho *De ortu scientiarum* nevyhnutelný. Výklad Averroese v obou školách od sebe oddělovala od 1250 adekvační a asimilační teorie pravdy a dvojí podoba metafyziky. Kilwardby nemůže přijmout autentickou interpretaci Averroese, kterou předložil první averroismus v rámci hledaného *proportio* mezi reálnou věcí a jejím poznáním. Druhý averroismus hájí univocitu reálných substancí a univerzálií, proto má jen jednu pravdu danou v rámci modernistického *certitudo* a *rectitudo*. Hermeneutický výklad druhého averroismu ukázal, že Rufusova a Kilwardbyho interpretace Komentátora byla univočně sofistická, tedy averroistická. Jenže Averroes nebyl averroistou.

Komentáře k *Metafyzice* napsané Rufusem a Kilwardbym dávají vhled do již citovaného sporu Alverna se skupinou, kterou nazval *sophistae Latini*. Bacon zastával stejnou pozici, proto měl stejné filosofické protivníky. Hlavním terčem kritiky byl pochopitelně Rufus a jeho sofistický spis *Contra Averroem* (kap. 3.3.3). Po Baconově vstupu do františkánského řádu a jeho odsunu do Paříže se stal Baconovým protivníkem Bonaventura, který prosadil školu modernistů na Pařížské univerzitě. Citát tvrdí s odvoláním na Averroese, že činný intelekt tvoří část lidské duše (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime,* kap. 2.3). Bacon dobře ví, že toto je originální pozice Averroese. Proto dává na druhou stranu fronty jak samotného Aristotela, tak i arabské vykladače (*secundum Alpharabium et secundum Aristotelem et Avicennam*). Přesně tuto pozici zastával Alvernus, který postavil Averroese proti neoplatonským vykladačům Aristotela (*philosophus nobilissimus*, kap. 2.3). Bacon potvrzuje Albertův výklad jednoty myšlení v rámci *intellectus speculativus* jako součást interpretace podle CMDA (kap. 2.4.2). Ostatní peripatetikové brání činný intelekt jako samostatnou oddělenou substanci (*est aliquid aliud*). Tím se znovu potvrzuje původní roztržka mezi prvním a druhým averroismem kolem 1240‒45 na půdě Pařížské univerzity, kterou dosvědčuje jak Bacon, tak Albert Veliký, tak i Alvernus. Spor pokračoval rozchodem obou škol ohledně Komentátorova výkladu *Metafyziky*. Útok modernistů spustilo úmrtí biskupa Alverna (1249), kdy na Pařížské univerzitě vznikla nová situace. Po příchodu averroisty Rufuse do Oxfordu (1250), Kilwardby v Oxfrodu a Bonaventura v Paříži zahajují frontální útok na Averroese jako heretika. Bonaventurův komentář ke druhé knize Sentencí (1252) označuje Komentátorovu filosofii jako *pessima, heretica, contra christianam religionem* (OBJ III, kap. 4.1.2). Pozice Bacona jasně ukazuje, že první averroismus musel bránit autentické učení Averroese, protože dalo jako jediné zásadně pozitivní odpověď na filosofické aporie druhého averroismu spojeného s neoplatonismem a s Avicennou. První averroismus jasně viděl, že pouze CMDA poskytl vyčerpávající odpověď na aporie spisu *De anima* ohledně jednoty poznání a individuální osoby. Správné poznání umožnilo postavit správnou „meta-fyziku“ jako první vědu o substanci *qua* substanci. Rozbor druhého averroismu ukázal, že kategoriální predikace daná skrze hypostáze typu kvantity a čísla dostala v rámci *Oxfordian Fallacy* nový vědecký statut, což potvrdila i následná logická škola ovlivněná Kilwardbym. V díle Kilwardbyho pokračuje oxfordská škola analytických logiků činných v době Dunse Scota (Guillaume de Walcote, Guillaume de Bonkes). Kilwardbyho žáci sloučili druhý averroismus vzniklý v Paříži s teorií univerzálního hylemorfismu podle Rufusem zavedené *Oxfordian Fallacy*. Kauzálně pojatá porretánská species a matematická abstrakce určovaly novou teorii vědy. Sloučením všech těchto sofismat vznikla po roce 1250 kompletní figura analytické metafyziky, která už má plně karteziánský charakter.

### 3.4.3 Pravda objektivní substance

Kilwardby učinil rozhodující krok v sofistice *Modernorum*. Vybudoval jednotnou vědu založenou na mytologické sféře *tertium ens*. Scotus završil tento úkol tím, že opravil nejhorší chyby Oxfordského bludu tak, aby metafyzika avicennismu vypadala jako aristotelská první věda. Podívejme se na jeden důležitý spor, který ukazuje akademické etablování analytické filosofie na Oxfordu po roce 1250. Původní spor člověka-mrtvoly je známý z *logica Modernorum*. Pak přešel do škol moderních *Nominales*, které Blundova škola a první averroismus poslaly do filosofického očistce. Logický formalismus spojený s metafyzikou *Modernorum* hájil kolem roku 1250 na Oxfordu především Willliam ze Sherwoodu (Guillelmus de Shyreswood, †1272). Moderna nepotřebuje existenci první substance pro zajištění predikace v rámci deduktivního soudu a zrušila metafyziku jako zbytečnou. Sherwood odmítl požadavek klasické logiky, že výrok „*homo est*“ a „*homo est animal*“ platí pouze ekvivočně. Kopula „*est*“ podle něj identifikuje predikát „*animal ens*“ jako tzv. *specificatum*. Tento náhled na realitu ukazuje Sherwoodova logika skrze spor o predikaci „*secundum et* *tertium adicens*“ (Sherwood 2008, 440‒47). Citovaná pasáž ukazuje objektivní formalizaci kopuly „*est*“ kolem roku 1250. Sherwood vztáhl význam kopuly k Anselmově signifikaci postavené za rámec klasického *enuntiatio* daného ve *Druhých analytikách*. Tato species na úrovni poslední determinace *species specialisssima* signifikuje univočně danou „*res*“ a vzhledem k výroku „*homo est*“ signifikuje současně existenci první substance (ibid, p. 444). Konsignifikace v rámci slovesa „*est*“ dostala univoční význam vzhledem ke kopule, zatímco Abélard a Bacon ji chápali proti *Modernorum* striktně ekvivočně (ibid, pp. 441‒42). Opět je vidět, co udělalo zmizení metafyzické abstrakce z analytického myšlení ovlivněného *Oxfordian Fallacy*. Logická kopula jako „*tertium adiacens*“ následuje dělení *Nominales* v rámci Porfyriova stromu. Esencialistická logika Sherwooda vzala „*animal*“ jako species, tj. v jeho „*esse habituale*“ a pak tento hypostázovaný habitus univočně predikuje směrem dolů, ke kontingentní substanci dané jako „*esse actuale*“ (*praedicatio superioris de inferioris*; ibid, p. 444). To je možné na základě Rufusova pojetí materiálního intelektu jako trvalého zdroje habituality (kap. 3.3.3). Existenciální význam „*est*“ vztažený k bytí první substance se stal v moderní logice zcela zbytečným. Predikáty určují subjekt v souladu s avicennovským a porretánským *exsistere*, kdy vyšší forma přechází na nižší. Esencialistická logika Sherwooda už pracuje s novým pojetím analytické vědy, který zavedl Rufus a jeho nástupci. Supozice *Nominales* v modu *simpliciter* je daná v modu pravdy *semel*‒*semper* (kap. 1.4) a existuje nezávisle na reálném výskytu první substance. Tento druh supozice musel na Oxfordu vzniknout celkem zákonitě po roce 1240. Postarala se o to *Oxfordian Fallacy* a její statut univoční nutnosti dané *per se* vzhledem k analyticky pojatému střednímu členu soudu. Sherwood zařadil materiální supozici pouze do protikladu k formální supozici (*suppositio formalis*). Tento druh redukce zrušil vztah k první substanci, který vytvářela metafyzická impozice významu. Výpovědi vztažené k jedinečným věcem a osobám (*suppositio personalis*) byly podřízeny nové verzi *suppositio formalis* (Sherwood 2008, 198). Logikové jako Sherwood zavedli *Oxfordian Fallacy* do rámce univoční predikace tím, že do kategoriální predikace převedli Grossetesteho logickou determinaci kontingentních futurábilií (kap. 3.1.2). Pak výrok typu „*Socrates currit*“ dostal na rozdíl od formální supozice determinovaný charakter, a to nezávisle na aktuálním stavu reality (*suppositio discreta*). Nástup moderního vidění světa vzhledem k univoční signifikaci a klasifikaci světa ukazuje expanze univočně pojaté supozice chápané po roce 1250 už zcela objektivně a čistě analyticky (*suppositio simplex*). Jejím původním zdrojem je Anselmovo pojetí signifikace (kap. 1.2), které odmítl Abélard. Sherwoodova adekvace věci a rozumu redukovala hyparchický význam první substance na logickou inherenci podle školy Gramatiků odmítnutých Alvernem. Zkoumali jsme použití formálního „*inesse*“ v Kilwardbyho díle *Notule*; před ním to byla pozice *medium* v metafyzicky nepravdivém druhu deduktivních sylogismů, které vytvořili Grosseteste a Rufus. Analytický koncept existence zakládá zcela odlišný smysl jsoucna, než Baconem obhajovaná existence v rámci *actus essendi* první substance (kap. 3.2). Stabilita moderní „exsistence“ je zajistěna odkazem na boží mysl jako ultimativní zdroj forem, viz Avicenovu koncepci této ontoteologie ve falsafě (OBJ I, kap. 2.3.3). Moderna určila smysl reálné první substance na absolutně nemožný způsob.

Základní spor o status impozice daný od první substance ukazuje spis *Anonymus Erfordensis*. Traktát pochází z prostředí Kilwardbyho školy a ukazuje postupnou ztrátu reprezentační funkce jazyka vzhledem k externí realitě.

„Propozice «každý člověk je nutně živočich» a «člověk je živočich» je pravdivá, i kdyby žádný jednotlivý člověk reálně neexistoval; důvod je v tom, že pravdivost této věty je dána v materiální realitě i bez aktualizované existence obou členů sylogismu (*non exigitur existentia extremorum actu*).“ [[501]](#footnote-501)

Citovaná pasáž tvrdí, že dané výroky, jsou smysluplné a dokonce i pravdivé, aniž by potřebovaly impozici ze skutečných prvních substancí. Modernisté vytvořili nový druh ontologické ekvivalence, který zrušil adekvaci mezi první a druhou substancí. Moderna vytěsnila impozici významu od reality první substance. V citovaném úryvku anonyma z Erfurtu je vidět příklad drastické redukce *suppositio materialis*, kterou se proslaví *via Modernorum* v podání Scota a dalších logiků. Spis pseudo-Kilwardbyho čerpá inspiraci z univoční nutnosti a esence daných v modu „*semel–semper*“ podle učení *Nominales* ve škole nazvané *sophistae Italici* (kap. 2.3.1).[[502]](#footnote-502) Diskrétní jednotka významu (*individuum*) pojatého zcela univočně pro metafyziku i pro logiku vytěsnila reálnou první substanci. Znovu se tím ukazuje vliv Rufusova výkladu *Druhých analytik*, kde poprvé sofisticky zaměnil skutečnou kauzalitu, metafyzickou, esenciální a logickou nutnost. Pojetí abstrakce jako *denudatio* ve druhém averroismu zcela pominulo roli *intellectus possibilis* a species *intelligibilis* definovaných v prvním averroismu. Erfurtský anonym potvrzuje, že vědy dostaly nový základ, který vypracovali Rufus a Kilwardby v systematickým způsobem. Materiální supozice dostala čistě nominální charakter v modu *simplex*. Formální supozice už nemá rozlišení univocity a modality per se dané rozdílem mezi metafyzickou a logickou abstrakcí. Formalizací supozice přestala existovat v logice moderních *Nominales* kategoriální vazba na hyparchickou první substanci. Erfurtský anonymem přebral Kilwardbyho výklad subjektu jako privilegovaného zdroje poznání. To představuje typickou ukázku druhého avicennismu ovlivněného porretánským určením hypostázované esence a existence.

Erfurtský traktát ukazuje dominaci školy *Modernorum* na Oxfordu a současně dává nahlédnout do podstaty konfliktu mezi Baconem a Kilwardbym. Anonym z Erfurtu má pořadí šestice principů poznání podle Kilwardbyho a Rufuse (kap. 3.4.1). Spor se týkal 6. teze dané ve skupině omylů *In logicalibus* odsouzené v Oxfordu 18. března 1277: „*Veritas cum necessitate tantum est cum constantia subiecti*.“ (*Chartularium* I, no. 474). Je třeba přesně analyzovat rozdíl v termínech *existentia subiecti* (Bacon) a *constantia subiecti* (Kilwardby).[[503]](#footnote-503) Subjekt daný jako moderní *scibile* dostává v pojetí Kilwardbyho odlišnou ontologickou konsistenci (*constantia subiecti*) než v prvním averroismu. Ten určuje výpověď hyparchickým postavením externí první substance (*existentia subiecti*). Vidění světa v rámci moderního *constantia subiecti* zavádí jistotu poznání danou primárně v poznávajícím intelektu. Tím vznikla nová metafyzika, jejímž základem není realita, ale poznávací subjekt. Porretánské trvání subjektu (*constantia* *subiecti*) v porretánském modu *semel*‒*semper* vyjadřuje toto tvrzení.

„Důkaz, že platí teze 'člověk je substance, a tudíž je jsoucnem', je následující. Sloveso 'je' (*est*) se má k signifikované věci v aktuálním modu, a stejně tak se má 'jsoucno' (*ens*) k signifikované věci ve formě habitu a jsoucnost slovesa 'jest' se chápe v každém slovese. (...) Pak platí, že v jakémkoliv slově predikovaném v habituálním modu je zahrnut i pojem 'jsoucno'. Proto je substance jménem a tím je také uchopena v reálné substanci.“ [[504]](#footnote-504)

Moderní analytické porozumění významu „jsoucí“ (*intelligitur «est»*) vzato úplně homonymicky ve různých kategoriích významu: jako substance (*homo est substantia*); jako akt její existence v reálu (*per modum actus*); jako habituální poznání v intelektu (*per modum habitus*); jako apelativní vyjádření významu v běžné mluvě (*in quolibet verbo*). A nakonec vznikne ekvivalence mezi pojmenováním věci a jejím esenciálním aktem bytí (*ergo substantia sit nomen*). Nová věda je daná skrze nominalisticky pojatá species a individua, protože ta tvoří nový základ moderní predikace. Jejich nositelem je pouze moderní subjekt, protože jsoucno třetího druhu jinde neexistuje. Termín *constantia* vázaný na mimočasovou esenci v porretánském modu *semel‒semper* nemá stejný význam jako Baconova *existentia* vázaná díky impozici na hyparchické bytí první substance. Rozdíl mezi Baconovou *existentia subiecti* a Kilwardbyho *constantia* *subiecti* ukazuje zásadní diferenci mezi porretánskou „exsistencí“ a aristotelským *actus essendi*.[[505]](#footnote-505) Termín „existence“ měl pro Bacona jiný metafyzický význam než pro druhý averroismus. Okolo roku 1250 bylo bytí první substance zcela kontradiktorní, protože bylo nahlíženo v rámci dvojí pravdy dané odlišně ve škole prvního a druhého averroismu. Citát manifestuje původní myšlení *Oxfordian Fallacy*, z něhož vyšel fundamentální *Irrtum* filosofie jazyka. Jazykové hry analytických sofistů následují logickou supposici jako „*suppositio simplex*“, která je založena na kompletní univocitě významu. Mytologické *tertium ens* oxfordských modernistů lze bez problémů zaměnit za současnou analytickou verzi „*constantia subiecti*“. Jazyk snese všechno, i logickou existenci chiméry. Taková filosofie bez impozice však není schopna najít jednoznačný vztah k realitě, což jasně ukazuje současná nihilistická fáze filozofie jazyka. Kritičtí myslitelé jako Bacon považovali logicko-analytickou univocitu jsoucího v modu čistého nominalismu za sebevraždu filosofického myšlení a také to veřejně prohlašovali. V epoše vlády metafory a mediálních simuláker v modu *post-truths*, kdy je navíc mrtev i moderní bůh jako poslední garant objektivity, to už nikomu nevadí.

Polemika *Anonymus Erfordensis* s Baconem a Albertem o statut impozice a supozice razila cestu postmodernímu Descartovi. Citát ukazuje, že hypostázovaná existence se stala kamenem úrazu mezi Baconem a Kilwardbyho školou. Ta hájí verzi *Oxfordian Fallacy* v modu historicky první akademické školy analytické logiky dané okolo roku 1250 v Oxfordu. Termín *constantia subiecti* indikuje vznik moderního karteziánského subjektu v jeho původní *alétheia*. Autor napadá školu prvního averroismu reprezentovanou Baconem.

„Pokud pravíš, že 'otázka po esenci předpokládá otázku po existenci věci', pak pravím, že otázka po esenci předpokládá (*supponit*) otázku, zda je věc a také zda je intelekt (*si est res et etiam si est intellectus*). Ale otázka, zda je intelekt, už nepotřebuje (*non supponit*) otázku, zda je věc, ale pouze, zda je intelekt (*si est intellectus*). A problém 'člověk je živočich' daný mimo existenci jakéhokoliv člověka je zahrnut do otázky, zda je intelekt, a nikoliv zda existuje daná věc (*si est intellectus et non si est res*).“ [[506]](#footnote-506)

První krok ještě zajišťuje v modu moderní analytické supozice vazbu poznání na existenci reálné věc, kterou váže na existenci intelektu (*quaestio quid est res supponit quaestionem si est res et etiam si est intellectus*). Klíčová věta nově vzniklé moderny tvrdí, že hypostázovaný intelekt daný jako karteziánská substance třetího druhu nepotřebuje k produkci poznání existenci reálné věci (*quid est intellectus non supponit quaestionem si est res*). K produkci poznání a pravdy intelekt potřebuje pouze vlastní realitu, protože existuje jako samostatná substance. V důsledku toho metafyzický dativ zmizel z moderní filozofie. Skutečný pohyb Slunce na obloze kategoricky určoval intelekt podle deduktivního důkazu *Druhých analytik*. Zatmění první substance určilo nové epochální postavení intelektu v modu moderního *Ge-Stell*. Přísun jsoucnosti je určen nikoliv impozicí z reality, ale pseudo-platonskou participací každé věci na nejvyšší ideji Dobra, kterou se stal mytologický moderní intelekt jako neexistující *tertium ens*. Parousie smyslu jsoucna v mysli ilumináta se dostala na stejnou rovinu jako realita první substance. Anonymní autor sleduje logický výklad *Druhých analytik* v modu *Oxfordian Fallacy*, v němž zmizela hyparchická predikace (*Anal. Post*. 84a13–14). Pak je jasné, že termín „*res*“ už nemá stejný význam jako ve škole prvního averroismu, protože nyní funguje v modu analytické univoční predikace. Substanciální významy dané pro Aristotela v rámci rodu (*homo est animal*) už nepotřebují podle anonyma determinaci významu od reálné věci, protože esenciální významy typu aritmetiky nebo definice trojúhelníka přece určuje na úrovni *per prius* pouze intelekt (*est sumpta a quaestione si est intellectus*). Podle Alberta a Bacona je to druh šíleného myšlení. Taková „filosofie“ se zrušila jako lidská moudrost, která zkoumá pravdu světa. Citát doložil karteziánskou soběstačnost intelektu, který absolutizuje supozici mimo reálnou existenci věci (*non supponit quaestionem si est res*). Existence a esence splynuly do jedné supozice, což byl typický postup Gilberta Porretana (kap. 1.4). Ilumináti spoléhají na paranoický intelekt produkující v modu *ex nihilo* významy typu *esse ratum*, které jim nahradí poznání z reality. Viz spor o status *esse ratum* proti *esse debilis* mezi Albertem a školou druhého averroismu (kap. 2.4.3). Pokud připustíme Rufusovu, Descartovu a Husselovu reflexivní autoaktivaci intelektu v modu Avicennova *certitudo*, pak je odkaz na realitu věci již zbytečný. Transcendentní význam externí reality dané kontingentně se vynoří v imanenci intelektu dané nutně. Moderní subjekt sám v sobě nazírá objektivní *scibile*, a navíc zcela evidentně (kap. 3.3.3). Bacon vázal deduktivní sylogismus na bytí reálné substance, stejně jako Albert. Oba hájili pravdu vázanou na ontologický primát první substance po celou dobu.

Baconovo rané logické dílo *Summulae dialectices* (kolem 1245‒50) rozlišuje mezi univoční vazbou kategoriální signifikace na první substanci (*proprietas termini*) a mezi ekvivočním významem daným v logické či matematické abstrakci (*suppositio simplex*). Determinace středního členu soudu podle Aristotela a Averroese je dána podle principu *inmediate* vzhledem k první substanci, kterou musíme následně správně poznat a pak vědecky predikovat vzhledem k její kauzalitě. Vědění podle *Druhých analytik* potřebuje nejprve aktuální existenci věci (*an sit*, λόγος τοῦ τί ἐστι; *Anal. Post*. 93b29). Otázka po esenci se dává až *per posterius*, protože věc musí nejprve existovat (ὅπερ ἔχοντες ὅτι ἔστι, ζητοῦμεν διὰ τί ἔστιν, *Anal. Post*. 93b32). Bacon podle metafyzického dativu jasně rozlišil kategoriální predikaci vztaženou k hyparchicky danému dění ve světě (*proprietas termini*) a mezi ekvivočním významem daným v logické či matematické abstrakci (*suppositio simplex*). Baconova kategoriální signifikace určená vzhledem k první substanci (*proprietas termini*) přestane hrát determinující roli pro učení univocity. V nové podobě gigantomachie jde o starý spor obou logických škol: „*Omnis homo de necessitate est animal, nullo homine existente*“ (kap. 1.6). Teze obhajovaná v úvodní citaci Erfurtského anonyma: „*Homo est animal, nullo homine existente*“, je podle Bacona naprostý nesmysl. Logický význam a pojem vědy nemůže vzniknout bez první substance a jí dané kauzality. Poznání by nikdy nedospělo k univocitě v řádu kategoriální signifikace, která je nutná k vyjádření kauzálního spojení mezi intelektem a reálnými prvními substancemi. Bacon v *Summulae dialectices* a později i v *Compendium studii theologiae* kritizuje Rufuse z Cornwallu jako jednoho ze zdrojů této pochybené formulace (Pelster 1949, 275‒79). Metafyzickou predikaci kategoriálních termínů determinuje hyparchicky daná reálná věc a tím určuje i subjekt predikace, tedy druhou substanci. Ta je determinovaná v rámci univocity středního členu vědeckého důkazu. Střední člen univočně vyjadřuje vztah k první reálné substanci. Tuto vazbu danou už u Abelarda obnovili aristotelští modisté (*Modistae*) na artistické fakultě Rue du Fouarre v dekádě po roce 1250 proti mendikantské škole druhého averroismu. Po vyhozených sekulárních magistrech, kteří byli donuceni odejít z artistické fakulty po hádce s mendikaty v roce 1255, toto učení kodifikovali Boethius z Dácie, Tomáš Akvinský a Siger z Brabantu v pojetí trojího řádu daného od *Druhých analytik* přes *De anima* až k *De interpretatione* (*ordo essendi*, *cognoscendi*, *significandi*). Druhý averroismus predikoval supozici a impozici v porretánském modu *semel*‒*semper*. Tím vznikla univocita obou termínů v modu subsistentní esence jako porretánské hypostáze. Její kauzalitu určuje modernistický princip *inmediate*, který je predikovaný v rámci logické nutnosti. Záměnou impozice od první substance za univerzální supozici určenou skrze moderní subjekt poznání vznikla nová gigantomachie o substanci. Tím přestala platit výstavba klasické metafyziky daná *ad mentem Averrois*.

Predikace substance dostala odlišný metafyzický statut, protože supozitum výpovědi už nebylo stejné pro první a pro druhý averroismus. Anonym z Erfurtu polemizuje s principem *ex inmediatis* podle *Druhých analytik* a zavádí po vzoru Kilwardbyho plně univoční pojetí substance. Podle Bacona zmizela hyparchická vazba na první substanci (*proprietas termini*), protože modernisté ji nahradili logickou či matematickou abstrakcí (*suppositio simplex*). Substance ztratila v obou školách stejný kategoriální statut a nastal rozchod v metafyzice podle *via Antiquorum* a *Modernorum*. Pro Bacona a Alberta byla podobná věda šílenstvím proti pravdě definované jako aristotelská adekvace intelektu a reálné věci. V této době byla ještě rozhodující část akademické filosofie vedená kritickým myšlením podaným *ad mentem Averrois*. Tito myslitelé hájili důstojnost první vědy v její původní pravdě a moudrosti. Proto odmítli Avicennovu filozofii „létajícího muže“, která byla aktualizována v současné verzi nazvané „mozek ve vatě“ (*Brain in a Vat*) a podané v rámci matrixového světa. Tyto fikce poprvé zavedli citovaní autoři první logicko-analytické *science-fiction* v Oxfordu. První averroismus nebyl pod vlivem objektivně myslících Fúrií; proto nemohl zrušit impozici významu z reality. Moderna začala tvořit filosofické a vědecké významy jsoucna *ex nihilo*, tj. pouze z faktu, že existuje hypostázovaný intelekt jako *res cogitans*. Předešlá kapitola ukázala, jak tento intelekt u Kilwardbyho produkuje matematickou materii a jak zakládá novou stavbu věd skrze teoretickou fyziku založenou na predikaci jsoucna třetího druhu. Postup argumentace ukazuje, že analytický výklad *Druhých analytik* získal rozhodující vliv v Oxfordu hned v následující dekádě po příchodu Rufuse a Kilwardbyho (1245–50). Soběstačnost intelektu se stala hlavním tématem sporu mezi Baconem a prvními modernisty na Oxfordu. Univocita jsoucna koncipovaného v modu matematické analogie a moderní logiky se stala na Oxfordu od 1250 uznanou naukou podanou skrze Rufuse, Kilwardbyho, Sherwooda a dalších modernistů. Jiná situace vládla v Paříži po skonu kancléře Alverna, kde běžel tvrdý spor mezi oběma školami. A plně jiná situace byla v řádovém učilišti dominikánů v Kolíně, kde o jednu dekádu později působili Albert Veliký a Tomáš Akvinský.

Spor mezi aristotelskými existencialisty v Paříži a moderními esencialisty v Oxfordu měl jasný teologický podtext, což platilo už v době Abelardova sporu s prvními modernisty. Oxfordští analytikové jako Kilwardby a nominalističtí logikové jako Sherwood tvrdí, že Baconovo pojetí vědy postihuje pouze kontigentní kauzalitu první substance dané v reálu. Z hlediska Kilwardbyho měl Bacon v termínu *constantia subiecti* nedostatečně pevně definovaný střední člen soudu. Subjekt v realitě je daný pouze kontingentně. Analytičtí modernisté tvrdili, že vazbou aristotelské vědy na kontingentně danou první substanci přestaly platit věčné teologické pravdy. Grosseteste proto rozšířil vliv moderní logiky až do kontingentních budoucích událostí typu Antikristova příchodu (kap. 3.1.2). Došlo k paradoxní situaci, kdy genericky odlišné pravdy dogmatiky (příchod Antikrista) začaly měnit základy logiky a metafyziky. Zavedením filosofie jako služky teologie vznikla ontoteologická struktura moderní metafyziky. Tento modus jedné sofistické pravdy hájil modernistický Tempierův a Kilwardbyho dekret z března 1277. Spor mezi oběma školami dosvědčuje změněné *Weltanschauung*. Etablovaná skupina modernistů na Oxfordu vytvořila koncept moderní vědy, v níž realitu nahradila spekulativní a mystická ontoteologie. Komplikovanost postojů ilustruje spor o náhled do boží podstaty (Hoye 1976, 270‒71). Biskup Alvernus v roce 1241 prohlašuje jako heretickou tezi, že boží esence vzatá sama o sobě není nahlédnutelná andělem nebo člověkem.[[507]](#footnote-507) Potvrzením přímého náhledu na boží podstatu byl ukončen spor o zjevování boha. Neoplatonismus považoval přímé zjevení boha podle odděleného principu Jednoho a po vzoru Starého zákona za prakticky nemožné, proto postuloval zástupné zjevování boha člověku ve formě theofanií (Dionysius Areopagita, Jan Chrysostomus, Jan Damascénský, Scotus Eurigena). Tyto teofanie demiurgických hypostází se ve druhé polovině 12. století spojily s Avicennovou metafyzikou a po roce 1230 začaly být predikovány v modu porretánsky vykládaného spisu *Kategorie*. Tím se plně přizpůsobily emanačnímu a komitačnímu scénáři *sequaces Aristotelis* danému neoplatonsky. Latinská scholastická teologie ovlivněná aristotelskou falsafou tvrdí, že bůh je ve své podstatě poznatelný přímo, protože se takto dává poznat v dějinách spásy, například skrze svého Syna a skrze působení Boží Trojice. Totéž platí pro křesťansky pojatou filosofii boha danou v pojetí *Druhých analytik*, protože bůh jako *causa prima* se dá vědecky poznat přímo. Ale filosofie nemůže přímo poznat jeho esenci, to patří do oblasti zjevených pravd teologie. Alvernus hájí v tomto sporu stanovisko prvního averoismu a jeho výklad *Druhých analytik*. Protože bůh je svou povahou jednajícím Stvořitelem v řádu kauzality, jeho poznání je možné v řád vědeckého důkazu. Střední článek deduktivního důkazu je založen na impozici účinků způsobených reálnou božskou kauzalitou. Totéž tvrdil Komentátor v podobě poznatelných cest k bohu daných skrze kauzalitu prvních substancí (dalā'il; OBJ I, kap. 2.4.3). Spor mezi prvním a druhým averroismem ukázal, že když dva vidí totéž, není to totéž, což platí dvojnásobně pro definici pojmů jako „*essentia divina*“. Druhý averroismus nazírá univoční neoplatonskou formu v rámci species dané v podobě *tertium ens*, proto hájí přímý a nekomplikovaný náhled na jakoukoliv esenci. Bonaventurův komentář k Sentencím cituje Alvernův výrok a potvrzuje, že bůh je nahlédnutelný „*in gloria sua substantia*“, protože opak je heretický podle výše uvedeného prvního artikulu Pařížské univerzity (*In II Sent*., d. 23, a. 2, q. 3, ad 7; *Opera omnia* II, ed. Quaracchi, p. 547b). To je ale úplně jiné vidění boží esence, než jaké měl na mysli Alvernus ze školy prvního averroismu. První averroismus vidí aristotelskou substanci intendovanou v rámci species *intelligibilis*, protože nemá avicennovskou denudaci, ale aristotelskou abstrakci. Podle Akvinského díla *De veritate* nemůžeme vidět boží bytí v přímém náhledu (*non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum*).[[508]](#footnote-508) Citace ukazuje, že lidsky daný modus poznání pracuje s koncepty *ens* a *verum*, které skrze abstrakci a predikaci vztahuje k boží pravdě a bytí až druhotně. Poznáváme nasvícením zepředu od smyslových species (*mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta*), která se díky intencionalitě receptivního intelektu mění na inteligibilní (*a quibus* species *intelligibiles accipit*). Pak dobře míněná Bonaventurova slova o přímém vidění boží substance dané nikoliv kompletně, ale přece celostně (*totus sed non totaliter*), nebude mít stejný význam v obou školách myšlení. Duns Scotus v linii Bonaventury vyčítá Akvinskému omezení lidského poznání na pouze empirické skutečnosti, což prý vylučuje přímé poznání boží esence (Hoye 1976, 283). Spor o náhled do boží esence ukazuje na zásadní rozdíl v rámci toho či onoho *obiectum* teologického a filosofického poznání. První averroismus nemohl tolerovat ve filosofii přímý náhled do boží esence, protože takový náhled existuje pouze v prorocké nebo mystické zkušenosti. Oba směry měly rozdílné pojetí pravdy, poznání, smyslu jsoucna. Představitelé obou škol neviděli stejným způsobem boží podstatu, což představovalo pro církevní hierarchii kardinální problém po roce 1270.

Hermeneutika objektivity ukazuje vznik averroismu konfliktním vztahem prvního a druhého averroismu do roku 1250. Kontroverze se jinak odvíjely v Oxfordu a jinak v Paříži. Kilwardby i Rufus společně studovali několik let v Paříži, kde do smrti kancléře Alverna vládl první averroismus, ale oba museli tuto školu za působení biskupa Alverna s velkou pravděpodobností opustit. Moderní sofismata byla ve zřejmém rozporu s textem *Druhých analytik* a *De anima*. Tyto nauky byly zásadně odmítnuty na zdejší *alma mater* do roku 1250. Po smrti biskupa Alverna nastala jiná situace a přišla hvězdná hodina Bonaventurovy modernistické školy, která vyšla z akademického podzemí do plné dějinné působnosti. Hlavní překážkou modernismu bylo odsouzení odděleného *intellectus agens* působícího externě na člověka. Na akademickém shromáždění Pařížské univerzity Alvernus tuto nauku odmítl jako heretickou. Proto byl Averroes obviněn z vnějšího vlivu kosmického intelektu na lidský intelekt. Jeho simulákrum se stalo akademickým obětním beránkem, který na sebe vzal všechny hříchy a omyly *Modernorum* a nese je dodnes. Napadat arabského Komentátora jako křesťanského heretika bylo v Paříži nemyslitelné až do roku 1250, protože univerzitu ovládalo kritické myšlení dané *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Averroisté jako Rufus a Kilwardby museli odejít z Pařížské univerzity zpět do Oxfordu, kde vítězně dokončili svou kariéru v akademických a církevních funkcích. Po nich se totéž stalo i Pechamovi, který roku 1271 neustál kritiku Akvinského a Sigera. A nakonec odchází o rok později z Paříže i Akvinský, který neustál kritiku Sigerovců na Rue du Fouarre a mendikantských modernistů okolo Pechama. Obě skupiny odmítly jeho semiaverroismus z pozice prvního a druhého averroismu (OBJ III, kap. 4.4.3). Je třeba zdůraznit, že smířlivý William z Auvergne odsouzení modernistů nepojal nijak radikálně, což bylo pro začínající druhý averroismus klíčové (a zcela osudové) rozhodnutí. Alvernus respektoval jako znalec *Druhých analytik* dvojí cestu k pravdě danou generickou odlišností teologie a filosofie. Proto odmítl v biskupské a kancléřské funkci pouze ty nauky *Modernorum*, které přímo hrožovaly křesťanské pojetí boha a člověka. Zlatá doba moderny začíná až po návratu obou latinských sofistů na Oxford, což popsal Bacon v případě Rufuse (kap. 3.2). Rufus začal na Oxfordu přednášet podle svědectví Bacona od 1250. V téže době zde Kilwardby představil nové místo věd podle upravené metafyziky *Modernorum*. Po smrti biskupa Alverna začalo vítězné tažení *Modernorum* i v Paříži. Druhý averroismus pokračoval v Paříži skrze Bonaventurovu školu redakci *Summa Halensis* (1240‒56). Zde došlo k rozhodující fůzi mezi oxfordskými modernisty a pařížskými averroisty v době, kdy zde Rufus působil jako regent františkánských bakalářů a přednášel své Sentence, které vypracovával společně s Bonaventurou (1253‒56). Oxfordští modernisté se spojili s Bonaventurovou školou založenou Alexandrem Halským, která vyšla z babylonského zajetí kritické filosofie a konečně se osvobodila od akademického poručníkování prvního averroismu. Pařížský útok Bonaventury na Averroesovu metafyziku následoval předchozí útoky Rufuse a Kilwardbyho, ke kterým došlo v Oxfordu. Druhý averroismus se stal samostatnou školou, když se pařížští sofisté pod vedením Bonaventury připojili ke svým oxfordským kolegům. Oba směry přijaly analytickou filozofii Rufuse a Kilwardbyho. Tato fůze je datovatelná vznikem komentáře k Sentencím jak Rufuse tak Bonaventury během jejich magisterských studií v Paříži v letech 1252‒56.

Nyní je zcela pochopitelné, proč právě v této době vypukl tvrdý konflikt akademických mendikantů a sekulárních magistrů na Pařížské univerzitě. Centrem začínající moderny se stala katedra mendikantských řádů, která byla zřízena na Pařížské univerzitě bulou *Quasi lignum vitae* od papeže Alexandra IV. (1255). Tímto datem oficiálně vznikla moderna na akademické půdě v Paříži. Magistr Guillelmus de Sancto Amore byl odvolán z univerzity a z funkce rektora v době, kdy modernista Rufus dostal na této *alma mater* magisterskou hodnost. Rufus se stává magistrem teologie asi roku 1256 a Bonaventura roku 1257. Oba františkánští modernisté dostávají plnou *licentia docendi* a oba působí v Paříži na nově vzniklé baště modernistů. Není náhodou, že hlavní krize mezi mendikanty sekulárními magistry vypukla právě v této době. Nejpozději roku 1255 nařídili aristotelští magistři na Rue du Fouarre povinné studium spisu *De anima*, který se dostal na závazné kurikulum artistické fakulty. Magistři z Rue du Fouarre pozitivně odpověděli zavedením výkladu *De anima* na sofistiku učených Latiníků ze školy druhého averroismu. Boj za pravdivý výklad *De anima* v linii biskupa Alverna bylo asi poslední rozhodnutí Guillelma de Sancto Amore jako rektora univerzity. Siger z Brabantu jako poslední aristotelský rektor Pařížské univerzity následoval kroky svých předchůdců a brilantně naplnil smysl klasické filosofie *ad mentem Averrois*. S rektorem Wilhelmem asi odešli dříve nebo později i jeho žáci Gérard d'Abbeville a Nicolas de Lisieux. V roce 1255 poprvé prohrává první averroismus mocenskou bitvu odchodem magistrů a rektora napadených mendikantskými modernisty, kteří dostali ve stejném roce vlastní katedru na zdejší univerzitě. V této době odchází z Pařížské univerzity Rufus jako zakladatel modernismu zpět na Oxford. Jeho extrémistická pozice byla neudržitelná po soustředěném útoku sekulárních magistrů na Rue du Fouarre, Alberta a nově přišlého Akvinského. Ale oxfordským analytikům činným v Paříži už nehrozilo nic závažného. Rufusovu modernistickou linii opatruje na Pařížské fakultě jeho žák Bonaventura, který jako právě jmenovaný magistr zakládá novou katedru mendikantských řádů a pokračuje v modernizaci metafyziky. Rufus pravděpodobně jako první magistr získává v Paříži tuto hodnost na nově založené mendikantské fakultě. Pak odchází podruhé zpět na Oxford, kde umírá kolem 1260 ve funkci magistra regens františkánské koleje. Tím se stal Oxford definitivně baštou modernismu v modu Oxfordian Fallacy, což tvoří jeho *raison d'être*.

Zápas prvního a druhého averroismu také věrohodně vysvětluje pohnuté osudy Rogera Bacona. Když se Baconův přítel Fulquode stal roku 1265 papežem (Clement IV.), hned následující rok si osobně vyžádal Baconovo dílo známé jako *Opus maius*, které vzniklo navzdory nepřátelství oxfordských františkánů (Bérubé 1969). Ani výuka na Oxfordu, ani přátelství s papežem neuchránilo tohoto představitele prvního averroismu od mocenských postihů. Jeho akademický konflikt s Kilwardbym a Bonaventurou byl naprosto nevyhnutelný. Bacon považuje myšlení modernistů za čisté šílenství (*insaniunt contra veritatem*, kap. 3.4.2) a jeho persekuce trvala celé desetiletí. Pronásledování Bacona koresponduje s jeho druhým pobytem v Paříži (asi 1256‒80), kdy druhý averroismus zahájil po dobytém Oxfordu vítězné tažení na zdejší *alma mater* po roce 1255. Oba uvedené spisy *Opus maius* a *Opus minus* (kolem 1267) zakládají aristotelský obraz světa a poznání proti modernistům. Bacon dělá skrze *Opus maius* stejné osvícenské dílo jako Albert Veliký, který ve stejné dekádě dokončuje integrální komentáře k aristotelským spisům (kap. 2.4.3). Akademická persekuce kulminovala internací tohoto terciáře ve františkánské koleji v Paříži kolem 1277‒79. Zákaz vyučovat spojený s omezením publikovat byl proveden v roce 1277, což jasně označuje Bacona jako přívržence školy prvního averroismu. Generál řádu Jérôme d'Ascoli (Girolamo Masci), který byl později zvolen za papeže (Nicolas IV.), zakázal ihned po odsouzení 1277 šíření Baconových děl mezi františkány. Toto odsouzení nepřímo potvrdilo spor Bacona s předešlým generálním představeným františkánů, tedy s Bonaventurou. Jeho dílo *Collationes in Hexaëmeron* (1273) nepřímo kritizuje Baconův edukativní projekt výuky filosofie. Bacon zase v díle *Opus minus* kriticky hodnotí činnost nejmenovaného magistra Halského školy, který zneužívá titulu magistra teologie a jehož spisy jsou plné omylů.[[509]](#footnote-509) Pro Bonaventuru platí specifikace *intravit ordinem Fratrum puerulus*, ale nikoliv další určení (*nec unquam legit philosophiam, nec audivit eam in scholis*; ibid, p. 327). Vezmeme-li ovšem kritiku kolektivního díla *Summa Halensis* stejně tvrdě a ironicky jako Bacon, pak zmíněná neznalost filosofie zásadně platí i pro Bonaventuru.[[510]](#footnote-510) Bonaventura patřil k předním stoupencům Halského školy, kterou Bacon z již vyložených důvodů nepovažoval za autentickou filosofii, ale za sbírku moderních sofismat. Bacon nazývá skupinu druhých averroistů podřadnými filosofy, a vůbec ne teology (*vulgus philosophorum quam theologorum*; *Opus minus*, p. 360). Baconova kritika připomíná citovanou pasáž Alberta o směšnosti (*ridiculum*) nauk oněch pseudo-učených *Latinorum*, s nimiž nemá smysl debatovat (kap. 2.4.3). Bacon tvrdě ironizuje skupinu druhých averroistů, která vznikla kolem redakce *Summa Halensis*: „Tento nejmenovaný františkánský magistr prý sepsal onu velkou summu, těžkou jako kůň. A navíc ji nenapsal sám, ale jiní.“ (*Opus minus*, p. 326). Předešlá matrice ukázala, že stejnou skupinu kritizoval biskup Alvernus pojmenováním *sophistae Latini* (kap. 2.3.1). Spor prvního a druhého averroismu po roce 1250 přestal být čistě filosofickou záležitostí. To ještě platilo okolo roku 1240, kdy se řešilo pojetí vědy podle dvojího výkladu *Druhých* *analytik*.

Po zavedení dvojího pojetí metafyziky podle *Modernorum* a *Antiquorum* už došlo k frontálnímu rozkolu. Otázka po subjektu první vědy měla dva konkurenční projekty: Avicennův a Averroesův. Spor o tuto dvojí pravdu metafyziky preferoval ten či onen výklad Aristotela jako podmínku *sine qua non* smysluplného filosofického diskurzu. Základním znakem druhého averroismu byl eklekticimus všeho druhu produkovaný v pojetí jedné pravdy dané ontoteologicky. Filosofické termíny dostaly teologický význam a naopak. Pro hermeneutiku objektivity je důležitá doba, kdy došlo k prvnímu oficiálnímu útoku na Averroese. Druhý averroismus se mohl pustit do otevřeného konfliktu s prvním averroismem v Paříži až po sofistické kritice Averroese jako heretika. Heretickou a veřejně odsouzenou tezi o odděleném kosmickém intelektu bylo třeba přehrát na Averroese, z něhož se stal averroista. Proto od roku 1250 začíná škola *Modernorum* nový spor o Averroese, který nekomentuje impozantní postavu filosofického Komentátora, ale odsuzuje jej jako náboženského heretika. Útok mendikantských *Modernorum* na Averroese představuje základní *terminus post quem* vzniku moderny. Tuto filosofickou Bastillu bylo nutno dobýt nikoliv na Oxfordu, jako to udělal Kilwardby už kolem 1250, ale v Paříži, kde bylo centrum tehdejší univerzitní vzdělanosti a také centrum prvního averroismu. První útok v Paříži začal asi roku 1252, tedy velmi brzy po smrti biskupa Alverna. Bonaventura publikuje komentář ke Druhé knize Sentencí a navazuje na Rufusovu a Kilwardbyho filipiku proti Averroesovi (positio Commentatoris super librum de Anima... *pessima est et haeretica*; OBJ III, kap. 4.1.3). Bonaventura stejně jako Kilwardby a Rufus vědomě a sofisticky desinterpretuje Averroese. Proto musí tohoto islámského filosofa označit ve stylu oxfordských *Modernorum* za křesťanského heretika, aby spor převedl z věcné filosofické diskuze na mocenský a dogmatický diskurz. Ve stejném duchu pak pokračuje v další generaci Aegidius Romanus, který v díle *De erroribus Philosophorum* (asi 1270) sofisticky doložil Averroesovu „herezi“ *ad hoc* sestavenými teologickými citáty.[[511]](#footnote-511) Tuto sofistiku pak převzal Ernst Renan a vytvořil pro postmodernu objektivní nauku o západním averroismu.

Jádrem sporu mezi oběma školami od roku 1250 se stalo postavení teologie a filosofie. V této zásadní věci rodového oddělení obou věd postulovaného *Druhými analytikami* vznikl spor mezi Baconem a Bonaventurou, který není na první pohled vidět. Bonaventura kritizuje studium filosofických děl, které mate teology.[[512]](#footnote-512) Podobně negativně vidí „*curiositas*“ filosofie dílo *Collationes de donis Spiritus sancti*.[[513]](#footnote-513) Baconův *Opus minus*  zase zásadně polemizoval s centrální částí Bonaventurovy nauky, která požadovala nezávislost nové teologie na klasické aristotelské filosofii podané *ad mentem Averrois*. Bacon odmítl tezi, že by chybná filosofie modernistů měla ovládat teologii (*philosophia dominatur in usu theologiam*).[[514]](#footnote-514) Bacon hájí teorii dvojí cesty k pravdě ve smyslu vlastní důstojnosti jak teologie, tak i filosofie (*dignitatis philosophia*). Každá věda má vlastní obor zkoumání a pravdivosti, proto žádný druh vědění nesmí zvnějšku determinovat jiný druh vědy (*nulla facultate extranea debet dominari*). Magistři na Rue du Fouarre chránící kritické pojetí vědy proti modernistům všeho druhu zásadně upozornili na platnost *Druhých analytik* o nemožnosti přechodu z jednoho rodu na druhýv rámci jednoho *demonstratio*. Toto stanovisko hájili v prohlášení Pařížské univerzity z 1. dubna 1272 (OBJ III, kap. 4.1.2). A to byl důvod odchodu Akvinského z Paříže na konci dubna 1272, protože tento teolog nebyl ochoten uznat tuto dvojí cestu vědeckého zkoumání podle výkladu *Druhých analytik* podaného *ad mentem Averrois*. Předešlé kapitoly a Erfurtský anonym ukázaly, že druhý averroismus zrušil tezi rodové odlišnosti věd ve prospěch nového druhu univoční predikace jsoucna dané v rámci univerzální supozice. Útok druhého averroismu na aristotelskou filosofii se vede od roku 1250 z pozice chybně postavené unitární ontoteologie *Modernorum*. Moderní ilumináti nemusí pracně hledat adekvaci myšlení s realitou, protože mají absolutní, tedy zcela oddělenou jistotu svého dogmaticky a objektivně daného *rectitudo*. Aristotelikové se stali akademickými disidenty v Paříži až kolem 1270. Ale Bacon byl filosofickým disidentem už po roce 1245 za Kilwardbyho rektorování na Oxfordu a později v Paříži až do své smrti. Na univerzitě v Paříži ovládané Bonaventurou a školou druhého averroismu se Baconovu osudu vyhnul dominikán a semiaverroista Tomáš Akvinský, ale nikoliv sekulární magistr Siger z Brabantu jako brilantní znalec Averroese a aristotelské metafyziky. Za tímto magistrem a rektorem artistů nestála autorita žádné řádové školy, ale pouze jeho vlastní genialita a intelektuální poctivost spojená s obranou akademických svobod proti dogmatickým modernistům hájícím moc jedné pravdy. Všechny tyto základní změny určují postup hermeneutiky při zkoumání následující matrice objektivity 1250‒77. Spor mezi Bonaventurou, Kilwardbym, Pechamem na jedné straně, a mezi Baconem, Sigerem, Akvinským, Albertem a na straně druhé, má charakter zásadního střetu dvou škol myšlení. Konflikt mezi oběma školami vypukl naplno v Paříži po 1250 a posunul spor averroismus do další etapy. Po tomto datu opustilo objektivní vidění světa uzavřené prostředí artistických fakult Paříže a Oxfordu a začalo epochální působení na celém latinském Západě.

## 3.5 Modernizace avicennismu

Hermeneutická archeologie pomocí triády dějinnosti, dějin a historie určila způsob a místo vzniku moderní vědy (*ortus scientiarum*). Myšlená existence věci se stala objektivním tělem jako u *Nominales* (kap. 1.6). Tato pseudo-věc (*res*) přišla do světa a do moderního myšlení jako do toho, co její epochálně vlastní (*eís ídion*) a co je nutné k jejímu dějinnému pobytu v takto určené epoše (*Ereignen*). Od dob učených *Latinorum* toto *tertium ens* přebývá mezi všemi vzdělanými lidmi v podobě objektivního jsoucna. Západní ilumináti přijali toto *tertium ens* jako svou vlastní věc myšlení (*idiotés*). Skrze takto dějinně určený *genitivus subiectivus* a *obiectivus* moderny nabývá toto idiotské *tertium ens* v průběhu západních dějin stále více vlastní podstatu (*ereignet sich*). Oslovuje učence, aby je deportovalo (*Ge-Stell*) do sféry objektivní vědy. Tím se uskutečňuje tragikomická *a/létheia* božských Múz. Od slavné přednášky Maxe Webera (*Wissenschaft als Beruf*, 1917) je věda objektivním povoláním. Vznik moderní vědy lze datovat střetem klasického a moderního výkladu metafyziky, který proběhl v letech 1230‒50. Od vzniku objektivity je třeba oddělit zrození moderního subjektu.[[515]](#footnote-515) Tento konflikt představuje z hlediska dějin filosofie (*Geschichte der Philosophie*) rozhodující událost vzniku objektivity. Spor porretánů s aristoteliky začal v Paříži už okolo roku 1200, o čemž svědčí Blundův komentář *De anima*. Jeho škola navazuje na spor Abelarda s nominalistickými modernisty sídlícími v opatství svatého Viktora, které založil neoplatonik Guillaume de Champeaux (kap. 1.6). Klasická metafyzika definovala pravdivé poznání jako akcident etablovaný univerzálně v intelektu, který adekvátně vypovídá o reálném bytí první substance. Klíčový je zejména Blundův rozdíl mezi interní species poznání a externí formou věci, který umožnil etablovat pojetí pravdy jako skutečnou podobnost mezi věcí, smysly a intelektem. Noví alexandrovci na Oxfordu a v Paříži vytvářejí další dějinnou analogii k Averroesovým současníkům (OBJ I, kap. 2.4.2). První moderní komentáře k *Druhým analytikám* (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) ukázaly proměnu poznání ve škole druhého averroismu. Její první dějinně účinnou podobu zavedl do filosofie Grossete a potvrdili ji oba nejdůležitější Grossetesteho nástupci. Františkán Rufus a dominikán Kilwardby ustavili první dějinně účinnou formu moderny ve filosofii školy zvané „*sophistae Latini*“. Místem vzniku objektivního určení jsoucna se stala františkánská komunita oxfordských iluminátů v letech 1230─35. Zde měl hlavní slovo charismatický modernista Rufus z Cornawallu, který se stal vůdcem nové *intelligentia spiritualis*. Analytická „filosofie“ této školy založila nové pojetí vědy skrze přímou intuici esenciálně pojatých forem. Vědu zakládá dedukce významů z logicky pojaté druhé substance, která je omylem vydávána za první substanci. Jistota je dána v primární dedukci významů z esence dané v modu *semel*‒*semper*. Zmizení první substance v systému *Oxfordian Fallacy* bylo možné skrze nově utvořený střední člen deduktivního soudu. Aristotelský princip *ex inmediatis* daný nutností metafyzického dativu byl modernizován do podoby logické nutnosti. Pak platí teorie pravdy jako korelace (*coaequatio*) dvou forem *tertium ens*: jedno jsoucno třetího druhu je dáno jako nadřazená věčná forma a druhé je dáno v kontingentně dané věci jako zvláštní forma univerzálie existující mimo lidskou mysl. Metafyzickou abstrakci a dedukci danou jako základ aristotelsky pojaté vědy nahradilo její moderní simulákrum, tedy logická abstrakce a dedukce. Univocita jsoucího založená v soběstačném a kvazi‑substanciálním intelektu *Modernorum* vyvolala zásadní konflikt modernistů s prvním averroismem.

Nové kolo gigantomachie mezi neoplatoniky a aristoteliky bylo vyvoláno recepcí Averroese na latinském Západě od roku 1220. Tehdy vznikla nová událost myšlení, která překonala horizont falsafy. Tato událost napojená na vznik druhého averroismu způsobila, že škola *Nominales* definitivně zanikla. Nominalistické logické školy působící v rámci *logica Modernorum* se integrovaly do proudu druhého averroismu. Klíčovou událostí, která rozpoutala vznik nové metafyziky, byl Scotův výklad Komentátora provedený v linii prvního averroismu Sicilské školy. Jeho přednášky probíhaly na Pařížské univerzitě okolo roku 1230. V té době Grosseteste odešel z Pařížské univerzity do Oxfordu. Rozšířil františkánskou kolej v Oxfordu, aby se stala základem univerzity ovládané porretánskými logiky a avicenisty ze školy *Nominales*. Klasická škola vykladačů Aristotela sledující linii Boethia a Abelarda na tehdy vzniklé Pařížské univerzitě byla nejlépe disponovaná k tomu, aby ocenila Scotův výklad přinesený ze Sicílie. Averroesovo *proportio* garantovalo v prvním averroismu Blundovy školy adekvátní vztah mezi první a druhou substancí. Takto daná univoční predikace determinuje pravdivost vědeckého poznání v rámci deduktivního sylogismu *Druhých analytik*. Představitelé prvního averroismu drželi jak Averroesův *intellectus possibilis*, tak i klasické aristotelské pojetí pravdy jako adekvace intelektu k reálné substanci. Filosofický spor se stal sporem ideologickým a mocenským. Kilwardby hájil druhý averroismus i mocensky, což ukázal jeho spor s Baconem a s Tomášem Akvinským (Destrez 1930). Hermeneutika objektivity konstatuje, že skrze tohoto rektora koleje Oxfordu a pozdějšího arcibiskupa z Canterbury (jmenován roku 1272) existuje přímá vazba druhého averroismu hájeného v Oxfordu na všechny klíčové otázky probírané ve sporech kolem 1270‒77. Vůbec není náhoda, že prohlášení magistrů v Rue de Fouarre hájící autonomii teologie a filosofie vychází ve stejném roce 1272, kdy je tento modernista jmenován arcibiskupem v Cantenbury a kdy působil jako kancléř univerzity v Oxfordu. Představitelé druhého averroismu provedli první čistku aristoteliků na Rue du Fouarre v roce 1256. Rozdíl mezi prvním a druhým averroismem po roce 1250 lze manifestovat především na těchto kontroverzních bodech a naukách.

* Spor o odsouzení tzv. „averroismu“, kdy stál proti sobě první averroismus aristoteliků versus druhý averroismus *Modernorum*.
* Spor o dvojí pravdu, kdy bylo ve hře Averroesovo *proportio* ve škole prvního averroismu versus neoplatonské *rectitudo* a *certitudo* ve škole druhého averroismu.
* Spor o existenciální jednotu osoby a numerickou jednotu intelektu. Proti receptivnímu *intellectus possibilis* danému jako jednota duševních schopností podle CMDA stojí objektivně hylemorfický *intellectus materialis* napojený na kosmický *intellectus agens* daný substančně a odděleně.
* Spor o statut species, kdy proti sobě stála Averroesova species *intelligibilis* versus modernistická speciesdaná v modu věčné esence.
* Spor o věčnost světa, kde na jedné straně stála hypotetická propozice aristotelské filosofie neutrálně pojednávající jak věčnost světa, tak stvoření světa první příčinou. Na druhé straně stála unifikovaná ontoteologie dogmatických modernistů, kteří vidí do božího intelektu před začátkem stvoření.
* Spor o náhled do boží esence, v němž druhý averroimus viděl boží species mysticky a v přímém náhledu. První averroismus bránil vědecké poznání boha v modu „*quoad nos“* určeného v rámci školy Modistů a dané podle CMDA. Mystický náhled do boží podstaty a filosofické poznání boha jako první příčiny jsou rodově odlišeny.

Pro myslitele prvního averroismu v paradigmatu Sicilské školy nebyl Averroes averroistou a ani jím nemohl být. Škola druhého averroismu považovala Komentátora za heretika a za chybujícího filosofa. V další generaci se k nim přidali semiaverroisté a teologové ovlivnění avicennismem Toledské školy (Akvinský, Aegidius Romanus).

Zatmění první substance dané kolem 1230 skrze Grossetesteho výklad *Druhých analytik* otevřelo oči mladým učeným Latiníkům studujících na Oxfordu kolem roku 1235 a poté přijeli do Paříže na magisterské studium. Recepce Avicennova korpusu ve verzi Toledské školy ovlivnila výklad *Corpus Aristotelicum* v Oxfordu a přispěla ke vzniku moderny kolem roku 1240 v Paříži. Oxfordští sofisté spojili novou interpretaci „vědy“ v paradigmatu *Oxfordian Fallacy* se změněným statutem *Kategorií* v logických školách Porretanů, *Grammatici* a *sequaces Aristotelis*. Albert, Bacon a další kritičtí myslitelé odmítli oxfordskou školu jménem prvního averroismu. Jejich výklad aristotelského Korpusu sledoval Averroesovu linii v paradigmatu Sicilské školy. Na sofisty z Oxfordu platí Averroesova kritika tehdejších avicennistů (*hoc contrarium est ei quod contingit Modernis;* OBJ I,kap. 2.4). Ani tehdy ani dnes nikdo není vzdělaný a dokonalý, pokud není alexandrovcem, čili avicennistickým modernistou (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus*). Recepce Komentátora na Oxfordu pouze znamenala, že neoplatonský Avicenna dostal aristotelský kabát, který nosí dodnes. První modernista Grosseteste však byl ještě výborný aristotelik. Proto si byl vědom určitého problému daného v jeho pojetí univoční konverze principů poznání. Viděl určitou nejasnost (*aliquantulum obscura*) ve schématu, v němž zmizela impozice od první substance. V tom se lišil od Filipa Kancléře na Pařížské univerzitě, který ve stejné době provedl plnou konverzi transcendentálií v pojmu *resolutio*. Z platonských nejvyšších rodů bytí sjednocených pod ideou Dobra se staly prvky aristotelské kategoriální predikace (kap. 2.3.2). Grosseteste provedl formálně stejnou neoplatonskou konverzi kognitivních principů na dále neredukovatelný formální základ. Konverze prvních principů poznání provedená na Oxfordu někdy roku 1230 plynule navázala na neoplatonskou konverzi transcendentálií, kterou ve stejné době zavedl Filip Kancléř v Paříži. Ale Grosseteste zůstal kritickým aristotelikem Blundovy školy a stále ještě viděl určitý problém v konverzi mezi první a druhou trojicí principů poznání. Grosseteste je první latinský modernista, neboť jako poslední představitel klasické metafyziky v nově se rodící modernitě ještě reflektoval účinek *a/lētheia* zatmění první substance. Jeho termín „*aliquantulum obscura*“ naposledy reflektuje pravdu a nepravdu moderní vědy, která nepotřebuje realitu první substance k provedení deduktivního důkazu. Tato epochální událost (*Ereignis*) zahájila zatmění skutečnosti a nastartovala objektivní výklad skutečných událostí jako zatmění Slunce pomocí falešného výkladu *Druhých Analytik*. Dvojí negace (tedy reálného slunce a metafyzické první substance) dává v latině klad. Skrze zhuštění sofistické temnoty zazářilo oxfordským iluminátům světlo moderního rozumu podle metafyzické *obscurity*, kterou Averroés našel u Avicenny. Tuto nejasnost už neviděli mladí oxfordští bakaláři přišlí do Paříže okolo roku 1235. První modernisté přišlí z Oxfordu našli magistrální učitele ve škole Alexandra Halese a Filipa Kancléře. Tito modernisté odmítli školu Blundových nástupců, kterou vedl biskup Alvernus a kam patřil Albert Veliký. Tím je také vysvětleno, proč aristotelská metafyzika daná *ad mentem Averrois* dostala od počátku dva zcela odlišné výklady podle Sicilské a podle Toledské školy. Vznik nové interpretace *Druhých analytik* je třeba vidět z hlediska předloženého trojúhelníku dějinnosti, dějiny a historie. Pravda daná skrze intuitivní a mystický náhled ovlivnila následné komentáře této školy ke spisu *De anima*, čímž začíná skutečný spor o averroismus. Moderna postavená na metafyzických omylech se musela v první fázi svého dějinného působení prosadit hlavně mocensky. Epochální působení *Oxfordian Fallacy* prosadilomyšlení latinských sofistů skrze moc arbiskupského stolce v Canterbury (Anselm, Kilwardby, Pecham), který chránil říši sofismat vzniklých v Oxfordu. Stejný vývoj nastal v Paříži po roce 1277. Původní místo analytického vidění moderny analyzovala předešlá matrice v porretánském pojmu „*discrete videamus*“ (kap. 1.4). Tato událost mytologického myšlení (*Ereignis*) zahájila vědecké zkoumání neexistujícího diakosmu *Nominales* a tím ustavila epochální *Irrtum* moderny. Nebeská mystika a církevní moc moderních iluminátů šly ruku v ruce. Toto posvátné pouto moderny se v současné době změnilo na spojení nihilistických ideologií všeho druhu, které prosazuje politická moc v rámci „*Deep state*“ a nadnárodních korporací.

Vraťme se k působení metafyzického dativu. Albert hájil princip reality proti škole oxfordských modernistů přišlých do Paříže po roce 1235 (kap. 2.4.1). Událost minulého darování bytí (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*) určuje pravdivé poznání první substance. Původní akt bytí zakládající jsoucno jako zde a nyní jsoucí substanci (οὐσία, τόδε τι) působí ve vědeckém soudu *ex inmediatis* a tím kauzálně zakládá sekundární poznání této jsoucnosti dané v mysli a pouze v univerzálním modu. Analytické přehození první trády principů poznání za druhou přineslo změnu ve vidění světa směrem k antropocénu. Parousie první reálné substance dříve daná jako donace bytí jsoucna se nyní dostala do manipulativní moci subjektu (*Ge-Stell*; OBJ I, kap. 1.2). Toto pojetí jsoucna je zásadně paranoické, protože smrtelník svým myšlením věci netvoří, jen poznává. Pomsta Múz na sebe dala čekat jen několik staletí a měla tragicky božský charakter. Oxford se stal po zániku Pařížské univerzity v dokonaném věku osvícentví hlavním centrem objektivní moderní vzdělanosti. Grossetesteho váhání ve stylu *aliquantulum obscura* zmizelo v modernitě. Bylo nahrazeno tragicky šílenou epochou (*Irre*) vítězné objektivity. Volba pro analytickou determinaci „*inesse*“ ve středním členu vědeckého soudu byla fatálně jednoduchá a podle oxfordského Bacona také fatálně mylná. Smíšení dvou typů univerzality dané *per se* způsobilo, že z moderní metafyziky zmizela první hyparchická substance. Skutečná kauzalita a nutnost založená faktem existence světa (*actus essendi*) již nehrály ve schématu poznání rozhodující roli. Generace modernistů přišlá z analyticky myslícího Oxfordu na magisterská studia do Paříže měla v otázce vědeckého poznání reality už naprosto jasno. Tuto změnu provedl Rufus (kap. 3.3.1) a Kilwardby (kap. 3.4.1) během magisterských studií v Paříži v letech 1235‒40. Mendikantští ilumináti z Oxfordu skvěle doplnili zdejší osvícence ze školy *sophistae Latini*, kteří okolo roku 1235 začali kompilovat celek díla *Summa Halensis* pod vedením Rupelly a pak Bonaventury. Pravda objektivity v její *a/létheia* dané u Grossetesteho přešla v této škole prvních modernistů do plné odkrytosti *veritas* dané jako epochální metafyzické pochybení Západu. Tím také došlo k zásadnímu *Aufhebung* škol porretánské logiky, které skrze moderní výklad *Kategorií* a *Druhých analytik* organizovaně přešly do nového proudu analytické moderny. Sebevědomí a učení sofisté na Oxfordu a v Paříži pak v dalších generacích pilně produkovali další verze *Oxfordian Fallacy*. Připomeňme, že ve stejné době v Paříži kancléř univerzity Alvernus kritizoval neoplatonskou falsafu a Avicennu jako problematické nástupce Aristotela (*sequaces Aristotelis*), a naopak chválil excelentní výklad Averroese (*philosophus nobilissimus*, kap. 2.3). Deformace poznání vzhledem k essenci a jejího působení potvrzuje nový výklad Aristotelova díla, zejména *Kategorií*, *Metafyziky* a *Fyziky*. Výklad těchto Aristotelových děl se stane základem budoucích sporů scholastiky, která znovu zavedla gigantomachii falsafy mezi Avicennou a Averroesem. Historie Západu potvrdila, že spekulativní ilumináti druhého averroismu vytvořili radostnou mytopoetickou vědu moderny a silou sofistikované múzičnosti porazili pojetí „slabého“ intelektu daného v prvním averroismu. Poznání na základě moderní a „silné“ mysli může vytvořit svět matematiky, ale v žádném případě ne metafyziku, která zkoumá skutečné první substance.

Tím bylo ve filosofii od roku 1250 zaděláno na zásadní spor ohledně těchto hlavních bodů: statut lidského poznání; teorie pravdy; jednota jsoucího; postavení boha v metafyzice. Druhý averroismus radikálně desinterpretoval oba hlavní zdroje klasické metafyziky: jak nauku Aristotela, tak i následný výklad Komentátora. Modernisté ustavili novou formu metafyziky dějinně nutnou pro vytvoření matrice objektivity determinující novou cestu myšlení. Mezi léty 1230‒50 se Grossetestemu, Rufusovi a Kilwardbymu podařilo něco jako boží dílo naruby. První generace modernistů stvořila hylemorfickou substanci třetího druhu. Toto neoplatonské zdvojení reality vzbudilo zásadní odpor averroistů první vlny jako byl pařížský biskup Alvernus, Roger Bacon, Albert Veliký a jejich filosofičtí následovníci na Rue du Fouarre. Kritický Bacon zažil začátky *Modernorum* přímo v Paříži, protože zde získal hodnost magistra někdy okolo roku 1240. Zavedení autentické četby Aristotela představovalo podle jeho slov epochální úkol typu *horribilis difficultas* (Wéber 1991, 74). Stejný úkol si dává o dekádu později i Albert, který argumentuje proti skupině moderních sofistů. Albert ve spisech po roce 1256 věnovaných jednotě intelektu shrnul nauku této školy v termínu *opinio Latinorum* (kap. 2.4.3). Bacon, Alvernus, Albert a částečně Grosseteste odmítli nový způsob vidění reality vzniklé kolem 1235‒45. Kritikové *Modernorum* z řad prvního averroismu pochopili, že jde o radikální změnu v pojetí smyslu jsoucího. Nová metafyzika se odvolává na Aristotela a Averroese pouze formálně a bez hlubší znalosti jejich díla. Rufus z Cornwallu se stal zakladatelem objektivního vztahu k realitě a také založil spor o údajný averroismus Komentátora. První generace modernistů studovala sbírky hypotetických příkladů moderní logiky (*Sophistaria*); v následujícím desetiletí se stali magistry s plným titulem *licentia docendi*. Zhruba od roku 1240 lze datovat založení školy druhého averroismu. Došlo k přechodu od Alvernova termínu „sofistických Latiníků“ (*sophistae Latini*) k Albertovu ironickému pojmenování této skupiny jako „učených Latiníků“ (*doctores Latini*). Noví magistři (Kilwardby, Rufus, Bonaventura) začali formovat další generaci filosofů a teologů na mendikantských řádových školách. Po roce 1255 vznikl na katedře mendikantů v Paříži nový typ západního sofisty v převleku univerzitního akademika. Vznik moderního intelektuála-sofisty na nové katedře mendikantů kritizoval především Guillelm de Sancto Amore ze sekulární artistické fakulty v Rue du Fouarre. Moderna vytvořila nový kosmogonický mýtus zajišťující pod vedením Fúrií její vlastní intelektuální reprodukci v modu kulturní hegemonie (OBJ III, kap. 4.6). Této objektivní mytologii se skvěle daří i dnes, čemuž odpovídá i frenetická produkce jsoucen třetího druhu. Moderna nahradila hledání pravdy neomezenou produkcí simuláker, která dokládají moc moderního subjektu („vědění je moc“). Čím více simuláker moderní paranoidní subjekt shromažďuje v rámci asimilační teorie pravdy, tím větší část reality ovládá.

Spor mezi oběma školami se dostal po roce 1250 do dramatické a konfrontační fáze. Dvojí pravda ohledně substance zásadně změnila smysl toho, čím je věc (*res*) z hlediska metafyziky. První averroismus nemohl mít pojetí dvojí pravdy proto, že měl první substanci danou hyparchicky a šel cestou impozice kategoriálního významu směrem od reality. Bůh nebo jakákoliv první substance je v reálu jen jedna, existuje aktuálně a sama o sobě. Musíme přesně popsat, jak takové skutečné věci poznáváme: zda rozumem na základě metafyziky, nebo božím zjevením na základě teologie. V prvním averroismu tato teze předpokládá dva způsoby poznání, které se týkají jediné pravdy, nebo zkoumá dvojí cestu k jediné pravdě. Jde o typický scénář *Druhých analytik*. Rodově odlišné vědy nemají stejnou metodu zkoumání, ale jejich vědění určuje metafyzický dativ vztažený k reálným prvním substancím. Aristoteles a Komentátor definují poslední rovinu univocity filosofie v rámci rodového významu daného impozicí významu skrze druhou substanci. Tato predikace je daná adekvátně vzhledem k realitě, proto zakládá univočně definovanou první vědu. Věda klasického aristotelismu není objektivní, ale pravdivá. První averroismus bránil adekvaci reality a intelektu na základě kauzality prvních substancí a deduktivní kategoriální výpovědi. Poznání druhé substance není převoditelné z jednoho rodu na druhý. Například teologie a filosofie poznávají reálnou kauzalitu boha jako první substance. Ale střední člen vědeckého soudu (*medium*) každé z těchto věd je determinován jiným pojetím, boha jako druhé substance. Generická jednota významu daná na kategoriální úrovni druhé substance (bůh v teologickém zjevení Bible, bůh jako filosofická *causa prima*) není převoditelná z jedné vědy na druhou. Ale konečným cílem různorodého poznání všech věd je ta či ona reálně existující substance. Podle aristoteliků ze školy prvního averroismu je jasné, že modernisté chápou bytí jsoucna v čisté homonymii, protože zrušili impozici metafyzického významu z první substance. Moderna destruovala základní zaměření Aristotelovy metafyziky jako první vědy o hyparchických substancích existujících mimo nás. Moderna nahradila existenci první substance aktem formálního *exsistere* vztaženého k esenci. V logickém modu *semel─semper* pak vždy platí, že v intelektuálním náhledu parousie a osvícení je dána trvalá forma. Ta pak prochází kontingentní aktualizací v realitě prostřednictvím různých forem Avicennovy komitace. První substance přestává kolem roku 1240 determinovat poznání kvůli „neposlušnosti materie“ (*inoboedientiam materiae*, kap. 3.3.2). Tento intelektuální doketismus začal určovat moderní vědu. Ilumináti v Oxfordu stvořili okolo roku 1235 v modu univerzálního hylemorfismu novou materii třetího druhu, která vyniká matematickou a logickou poslušností. Tím vzniklo nové vidění reality, v němž klasické pojmy metafyziky přestaly mít původní význam. Pařížská univerzita za pontifikátu biskupa Alverna se stala historicky prvním místem tohoto zásadního sporu obou metafyzik okolo roku 1240. Základem metafyziky *Modernorum* už není Averroesova či Aristotelova první substance, ale jistota moderního subjektu. Moderní bůh je první intelektuální příčina produkující realitu nejprve v božské mysli a pak ve stvoření. První averroismus nechal moudře stvoření bohu a jeho nevyzpytatelným úradkům. Proto se zabýval poznáním již existující první substance a boha chápal jako *causa prima* v metafyzickém dativu a v minulostním rázu první substance. Zcela oddělené bytí antimoderního boha bylo predikováno skrze vědecky vykazatelnou kauzalitu reálných jsoucen. Mystičtí ilumináti chtějí vědět mnohem více, protože boha asimilovali do jejich ontoteologické teorii pravdy. Proto stvořili moderního boha jako mytologickou bytost a začali paranoicky nahlížet do jeho mysli a do jeho stvořitelské intencionality. Manipulativní moc moderny založená na moderním bohu jako onto-teologickém základu objektivní metafyziky se stala opiem imperialistického myšlení Západu.

Jako síly trestající spravedlnosti, Fúrie potrestaly modernisty za tuto *hýbris* produkcí metafyzického chaosu a démonické logiky. Tím se změnilo nejen pojetí pravdy, ale vznikla i nová logika s novým pojetím pravdivosti. Rozbor logiky u Grossetesteho ukázal, že nasvícení jsoucna zezadu vytvořilo platnost logické predikace z boží pozice (kap. 3.1.3). Pravdivostní hodnota eschatologické události v budoucnosti je určitelná, což je v klasickém aristotelismu vyloučeno. Být moderní a logický znamená, že každé aktualizované nebo i jen potenciální bytí je funkcí eschatologicky dané nutnosti. Není to Francouzská revoluce, která změnila směr moderny do budoucnosti; to učinila démonická moderní logika založená na příchodu Antikrista. Hodnota každé logické pravdivosti je dána *absolute* v dějinách spásy a ve věčném božím úradku. Nová forma logiky se oddělila od aktuálního poznání reality, v níž je nutnost navázána na existenci reálné první substance skrze metafyzický dativ. Eschatologičtí ilumináti na Oxfordu založili moderní logiku danou v rámci nové ontoteologie. Pravdivost logické funkce zvané „Antikrist“ je dána v modu *semel*‒*semper* v neměnné boží mysli. Jediné, co je proměnlivé, je jeho příchod sem a teď; věčně určená základní hodnota Antikrista jako eschatologické substance je dána v modalitě *absolute*, tedy jako zcela oproštěná od reality. Antikristův příchod hraje roli moderní matematické funkce, k níž je přiřazena příslušná proměnná (objektivně pravdivý Antikrist přijde nebo nepřijde). Nejvyšší jistotu ohledně příchodu Antikrista je možné přiřadit k ontoteologicky a mysticky determinovanému procesu jeho příchodu v bohem již určené budoucnosti. Nahraďme proměnnou o budoucím příchodu Antiktista již danou přítomností jeho příchodu. Formální nutnost se dostane z možného modu *non sequitur* do reálného modu *sequitur*. Původní neurčené (ale již bivalenčně dané) bytí věci nebo události se změní naaktuálnědaný a tím i pravdivý nebo nepravdivý stav. Záměna první substance za neurčité *esse incompletum et indeterminatum* umožnila vznik formalizované logické funkce typu *f(x)*. Každý děj *x*, který logicky přísluší k původní eschatologické a ontoteologické funkci *f*, představuje příslušnou proměnnou ve formální výpovědi typu *f(x)*. Moderní logiku přestal určovat zdravý aristotelský rozum. Její moderní větev přešla do mytopoetiky dané eschatologií františkánských oxfordských iluminátů pod vedením Grossetesteho a především Rufuse. Mystická realita byla determinovaná knihou *Zjevení* a výklady Joachima z Fiore. Tyto „události“ měly pro oxfordské františkánské učence kosmicky nutný charakter. Tento mystický diakosmos moderního ducha mytopoeticky nahradil neposlušnou a proměnlivou první substanci vnímanou pouze smysly. Mystická numerologie a moderní logika se dostaly skrze *Oxfordian Fallacy* až do metafyziky. V prvním kroku modernita vytvořila moderního boha, ve druhém kroku vynalezla objektivního Antikrista a nakonec zkonstruovala schizofrenního Adama. Moderní subjekt tvoří chaotickou sbírku nesourodých substancí a hypostází, kterou ilumináti kladou vzhledem k sobě samým jako základ poznání (*subiectum*). Tento subjekt si vytváří „svou“ vědu jako objektivní podobnost bytí třetího druhu, které považuje za jednoznačné dané v sobě i mimo sebe. Základním úkolem moderní vědy je poznání jako nihilistická moc nad moderním Bohem, nad moderním člověkem a nad objektivním světem. První modla již zemřela; druhá tvoří neexistující *individuum* a *concretum* koncentračních a pracovních táborů XX. a XXI. století. Třetí modla se právě dostala do finálního stádia své nihilistické existence, objektivně zvané „antropocén“.

Moderní subjekt tvoří vědu jako objektivní *similitudo* jsoucen třetího druhu, které univočně nazírá v sobě a mimo sebe. Jistota moderního subjektu vyplynula z eschatologicky založeného vidění světa prvních iluminátů, a tím založila věk informatiky. Rufusova mytopoetická verze *informatio* je založena na nutném příchodu Antikrista, který vypracoval Grossetesteho. Jeho idea přešla do digitální epochy. Příchod Antikrista se digitalizoval tím, že toto jsoucno třetího druhu dostalo binární význam v eschalotologické logice *modus ponens*. Tato objektivně důležitá leč reálně neexistující substance založila binární informatiku. Informatika byla založena tím, že místo Antikrista přijde nebo nepřijde emitovaný elektron. Objev tranzistorového jevu (1947) založil strukturu bipolárního transistoru (typ NPN nebo PNP). Vyslání či nevyslání elektrického impulzu z emitoru (E) jde do báze (B). Ta reaguje na příchod elektronu exponenciálním nárůstem fyzikálně dané aktivity v kolektoru (C). Po příchodu elektronu platí, že fyzikální subjekt daný na úrovni tranzistorové báze (B) vytvoří řádově vyšší elektrické napětí v kolektoru. Frenetickou aktivitu moderního subjektu (C) očekávajícího příchod Antikrista (E) ukazuje vznik nové *intelligentia spiritualis* na Oxfordu po roce 1235 (B). Když Antikrist či elektron přijde, pak se aktivita lidského nebo fyzikálního subjektu mnohonásobně zvýší. Tímto spojením klasické fyziky a moderní logiky vznikla informatika. Fyzikální kauzalita daná v rámci emitace elektronu nese objektivně-logickou a tedy „informatickou“ událost původně danou jako Rufusovo *informatio*. Zavedením ontoteologické produkce jsoucna třetího druhu vznikl homogenní svět moderní fyzikální abstrakce daný měřitelnými vstupy a výstupy. Pro moderní vědu je důležitý matematicky indexovatelný výstup. Ten je manifestovaný jako objektivní *concretum* dané syntézou modernisty vytvořených akcidentů (*facta*) spojených v rámci matematické analogie. Moderní metafyzika se nemusí starat o poznání reálné substance. Jakákoliv individuální jednotka významu představuje objektivní vstup do hypostázovaného myšlení ilumináta. Toto *subiectum* funguje jako univerzální databáze pro všechna jsoucna třetího druhu (*locus specierum*). Síla logické iluze ustavené akademickými Fúriemi skrze Grossetesteho a jeho analytickou školu na Oxfordu má globální charakter. Moderní bůh už dávno umřel, ale zato žije impérium finančních derivátů založené na reálně neexistujícím příchodu Antikrista. Finanční deriváty jako simulákrum bují v posledních časech nerozumu jako rakovina, metastázují do finančních bublin, ožebračují milióny lidí a způsobují hybridní války. Moderní poznání není pravdivé, ale účinné. Od 19. století používají různí autoři (Francis Bacon, Thomas Jefferson) přísloví „*knowledge is power*“. Moderní vědění je ve metafyzické podstatě paranoidní. Kvůli této zásadní nepravdě si musí podmanit celý skutečný, a tedy pravdivý svět. *Fiat iustitia Modernorum, et pereat mundus Antiquorum*. Novému světu vládnou moderní Fúrie jako síly subjekt-objektového chaosu. Proto se nacházíme v nihilistické epoše právem nazývané „antropocén“. Subjekt této epochy už není člověk jako osoba, ale jako moderní konkrétní individuum určené statutem „člověka–mrtvoly“.

Moderní filosofie jedné mytopoetické pravdy vznikla v prostředí druhého averroismu absolutizací logické supozice. Moderna převedla poznání reality na objektivně-logickou abstrakci danou skrze Avicennovo *denudatio*. Svět prvních substancí se změnil na diakosmos objektivních esencí daných v rámci univoční neoplatonsky pojaté analogie. Rufus dal dokonce i číselnému počtu (*numerus*) individualitu a kauzalitu, a tím založil moderní matematiku. Smysl jsoucna je vyváděn od nejmenší abstraktní jednotky významu (*numerus*), která je již dále nedělitelná (*individuum*). Rozsažnost tohoto individua se stala matematicky definovatelnou v rámci analogické podobnosti s číslem, které definuje individuum v kauzálním modu *per prius*. Rufus definoval metafyziku v modu avicennovské jistoty. Jistota poznávacího subjektu je rozšířena směrem k nutně a univerzálně danému *coaequatio*, jež je založeno na matematické abstrakci a numerické analogii. Moderní pojetí pravdy jako *coaequatio* a *certitudo* napojené na matematicky pojatou metafyziku jako *causa certissima* změnilo statut metafyziky. Náhled čistých forem zakládá produkci smyslu daného matematicky. Matematizace světa ve druhém averroismu navázala na dědictví zaniklých škol *Nominales*. Nominální jednota matematiky a metafyziky byla posílena četbou Avicebronova díla *Fons vitae*. Příchod nové materie třetího druhu umožnil Rufusovi a Kilwardbymu radikalizovat pojetí vědy v prvních analytických komentářích *Analytica Posteriora* daných v letech 1235‒40. Rufus dal analytickému výkladu reality akademicku formu. Nové pojetí ontoteologie dané v prostředí *Oxfordian Fallacy* založilo kolem roku 1250 epochální místo analyticky založených věd v Kilwardbyho díle *De* *ortu scientiarum*. Kilwardby v mocenské roli pegadoga a nejdůležitějšího církevního hodnostáře v Anglii uvedl metafyziku *Modernorum* jako oficiální akademickou nauku na Oxfordu. Bacon, který reprezentoval v této fázi školu prvního averroismu na Oxfordu, prohlásil tuto nauku za fatální omyl a šílenství proti pravdě. Za působení Kilwardbyho jako rektora ovládl druhý averroismus Oxfordskou univerzitu, což se Bonaventurově škole podařilo na Pařížské univerzitě až o dekádu později a jen částečně. V Paříži se škola založená na *Oxfordian Fallacy* prosadila až od druhého působení Rufuse, kdy zde vznikla akademicky silná škola druhého averroismu. Plné vítězství dosáhli zdejší modernisté až po vydání Étiennova dekretu v roce 1277, kdy mocensky zlikvidovali školu prvního averroismu i v Paříži. Historické simulákrum tzv. „dvojí pravdy“ bylo skryté v rámci jiného simulákra zvaného „averroismus“. Tato dvojitá sofistika spolehlivě vytěsnila reálný filosofický spor mezi oběma školami. Působení modernisticky založených Fúrií v Oxfordu a v Paříži tak objektivně skrylo nové kolo gigantomachie o substanci.

První averroismus odmítl základní metafyzické omyly moderny, která se akademicky etablovala nejprve v Oxfordu a pak v Paříži zřízením mendikantské fakulty. Albert a další odmítli dvojí pojetí vědy dané na základě chybně vyloženého schématu poznání (*duplex scientia ex phantasmate*, kap. 2.4.3). Aristotelská logika sleduje metafyzický logos metafyzického dativu. Proto platí, že reálná existence zakládá intelektuální esenci, a ne naopak. Čistá budoucí potence nebo substance třetího druhu nemůže založit žádnou logickou výpověď, dokonce ani tu nepravdivou. Moderní věda se pohybuje v mystickém a logickém rámci. Modernisté odmítali takzvané „kontingentní události“ dané reálně jako fundament jejich metafyziky. Absurdní věda byla postavená na manipulaci s různými druhy *tertium ens* a na démonické moderní logice. Tato kombinace musela v další generace oxfordských a pařížských sofistů vytvořit pojetí tzv. „dvojí pravdy“. Modernisté, zmanipulovaní božskými Fúriemi, se náležitě řídili Freudovou teorií zvanou „*Verkehrung ins Gegenteil*“, aby sofisticky přisoudili vlastní intelektuální nesmysly škole prvnímu averroismu, kterou pak autoritativně zničili současně v Paříři i v Oxfordu v roce 1277. Zapomenutí první substance způsobilo ztrátu reality v moderní metafyzice. Tato epochálně významná aktivita modernistů (*factum*) se promítla do Averroesova učení pomocí inverze do opaku (*Verkehrung ins Gegenteil*). Tímto způsobem bylo založeno metafyzické bloudění moderny (*Irre*). Činí spravedlnost božskou povinností a/lētheia střeženou Múzami. Moderna se tak plně vyrovnala s božskou povinností *a/létheia*, kterou střeží Múzy. Zbožní ilumináti pak simulákrum Komentátora vyhnali jako obětního kozla na poušť akademického *damnatio memoriae*. Z pohledu logiky založené na metafyzice se skutečná postava Averroese stala prvním akademickým démonem moderny. Sofisté vždy vytvářejí dvojníka skutečnosti, už od dob dialogu *Sofistés*. Pak je jasné, že akademikové odborně vedli a intelektuálně iniciovali čarodějnické procesy od 14. století (OBJ III, kap. 5.5). Averroes jako pravdivý filosof falsafy vešel do moderní tragikomedie a nese dějinný trest za metafyzickou paranoiu křesťanské moderny. Stejný osud sdílel nejmoudřejší ze všech lidí odsouzený athénskými sofisty. Tento mechanismus akademického násilí se opakuje v případě Abelarda, Bacona, Guillelma de Sancto Amore, Sigera z Brabantu a Williama Ockhama. Modernisté mohou sofisticky namítnout, že jejich akademické oběti za moderně pojatou pravdu mají jména Rufus, Kilwardby a Pecham. Pochopitelně, moderní pravda má dvojitý charakter. Kolem roku 1255 je dokonáno hlavní dějství božské tragikomedie, která objektivně řídí západní racionalitu. A vůbec není náhodou, že všechny důležité metafyzické spisy Bacona, Alberta a magistrů v Rue du Fouarre napsané v letech 1245–70 jsou namířeny proti druhému averroismu.

Oxfordští modernisté jako Rufus a Kilwardby v tažení proti artistické fakultě v Paříži získali po roce 1250 nové zastánce. Noví františkánští magistři, jako byl Bonaventura, vyrostli ve školách druhého averroismu. Byli kompilátory díla *Summa Halensis* a zapojili se do sporů s aristotelskými magistry v Rue du Fouarre. Bonaventura vedl spor se školou prvního averroismu na Pařížské univerzitě až do své smrti (†1274) a jeho filosofie posunula vývoj objektivity do fáze plného dějinného působení. Moderna zásadně změnila adekvační pojetí pravdy a hyparchické pojetí existence dané v *Kategoriích* a ve *Druhých analytikách*. Latinští sofisté se odvolávali při zavedení esence jako první kategorie predikace na Averroesovu metafyziku. Archeologie objektivity ukázala, že sofistické odvolávky *Modernorum* na Averroese vztažené k otázce kvantity, species, rodu, *materia prima*, nemateriálních kosmických těles, kauzality atd. jsou ve skutečnosti v zásadním rozporu s jeho filosofií, protože vycházejí z Avicennovy metafyziky. Druhý averroismus ztratil první substanci tematizovanou ve spisu *Kategorie* a redukoval ji na nesourodou sbírku akcidentů a různých transcendentálií vytvořených *ad hoc*. Moderna ztratila kategoriální impozici, která skrze *quidditas* danou ve středním členu vědeckého soudu pravdivě signifikuje hyparchicky danou první substanci. Poznání reálné první substance a její kategoriální predikace už není primárním východiskem poznání moderny. Intelekt iluminátů ze sebe vyvede (*producere*) supozici evidentně daného významu věci (Avicennovo *intellectio*, Anselmovo *rectitudo*, Grossetesteho *intellectus*, Rufusovo *scibile*). Modernisté pak s deduktivní jistotou Grossetesteho, Rufusova či Kildwardbyho *demonstratio* potvrdí kontingentní existenci reálné věci. Produkce supozice v čistém intelektuálním náhledu se stala základem moderní produkce smyslu jsoucího jako jsoucího (*ens inquantum ens*). Původními tvůrci této objektivní mytopoetiky jsou akademičtí ilumináti vedení Rufusem. Rufus všechny tyto současné zápasy o substanci otevírá skrze analytické pojetí existence (*exsistere*), která tvoří pouhý atribut esence. Původní příčinou spouštějící poznání už není první substance v realitě, ale formálně daná jistota poznání v člověku. Rufus vědomě mění Averroesovo pojetí pravdy jako *proportio* a *similitudo* intelektu a reálně existující věci. Nová adekvace mezi logicky definovanými esencemi je dána jako *coaequatio*, které si Rufus vypůjčil od porretánů a od Anselma. Neoplatonskou jistotu náhledu do forem Rufus doplnil o analogickou podobnost světa v rámci porretánských hypostází. Jejich posledním základem je individuum dané v podobě matematicky určeného počtu. Reálně neexistující moderní individuum schizofrenicky rozložené do neexistujících substancí se stalo absolutním posuzovatelem nároku jsoucna na bytí v objektivním deontologickém modu pravdy (*debet esse*). Ilumináti začali pozitivně a veritativně zjišťovat v modu subjektivně zajištěného jsoucna (*esse ratum*), zda má reálná první substance vůbec nějaké právo na slabou a debilní realitu a odkud se právo první substance na existenci vlastně bere. Hermeneutika popsala začátek cesty zvané *via Modernorum*, která nově založila vědu v letech 1230–50. Modernisté aktualizovali skrytý potenciál Anselmova pojetí pravdy jako *rectitudo*. Druhý averroismus nastupuje cestu moderny realizovanou pod heslem: „Pryč od první substance.“ V nihilistické epoše zatmění první substance změní Husserl toto heslo na návrat ke ztracené substanci třetího druhu. Hermeneutika zkoumá po vzoru Parmenida a Sokrata, jak se božská dějinnost projevuje v dějinách filosofického myšlení. V poslední době iracionálního myšlení (*novissimum*) moderna vytvořila zásadní obrat (ἐποχή), který se vyznačuje zatměním první substance. Původní význam *epoché* symbolizoval ponoření světa do původního chaosu při plném zatmění slunce. Nová epocha začala zatměním kritického rozumu, který přestal rozlišovat mezi metafyzickou a logickou rovinou abstrakce při zkoumání astronomického jevu zatmění slunce. Studie astronomického zatmění ve *Druhých analytikách* poskytuje vynikající příklad chybných postupů modernistů. Myšlení *Oxfordian Fallacy* vytěsnilo hyparchický význam první substance a nahradilo jej poznávajícím subjektem moderny. Impozice významu od první substance přestala determinovat myšlení, protože byla byla sofisticky nahrazena supozicí danou od esence. Logicky určená esence hraje roli metafyzické *quidditas* a tím funguje jako simulákrum první substance. Zavedením esence do demonstrativního soudu došlo k potlačení metafyzického dativu. Aristotelská reálná *ousía* se změnila na objektivní *parousía* v mysli vítězných iluminátů. Kauzální danost predikované první substance přešla do objektivního smyslu jsoucna. Toto moderní vidění reality jako objektivního simulákra je tragická a archaická událost bytí, protože je řízena božskými silami filosofické Pomsty. Jejich subjektivní povaha je zcela viditelná, neboť pomstychtiví modernisté se této božské role dobrovolně ujali proti prvnímu averroismu. Považovali se za trestající síly dějin, aby se metafyzika dostala na správnou cestu *via Modernorum*. Poté se tragédie moderny daná v antice změnila v moderní tragikomedii danou v křesťanství. Školu *sophistae Latini* založili smrtelníci, kteří vytvořili hodně šílenou teorii pravdy (*insaniunt contra veritatem*) jako asimilaci neexistujících *tertium ens*. Od té doby moderní ilumináti certifikují, indexují a digitalizují různé objektivní sbírky *tertium ens*, které sami vytvořili. Prostor zjevování bytí jsoucna v moderně (*Lichtung*) je dán skrze metaforu Avicennova aktivního intelektu-slunce. Averroes prohlásil Avicennovo světlo za temnotu rozumu. Největší vykladač Aristotela všech dob nahradil neoplatónské schéma ve svém výkladu *De anima* osobním poznáním založeným na receptivních a syntetických schopnostech, které sledují existenciální nutnost prvních substancí. Metafyzika druhého začátku scholastiky je dána v tomto epochálním *Lichtung*. To určilo avicennovskou nepravdu, která zatemnila smysl první substance. Temnota avicennovské metafyziky se prohloubila zavedením Grossetesteho „*aliquantulum obscura*“ (kap. 3.1.1). Grosseteste ještě vidí zapomenutí první substance a potlačení principu *ex inmediatis* jako problém. Pozdější moderna a postmoderna je už k realitě první substance slepá, protože vidí jen objektivní simulákrum. Mylná intepretace zatmění slunce ve *Druhých analytikách* vedla k plnému zatmění první substance v modu *Oxfordian Fallacy*. Metafyzický nihilismus realizuje poznání skrze vlastní světlo hypostázovaného intelektu. Rufusova konkrétní predikace napojená na Grossetesteho *Oxfordian Fallacy* ukazuje místo, kde vzniká v letech 1235‒45 první objektivní určení jsoucna na latinském Západě. Původní hylemorfická substance (*compositum*) se v moderním pojetí stala objektivním kompozitem první a druhé substance (*concretum*). Zavedení pojmu „konkrétnost“ vytvořilo novou kategorii amfibolií (OBJ I, kap. 2.1.2). Základem vědy se stalo objektivně dané *positum*, které vycházelo ze sofistické formy objektivní metafyziky podané Rufusem. Tím se zásadně změnila předchůdná dráha náhledu na smysl jsoucna (*Vor-blickbahn*). Nová dráha náhledu na jsoucno vznikla epochálním zatměním první substance. Objektivní individualita nahradila reálné bytí první substance. Ilumináti potřebují první substanci pouze k získání dodatečné jistoty již evidovaného objektivního *scibile*. Kilwardby založil moderní vědu skrze nihilistickou událost myšlení (*Ereignis*), která začala v Oxfordu. Škola druhého averroimu pod vedením Rufuse a Kilwardbyho našla nové místo vědy mimo kauzalitu první substance. Hermeneutika traktovala místo vzniku moderní vědy (*ortus scientiarum*) přechodem od Rufusovy matematické objektivizace ke Kilwardbyho spekulativní metafyzice. V této době oba modernisté působili v Paříži. Z univerzity museli odejít okolo roku 1245–50 po kritice biskupa Alverna a dalších magistrů ze školy prvního averroismu, jako byl Albert a Bacon.

Projděme jen stručně konec božské komedie, poprvé inscenované Múzami okolo roku 1230. Po zániku metafyziky v pozdní scholastice přešla objektivita do poslední fáze metafyzického nihilismu. Moderní univocita bytí následovala esenciální substanci třetího druhu. Tento druh esenciálního jsoucna převzal renesanční averroismus. Alessandro Achillini (†1512) je prvním předchůdcem postmodernismu, protože zavedl pojem Dobra jako individuálně dané objektivní esence. Tato třetí, zcela postmoderní recepce dalšího simulákra Averroese je přímým předchůdcem karteziánského postmodernismu. Dílo *De dictintionibus* umožnilo recepci latinské moderny založené na neoplatonské povaze univerzálií. Esence Dobra vystupuje jako konečná příčina v objektivním modu univoční nutnosti *per se*.[[516]](#footnote-516) Spis cituje Averroesovu pasáž *In III Metaphysicae*, *commento 3* (*Met*. 996a27‒28) v prvním postmoderním významu kauzálně dané objektivity. Achillini přebral moderní pojetí esence dané kauzálně, což měl Rufus a Kilwardby. Definice univerzálií-substancí podle Porfyriova stromu jde až k dále nedělitelnému individuu (*per indivisibilitatem*; Matsen 1974, 268). Již zaniklý druhý averroismus žije v renesančním averroismu tím, že předkládá nové dělení objektivní reality. Pak už není problém utvořit postmoderní dělení věd, které zahájila škola Filipa Kancléře. Foucault toto dělení věd nihilisticky završuje na konci metafyziky. První averroismus našel své pokračovatele díky vzkříšenému autentickému prvnímu averroismu na Padovské univerzitě. Jejím nejlepším představitelem byl Galileo Galilei, zakladatel antimoderní, tj. empirické fyziky, která vycházela z první triády poznávacích principů (*ex primis et veris et inmediatis*). Renesanční škola averroismu pokračuje ve sporu Toledské a Sicilské školy a výsledem tohoto zápasu je Galileiho pojetí experimentální vědy podle *Druhých analytik*. Celé drama poznání se znovu opakuje v osvícenské postmoderně. Kant pracuje s nominálně danou danou *Ding an sich*, což je definováno jako tzv. *Phenomenon*. Fenomenalita světa ve vědomí poznávacího subjektu je oddělena od *Noumenon*, tedy od skutečné první substance. Kant nemá přímé spojení s reálným světem dané skrze impozici. Jeho teorie poznání pracuje pouze se supozičně daným *scibile*, které je syntetizováno ve vědomí subjektu. Proto u něj není pravda jako korespondence podle Averroesova pojetí pravdy jako *proportio*. Kant je postmodernista ve stylu Descarta a nasvítil jsoucno zezadu. Dílo *Kritika čistého rozumu* vytvořilo dvě patra vrozených principů daných smyslově a inteligibilně. Kant se tímto marným způsobem snažil zrušit neoplatonickou teorii poznání založenou na porretánských hypostázích, kterou vytvořili Locke a Berkeley a která využívala Leibnizovu kauzalitu skrze matematické *scibile*. Proto vytvořil dvojí objektivitu *a priori*, kterou definoval čistě formálně v modu Rufusovy *potentia substantialis*. Kant hypostázuje poznávací formy jako Rufus a staví tyto apriorní formy empiricky determinovaného rozumu (*Verstand*) proti porretánským hypostázím Locka a Berkelyho a proti Leibnizově kauzalitě z čistého matematického *scibile*. Čistá forma smyslového názoru daná jako prostor a čas *a priori* vytvořila první inteligibilní hypostázi pro smyslová species (*reine Anschauungsformen*). Ale proti zcela objektivistickému Lockovi a Leibnizovi nechal Kant jako objektivní aristotelik tyto apriorní struktury aktualizovat pouze smyslovým poznáním kauzálně daným od reality první substance (*Analogien der Erfahrung*). Takto aktualizované smyslové poznatky dané v modu *potentia accidentalis* napojil Kant na druhém patře vrozených principů na hypostázované inteligibilní formy (*reine Verstandesbegriffe*). Nová kategorizace logických vztahů daných *a priori* nahradila po vzoru porretánů Aristotelovu tabulku kategorií. Výsledkem bylo vytvoření dvojího patra vrozených principů, které řídí syntézu postmoderní objektivity z titulu nezbytných podmínek *a priori*. První patro poznávacích principů *a priori* (*reine Anschauung*) je vzato podle hypostázovaného *intellectus materialis* Themistia a Avicenny. Protože existuje čas a prostor v apriorní formě, tak je možná čistá matematika. Druhé patro inteligibilních principů a kategorií má charakter porretánského *intellectus agens* jako hypostáze. Tento aktivní intelekt tvoří základní substrát pro syntézu pojmů postavenou mimo empirickou materii a zkušenost (*transzendentale Logik*). Karteziánská postmoderna radikalizovaná Kantem vyměnila produkci exemplarů od moderního boha za produkci apriorně daného postmoderního smyslu, který produkuje výhradně lidský subjekt. Postmoderna jde podobně radikálním způsobem k objektivně dané věci (*auf die Sachen selbst zurückgehen*) skrze Husserlovu eidetickou evidenci, která tvoří „*das Prinzip aller Prinzipien*“ (*Ideen* I, § 24). Husserlova existence jsoucna jako noematu vědomí není nic jiného, než supozice produkovaná subjektem v rámci objektivního *scibile*. Husserlův problematický vztah k otázce po bytí viděl Heidegger hned na začátku své myslitelské cesty dané směrem k původní dějinnosti bytí. Karteziánské pojetí existence jako „*ego sum*“ není primárně dáno z otázky po bytí, ale ze sekundární  otázky po evidenci poznání v reflektujícím subjektu.[[517]](#footnote-517) Fenomenologie musí být podle Heideggera dána jako hermeneutika založená na existenciální analytice *Dasein* konfrontovaného přímo a bezprostředně s otázkou po smyslu bytí. Existenciální aristotelik Heidegger se rozešel po četbě *Etiky Nikomachovy* s avicennismem Husserla. Pozdější výklad epochálního smyslu bytí jako *Ereignis* po známém „obratu myšlení“ (*Kehre*) navíc zcela zcela zrušil antropologickou a transcendentální rovinu *Dasein* v novém pojmu *Da-sein*. A stejně fatálně se Husserl rozešel s aristotelikem Brentanem na začátku své cesty k postkarteziánské první filosofii. Husserlovy *Pariser Vorträge* (1929) doplnily Kartéziovy postmoderní *Meditationes de prima philosophia* (1641). Husserlova verze *Oxfordian Fallacy* stojí na pojmu „*Fundierung*“, který navrhnul Alexius Meinong (†1920).[[518]](#footnote-518) Meinong založil nihilistickou verzi *Oxfordian Fallacy* nasvícením smyslu jsoucna zezadu. Fundace významu ve vědomí (Fundierung) zajišťuje identitu smyslového poznání (Vorstellungen realer Gegenstände) a eidetické imaginace (Vorstellungen idealer Gegenstände). Synkretismus smyslové a univerzální zkušenosti založil okolo roku 1900 jsoucno třetího druhu na způsob Rufusova *scibile* (kap. 3.1.3). Následná nihilistická epocha metafyziky potvrdí primát logické a matematické abstrakce v neopozitivismu skrze nový intelektuální náhled do reality. Husserl musel kolem roku 1900 překonat Meinongův objektivní psychologismus tím, že přepracoval Meinongem navržený synkretismus smyslové a univerzální zkušenosti. Husserlovy přednášky ze zimního semestru 1887/88 doplňují výše uvedený Meinongův pojem *Fundierung*.[[519]](#footnote-519) První fenomenologická podoba Husserlova *Fundirung* je dána *v Logische Untersuchungen* *I* (1900), kdy je *reine Logik* oddělena od psychologického pojetí.[[520]](#footnote-520) Oba uvedení postmodernisté (Meinong, Husserl) provedli po Grossetesteho zatmění první substance další *epoché* od reality ve prospěch eidetického náhledu nových jsoucen třetího druhu. Postmoderní psychologizací danou pouze ve vědomí poznávajícího vzniklo dvojité zatmění první substance, které charakterizuje poslední, již zcela nihilistickou etapu západního myšlení. Predikace *per prius* vzhledem k reálné kauzalitě věcí ve světě přestala určovat poznání světa, boha a člověka. Spor mezi kritickým objektivismem Poppera a Vídeňským neopozitivismem o statut deduktivního důkazu ukazuje novou konstelaci *Oxfordian Fallacy* ve věku metafyzického nihilismu. Současné formy *tertium ens* dané eidetickým náhledem po fenomenologické či analytické redukci už popírají i objektivismus původní scholastické moderny. Proto se stal specifickou mrtvolou nejprve moderní člověk a pak i moderní bůh. Subjekt médií, politiky a bank vytvořil armádu inteligentních otroků, kteří vytvářejí nepřetržité simulakrum takzvaných *post-truths*. Potěmkinova vesnice současného myšlení v tzv. „humanitních vědách“ zakrývá skutečný svět. Akademické mytologické příběhy slouží nihilistickým zájmům jednoho procenta korporací, které tvoří globální třídu současných iluminátů. Ti jsou napojeni na *species specialissima* jednoho promile banksterů. Společně produkují mytologii finančních derivátů a globálních virtuálních dluhů. Tato objektivní démonologie tvoří poslední epochu nihilistické objektivity (*novissimum*), která dala vzniknout současné formě korporátního fašismu.

Poté, co z moderní metafyziky zmizely první substance a zdravý rozum, archaické síly intelektuální Pomsty dovršily zmatek tím, že založily novou podstatu západního subjektu. Descartes definoval v šesté části *Rozpravě o metodě* (1637) ultimativního garanta deontologické pravdy *Modernorum* jako nového demiurga (*maîtres et possesseurs de la nature*). Nový pán přírody vybavuje bytí jsoucna subjektivně daným dostatečným důvodem odvozeným z jeho smrtelnosti. Tento nihilistický nárok moderního subjektu na zakládání smyslu světa pak absolutizoval Leibniz v principu dostatečného důvodu (*principium reddendae rationis sufficientis*). Heidegger jasně ukázal, že klíčová část Leibnizova principu se skrývá v ontologické povaze onoho „*reddendae*“, které tvoří moderní formu „*re-praesentatio*“.[[521]](#footnote-521) Realita musí dostat v modu *debet esse* dodatečnou evidentní reprezentaci, která ospravedlní kontingentní existenci reálné první substance. Objektivita dostala v postmoderně tak silné zdání pravdy, že reálná jsoucna se jí mají omlouvat za to, že vůbec existují. Pokud je realita plně objektivní, tak je i moderně a vědecky pravdivá. Leibniz završil postmoderní smysl jsoucna tím, že založil nihilistickou metafyziku na primátu poznávajícího subjektu. Jeho cesta k deontologické pravdě postmoderny je formálně stejná jako u prvních oxfordských *Modernorum* kolem roku 1235. Kompletní postup dedukce čili vyvedení existence po vzoru Rufuse najdeme v pojednání *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714). Leibniz v postmoderní verzi Kilwardbyho *De ortu scientiarum* jde k základu prvních, věčných a nutných principů reality daných metafyzicky a odvozuje od nich aktuální bytí kontingentní první substance.[[522]](#footnote-522) Leibniz začíná určením jsoucna odděleného pouze od nicoty, přidá mu v modu *debet esse* subjektivně daný princip existujících věcí (*elles* *doivent exister ainsi*). Takto zajištěnou první substanci v modu primární objektivity pak vyvede do světa v nové formě porretánské dedukce. Každé jsoucno má subjektivní právo na objeitivní existenci danou pomocí univočně pojatého modu *simpliciter* a *per se*. Toto paranoické „právo na reálnou existenci“ je pojato nerozlišeně logicky a metafyzicky v modu Rufusova *scibile* (*rien est plus simple et plus facile que quelque chose*). Je dobré vědět, odkud berou všechna postmoderní liberální práva svůj metafyzický počátek, tedy ve formě « *debet esse* » vypracované Leibnizem. Následně získala postmoderní věda skrze Kanta transcendentální oprávnění pravdivě asimilovat veškeré dostupné jsoucno k obrazu osvíceného demiurga. Kantovo dílo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) dosvědčuje, že člověk dostává na rozdíl od nerozumné přírody epochální úkol produkovat smysl bytí pouze sám ze sebe (*er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen*).[[523]](#footnote-523) Tento text považuje hermeneutika dějinnosti za základní určení osvícenské moderny (Umlauf 2010, 262‒65). Kantův imperativ (*sollen*) má dějinný charakter, protože stanovuje pravdu-*rectitudo* osvícenské epochy v Anselmově modu (*quod debet esse, recte est;* kap. 1.2). Vůle k moci se v moderně prosadila skrze deontologický přístup k realitě. Věci jsou povolány do bytí vůlí stvořitele, což tvoří podle Anselma jejich pravdu danou jako vyšší deontologické oprávnění poskytnuté reálné existenci jsoucna. Svět musí být tím, čím je demiurgické myšlení moderního boha. Po smrti boha moderny tvoří deontologický základ postmoderní metafyziky už jen myšlení člověka. Neposlušnou realitu bylo třeba definovat a manipulovat stejně jako lidské individuum, které tvoří specificky určenou mrtvolu. Systém daný abstraktním pohybem vědení a kapitálu zajistil klasifikaci a třídění každého individuálního *scibile* v modu ekonomicky kvantifikovaného poznání. Koloniální a imperialistická asimilace lidských a surovinových zdrojů představovala epochální břímě britského a později i amerického bílého muže triumfálně nesené v asimilačním modu kapitalizované pravdy Západu. Britský spisovatel Joseph RudyardKipling podpořil americký koloniální nárok na španělské Filipíny tím, že poeticky oslavil zotročení démonického tvora, který je napůl ďáblem a napůl dítětem (*half-devil and half-child*).[[524]](#footnote-524) K objektivnímu poznání a krocení konkrétního individuálního divocha či Kiplingova démonického jsoucna třetího druhu sloužily nejprve lidské zoologické zahrady na konci 19. století (OBJ III, kap. 5.5). Osoba přestala existovat v objektivních humanitních vědách, protože se změnila na objektivní „exsistenci“ toho či onoho *scibile*. Následující století nahradilo lidské zologické zahrady vyhlazovacími koncentráky a dvěma světovými válkami. Koncentrační tábory se ve Třetím světě změnily v korporátní pracovní tábory, které připomínají Dantův první kruh pekla vytvořený v éře korporátního kapitalismu.

Aristotelova univerzální species stala gnostickým tělem třetího druhu a přebývá uprostřed akademiků ve formě vědecky poznaného *scibile*. Asimilační a rovnostářské pojetí pravdy položilo základ objektivní soustavy poznatků a jí odpovídající objektivní reality. Porretáni zahájili dialektické třídění a dělení hypostází v rámci *Arbor Porphyriana*. Vytvořili první moderní kontinuum mytologického světa v modu univerzálního hylemorfismu a matematicky určené kvantity. Tato hypostázovaná kvantita se změnila na pouhou formální diferenci od nicoty. Poslední diference od nicoty jako nemožnost dalšího dělení zakládá v *Isagoge* atomární význam individua (OBJ I, kap. 1.3). Bonaventura a Olivi již brali tuto nedělitelnost ontologicky pozitivně jako druhou substanci v modu pozitivního nihilismu (*non repugnat esse*; OBJ III, kap. 5.1.1). Tím v moderní metafyzice vzniklo čistě nihilistické jsoucno třetího druhu. Tato formálně určená diference pak v matematice od 17. století založila integrální a diferenciální počet. Nakonec se toto objektivní *scibile* modernistů stalo ve věku metafyzického nihilismu pouhou diferencí v rámci libovolně dané struktury na základě lingvistického modelu (*valeur*). Svět je viděn z hlediska formální reprezentace, která na úrovni matematické abstrakce stojí mimo realitu první substance. Třídění věd v rámci postmoderní ontologie zahájilo Gocleniovo dílo *Lexicon Philosophicum* (1590). Přírodovědecké třídění moderních *scibile* zavedl do biologie Carl Linné (*Systema naturae*, 1735) a jeho význam pro rozvoj humanistických věd ve věku nihilismu završil post‑strukturalista Foucault. Jeho dílo *Les mots et les choses* (kap. X) vytvořilo nový Porfyriův strom umožňující třídění reality v postmoderně na základě moderních produktivních věd (biologie, ekonomie, lingvistika). Humanitní vědy v epoše metafyzického nihilismu zrušily samy sebe. Foucaultem vytvořená produktivní *epistémé* postuluje i možný zánik tohoto *scibile* metaforicky zvaného „člověk“.[[525]](#footnote-525) Člověk je objevem, jehož nedávný původ ukazuje Foucaultova archeologie vědění ve věku dokonaného metafyzického nihilimu. Humanismus Foucaulta následoval tento dějinný vývoj a změnil definici člověka na iracionální hru diferencí. V nihilistickém věku dokončené *via Modernorum* dokonaly analytické Fúrie nutně smrt moderního boha a konec objektivně pojatého humanismu. Nyní vstupujeme do fáze antropocénu, kdy je na řadě zničení života na celé Zemi. Počátek myšlení *Modernorum* je ustavený skrze specifikum člověka-mrtvoly. Tento moderní subjekt zakládá nový smysl jsoucna, který plně vládne v epoše vědecko-technického nihilismu. Mytopoetický tanec Šivy nebo Fúrií dal tomuto postmodernímu simulákru současných humanitních věd ve 13. století vzniknout a ve 20. století také zaniknout. Vědění v rámci *Oxfordian Fallacy* dobylo neposlušnou materii, čili objektivně asimilovaný svět. To se stalo nejprve skrze Britské impérium a pak skrze korporátní fašismus válečného 20. a 21. století. V době nihilismu prosazovaného korporátně-globálně už je v sázce osud celé planety. Země se stala v epoše antropocénu specifickým, individuálním a konkrétním jsoucnem třetího druhu.

### 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** Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (1975‒).

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

– Band 3: *Phänomenologie des Geistes*, 1986.

**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, II, 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.

**Abélard**

*Dialectica* 163.34‒164.4 59

*Dialectica* 167.30‒36 36

*Dialectica* 215.19‒23 33

*Dialectica* 221.14‒20 43

*Dialectica* 221.3‒9 42

*Dialectica* 51.24‒26 34

*Dialectica* 546.22‒28 32

*Dialectica* 558.9‒14 43

*Dialectica* 562.20‒25 34

*Dialectica* 562.28‒33 38

*Dialectica* 63.30‒37 160

*Dialectica* 88.32‒34 42

*Dialectica* 90.13‒17 46

*Dialectica* 90.5‒10 31

*Dialectica* 92.35‒93.4 42

*Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum* PL 178, 1619 B 45

*Historia calamitatum* 125C 45

*Logica Ingredientibus* 137.15 34

*Logica Ingredientibus* 137.9‒14 37

*Logica Ingredientibus* 309.26‒28 40

**Adam de Buckfield**

*Sentencia super librum de Anima* 435.59‒436.66 480

*Sentencia super librum de Anima* 438.134‒141 461

*Sentencia super librum de Anima* 438.149‒153 462

*Sentencia super librum de Anima* 438.9‒13 463

*Sentencia super librum de Anima* 441.100‒104 320

*Sentencia super librum de Anima* 443.157‒62 464

**Aegidius Romanus**

*De erroribus Philosophorum* 9.23‒26 685

**Alessandro Achillini**

*De dictinctionibus,* fol. 164 697

**Tomáš Akvinský**

*De unitate intellectus* 314.436 485

*De veritate* 336.157‒67 680

*Summa contra Gentiles* II.43 313

*Super De Trinitate* 154 408

*Super II Sent*. 944 290

**Albert Veliký**

*Analytica Posteriora* 10a 258

*Analytica Posteriora* 10a 268

*Analytica Posteriora* 10b 257

*Analytica Posteriora* 2, 25b 249

*Analytica Posteriora* 25a 248

*Analytica Posteriora* 25a 262

*Analytica Posteriora* 25b 248

*Analytica Posteriora* 26a 249

*Analytica Posteriora* 27a 261

*Analytica Posteriora* 64b 250

*De homine* 12a,b 263

*De homine* 12b 262

*De homine* 43b 259

*De homine* 449a 265

*De homine* 450a 266, 267

*De homine* 450b 265

*De homine* 466b 270, 271

*De homine* 475b 271

*De homine* 476a 272

*De homine* 476b 276

*De homine* 483b 272

*De homine* 484a 276

*De homine* 492b 274

*De homine* 493b 268, 273

*De homine* 494a 269

*De homine* 4a 251

*De homine* 4b 253

*De homine* 523b 275

*De homine* 5b 254

*De intellectu et intelligibili* 493a 321

*De unitate intellectus* 439b 311, 312

*De unitate intellectus* 440a 313

*De unitate intellectus* 440b 287

*De unitate intellectus* 443a 314

*De unitate intellectus* 444a 315

*De unitate intellectus* 450b 317

*De unitate intellectus* 453b 320

*De unitate intellectus* 454a 319

*De unitate intellectus* 455b 320

*De unitate intellectus* 461a 317

*De unitate intellectus* 470b 318

*De unitate intellectus* 471b 309

*Liber III De anima* 330a 285

*Liber III De anima* 344b 286

*Liber III De anima* 347b 276

*Liber III De anima* 347b‒348a 277

*Liber III De anima* 348a 278, 291

*Liber III De anima* 348b 288, 294

*Liber III De anima* 349a 297

*Liber III De anima* 349b 276

*Liber III De anima* 353b 298

*Liber III De anima* 381b 493

*Liber III De anima* 382b 307

*Liber III De anima* 383b 300

*Liber III De anima* 384a 300

*Liber III De anima* 384b‒385a 304

*Liber III De anima* 385a 306

*Liber III De anima* 385b 345

*Liber III De anima* 418b 389

*Summa Theologiae* I, 140a 148

*Summa Theologiae* I, 140a-b 148

**Alexander Halský**

*Summa theologica* 2.3 401

**Al-Fárábí**

*De intellectu* 74.22‒30 119

**William z Auvergne (Alvernus)**

*De trinitate* 21.56‒62 207

*De Universo* 797C 211

*De universo* 821B‒C 209

*De universo* 821C 209

*De universo* 822F 199, 205, 624

*De universo* 825A 204

*De universo* IIa-Iae, cap. 8 196

*Guilielmi De anima* 101 196

*Guilielmi De anima* 103 222

*Guilielmi De anima* 107 224

*Guilielmi De anima* 108 210

*Guilielmi De anima* 109 231

*Guilielmi De anima* 112 196

*Guilielmi De anima* 113 195

*Guilielmi De anima* 123 203, 208

*Guilielmi De anima* 205 208, 217

*Guilielmi De anima* 207 207, 212

*Guilielmi De anima* 208 212

*Guilielmi De anima* 209 214

*Guilielmi De anima* 210 197

*Guilielmi De anima* 211 207

*Guilielmi De anima* 216 204, 235

*Guilielmi De anima* 219 233

*Guilielmi De anima* 66 211

*Guilielmi De anima* 71 218

*Guilielmi De anima* 88 217

*Guilielmi De anima* 89 220

*Guilielmi De anima* 95 234

*Guilielmi De anima* 98 230

***Anonymus Erfordensis***

*Anonymus Erfordensis* fol. 10rb 676

*Anonymus Erfordensis* fol. 7vb 673

*Anonymus Erfordensis* fol. 8va 674

*Anonymus Erfordensis* fol. 9rb 673

**Anselm z Canterbury**

*De divinitatis essentia Monologium* PL 158, 211D‒212A 25

*Dialogus de libero arbitrio* PL 158, 494B 28

*Dialogus de Veritate* 486C 24

*Dialogus de Veritate* PL 158, 470 C‒D 23

*Dialogus de Veritate* PL 158, 475C 22

*Dialogus de Veritate* PL 158, 485B 24

**Aristoteles**

*Anal. Post*. 71b10‒11 365

*Anal. Post*. 71b25 509

*Anal. Post*. 71b26 510

*Anal. Post*. 71b26‒27 508, 510

*Anal. Post*. 71b30‒33 246

*Anal. Post*. 73a21 505

*Anal. Post*. 73a35‒36 517

*Anal. Post*. 73b10 647

*Anal. Post*. 73b25–27 523

*Anal. Post*. 73b25‒27 518, 639

*Anal. Post*. 73b26–27 517

*Anal. Post*. 73b26‒27 358, 514, 517, 641

*Anal. Post*. 73b27 252, 519, 638, 639

*Anal. Post*. 73b28 358, 421

*Anal. Post*. 73b30‒31 358

*Anal. Post*. 75a38 371

*Anal. Post*. 75a38–39 516

*Anal. Post*. 75b3–6 554

*Anal. Post*. 76a38‒39 530

*Anal. Post*. 76b11‒22 381

*Anal. Post*. 79a7‒8 96

*Anal. Post*. 84a11‒12 377

*Anal. Post*. 84a11‒14 356, 370, 392, 474, 514, 515, 542, 551, 649

*Anal*. *Post*. 84a12 356, 360, 370, 378, 386, 392, 420, 509, 518, 519, 542, 639

*Anal. Post*. 84a13 356, 369, 382, 489, 513, 520, 641

*Anal. Post*. 84a13‒14 515

*Anal. Post*. 84a14 356, 368, 489, 506, 521, 545, 573, 639, 647

*Anal. Post*. 85a31 403

*Anal. Post.* 87b32 391

*Anal. Post*. 88b37 376

*Anal. Post*. 89b10‒11 376

*Anal. post*. 89b24‒25 246

*Anal. Post*. 89b24‒25 364, 393

*Anal. Post*. 89b27 506

*Anal. Post*. 89b29 506

*Anal. post*. 89b34 247

*Anal. post*. 89b38 247

*Anal. Post*. 89b38 247

*Anal. Post*. 89b39 40, 247

*Anal. post*. 90a1 245

*Anal. Post*. 90a10 508, 517

*Anal. post*. 90a31‒32 345

*Anal. Post*. 90a6‒7 507

*Anal. Post*. 93a29‒31 367

*Anal. Post*. 93a36 380, 551

*Anal. Post*. 93a36‒b3 367

*Anal. Post*. 93b29 365, 445, 677

*Anal. Post*. 93b32 365, 677

*Anal. Post*. 96b2‒4 517

*Cat*. 2a11 50, 364

*Cat*. 2a11–16 96, 218, 275, 354, 406

*Cat*. 2a14–15 34, 35, 357

*Cat*. 2a14‒16 249, 515, 523

*Cat*. 2a15‒16 251, 365

*Cat.* 3b19 21

*Cat*. 6a36 55

*De anima* 413a4‒10 463

*De anima* 413b23‒24 126

*De anima* 417b22‒25 294

*De anima* 429a17‒18 317

*De anima* 430a14–15 118, 135, 267

*De anima* 430a20–25 128

*De anima* 430a21‒23 130, 135, 149, 169

*De anima* 431b20‒21 134, 445, 606, 618

*De anima* 431b21 116, 413, 435, 505

*De Int.* 16a3–8 324

*De intepretatione* 16a3‒8 606

*De interpretatione* 16a3‒8 16, 17, 19

*De Interpretatione* 16a3–8 38, 40, 222

*De interpretatione* 16a7 327

*De interpretatione* 16a9 19

*De Interpretatione* 19a25–26 421

*De Interpretatione* 19a26 422

*De interpretiatione* 16a3‒8 33

E.N. 1131a31‒32 557

E.N. 1140b5 27

*Met*. 1003b14 407

*Met*. 1003b5‒16 406

*Met*. 1003b9 407

*Met*. 1006a6 5, 154, 288, 517

Met*.* 1011b26‒29 42, 417, 419

*Met*. 1026a33–b2 24, 419

*Met*. 1029a20 459

*Met*. 1029a20‒21 459

*Met*. 1049b20‒25 501

*Met*. 1072a26 467

*Met*. 1088a34 55

*Met*. 992b12‒15 663

*Met*. 996a27‒28 697

*Met*. 996a28 667

*Phys*. 193a3 7

**Augustinus**

*In Ev. Joh*. PL 35, 1658D 74

*Enchiridion ad Laurentium* CCSL46*.*108.1‒14 103

*Sermo* 293 PL 38, 1328D‒1329A 418

*De libero arbitrio* *voluntatis* 2.10.29 445

*De libero arbitrio* *voluntatis* 8.21 446

**Averroes**

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 93.330 16

CMDA 1.92 461, 465

CMDA 12.21‒24 582

CMDA 220.15‒24 295

CMDA 3.5‒6 467

CMDA 317.35 130

CMDA 402.431 287

CMDA 417.104 128

CMDA 438.22‒24 267

CMDA 467.43‒47 578

*De substantia orbis* 60.95‒61.101 464

*In Librum IV Metaphysicorum* fol. 65-i 406

*In Metaph.* 41D 667

**Avicebron**

*Avencebrolis Fons Vitae* 38.13‒19 457

*Avencebrolis Fons Vitae* 38.9‒13 455

**Avicenna**

*Liber de anima* 127.48–50 366

*Liber de philosophia prima* 176.71‒74 56

*Liber de philosophia prima* 34.55‒35.58 281

**Roger Bacon**

*Communium naturalium* 282.8‒14 479

*Communium naturalium* 283.1‒9 479

*Communium naturalium* 286.14‒25 477

*Communium naturalium*.281.34‒282.3 475

*Communium naturalium*.283.8‒13 476

*Compendium studii philosophiae* 469 478

*Compendium studii theologiae* 52 483

*Compendium studii theologiae* 52‒53 484

*Compendium studii theologiae* 56 669

*Opus maius* 20 614

*Opus minus* 322 686

*Opus minus* 326 684

*Opus minus* 327‒28 684

*Opus minus* 360 684

*Opus tertium* 74‒75 198

*Opus tertium* 75 601

*Opus tertium* 76 198

*Opus tertium* 77 198

*Opus tertium* 79 198

*Opus minus* 327 457

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 154.18‒20 312

*Quaestiones altere supra Met. II* 34.11‒16 541

*Quaestiones altere supra Met. II* 34.30‒35 554

*Quaestiones altere supra Met. II* 51.27‒35 543

*Quaestiones altere supra Met. IV* 153.17‒20 488

*Quaestiones altere supra Met. IV* 89.9‒10 669

*Quaestiones altere supra Met. IV* 90.13‒19 668

*Quaestiones supra libros prime philosophie Aristotelis* 298.34‒299.2 197, 439

*Quaestiones supra secundum metaphysicae* 75.13‒21 313

*Summulae dialectices* 3.1.4 674

**Johannes Blund**

*Tractatus de anima* 32.21‒28 117

*Tractatus de anima* 62.13‒15 137

*Tractatus de anima* 62.17‒21 137

*Tractatus de anima* 65.25 129

*Tractatus de anima* 66.19‒22 130

*Tractatus de anima* 69.23‒31 125

*Tractatus de anima* 7.14‒16 142

*Tractatus de anima* 73.26‒29 130

*Tractatus de anima* 92.23 121

*Tractatus de anima* 93.10‒14 121

*Tractatus de anima* 93.11 132

*Tractatus de anima* 93.1‒5 133

*Tractatus de anima* 93.22‒23 118

*Tractatus de anima* 93.6‒10 120

*Tractatus de anima* 94.9‒11 140

*Tractatus de anima* 95.24‒31 141

*Tractatus de anima* 98.18 151

**Anicius Boethius**

*Boeth. In Porph. Isag* 3.10 471

*In Categ. Arist.* PL 64, 195C 53

*In* *Categ. Arist.* PL 64, 257B 62

*In* *Categ. Aristot.* PL 64, 195D 21

*In librum Peri hermeneias* 3.11‒12 19

*In librum Peri hermeneias* 3.5‒11 17

*In librum Peri hermeneias* 32.11 19

*In Porph. Isag.* 2.14 68, 69

*In Porph. Isag*. 3.10 13, 14, 32, 76

*In Porph. Isag.* III.10 13

*Liber de divisione* PL 64, 888 B‒C 30

*Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* 1311C 50

*Quomodo substantitae* *in eo quod sint, bonae sint* PL 64, 1314A 71

**Bonaventura**

*Collationes de septem donis Spiritus sancti* 478b 685

*Collationes in Hexaëmeron* 422a 685

*In II Sent*. 547b 680

**David z Dinantu**

Quaternuli*, fr.* 69 149

Quaternuli*, fr.* 70 149, 150

Quaternuli*, fr.* 85 148

**De anima et de potenciis eius**

*De anima et de potenciis eius* 28.36‒29.41 158

*De anima et de potenciis eius* 29.42‒48 158

*De anima et de potenciis eius* 29.43‒44 158

*De anima et de potenciis eius* 29.49‒50 159

*De anima et de potenciis eius* 33.144 163

*De anima et de potenciis eius* 35.200‒36.203 163

*De anima et de potenciis eius* 37.225‒26 162

*De anima et de potenciis eius* 47.384 164

*De anima et de potenciis eius* 49.425‒30 164

*De anima et de potenciis eius* 51.446‒452 170

*De anima et de potenciis eius* 52.465‒68 168

*De anima et de potenciis eius*. 51.453‒52.461 172

*De anima et de potenciis eius* 36.201 174

**De potenciis animae et obiectis**

*De potenciis animae et obiectis* 140 206

*De potenciis animae et obiectis* 147.15‒17 183

*De potenciis animae et obiectis* 147.7‒12 182

*De potenciis animae et obiectis* 148.2‒5 183

*De potenciis animae et obiectis* 149.18‒20 184

*De potenciis animae et obiectis* 150.13‒21 185

*De potenciis animae et obiectis* 150.8‒12 184

*De potenciis animae et obiectis* 155.29‒31 186

*De potenciis animae et obiectis* 156.1‒5 187

*De potenciis animae et obiectis* 156.17‒19 188

*De potenciis animae et obiectis* 156.5‒11 188

*De potenciis animae et obiectis* 156.9‒13 192

*De potenciis animae et obiectis* 157.25‒158.1 187

*De potenciis animae et obiectis* 159.14‒19 192

**René Descartes**

*Regulae ad directionem ingenii* 412.14‒19 593

**Dialogus Ratii et Everardi**

*Dialogus Ratii et Everardi* 254 87

*Dialogus Ratii et Everardi* 255 88

*Dialogus Ratii et Everardi* 256‒57 87

*Dialogus Ratii et Everardi* 257 85

*Dialogus Ratii et Everardi* 269 89

*Dialogus Ratii et Everardi* 272 89

*Dialogus Ratii et Everardi* 284 90

**Filip Kancléř**

*Summa de Bono* 26.16‒17 228

*Summa de Bono* 30.11‒12 226

*Summa de Bono* 7.30-33 227

*Summa de Bono* 8 227

**Gaunilo de Marmoutiers**

*Liber Gaunilonis pro insipiente* PL 158, 244 B 55

**Gerloch von Reichersberg**

*Commentarium in Psalmos* PL 194, 906 D‒907A 49

**Gilbertus Porretanus**

*Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade* 193.55‒62 56

*Gilberti Porretae commentaria in Librum Quomodo* 1319A 51

**Godfrey od Sv. Victora**

*Fons philosophiae* 18.245–56 97

**Grosseteste**

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 100.41‒101.46 361

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 102.80‒83 371

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 103.91‒94 355

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 124.161‒69 400

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 139.99‒140.111 373

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 141.141‒47 402

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 144.200‒205 368

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 266.143‒45 392

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 266.145‒54 412

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 325.452‒60 378

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 325.464‒69 388

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 406.17‒407.23 384

*De anima* 243.28‒31 467

*De anima* 247.40‒248.2 123

*De anima* 250.5‒13 472

*De anima* 251.37‒41 163, 465

*De anima* 270.12‒18 166

*De anima* 270.25‒31 162

*De generatione stellarum* 34.17‒22 162

*De libero arbitrio* 171.31‒172.3 432

*De motu supercaelestium* 95.32‒96.3 468

*De potentia et actu* 127.1‒5 161

*De sphaera* 13.32‒35 352

*De statu causarum* 124.22‒28 375

*De statu causarum* 125.20‒22 470

*De statu causarum* 125.23‒25 470

*De statu causarum* 125.2‒4 469

*De statu causarum* 125.4‒10 469

*De veritate* 132.12‒16 418

*De veritate* 132.26‒32 420

De veritate 134.17‒26 417

*De veritate* 135.4‒9 415

*De veritate propositionis* 144.19‒32 428

*De libero arbitrio* 182.19‒24 454

*Hexaëmeron* 1.8.2‒4 437

*Summa philosophiae* 611.28‒31 501

**Dominicus Gundissalinus**

*De immortalitate animae* 31.11‒13 464

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* *8.318* 567

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* *8.319* 568

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.323‒24 567

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* *8.59* 567

*Wissenschaft der Logik* 5.73 58

**Martin Heidegger**

GA 10, 34 701

GA 5, 272‒73 391

GA 7, 153 330

GA 71, 297 2

SZ 46 701

**Henri d'Andeli**

*The Battle of the Seven Arts* 41‒42 217

**Henry d'Avranches**

*Poems* 131.77‒81 143

*Poems* 130.23‒28 151

**Hérakleitos z Efezu**

B 89 1

**Homer**

*Odys*. 4.796 632

**Hugo von Saint-Victor**

*De sacramentis*  PL 176, 256C 451

**Edmund Husserl**

*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge* 136.22‒32 601

*Geschichtlicher Überblick über die Philosophie der Mathematik* 227.26‒29 398

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I 162.1‒7 574

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I 210.33‒38 596

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, 14.20‒26 574

*Logische Untersuchungen* 59 398

**Chartularium Universitatis Parisiensis**

*Chartularium* I, no. 128, p. 170 679

*Chartularium* I, no. 20, pp. 78‒79 146

*Chartularium* I, no. 246, p. 278 467

*Chartularium* I, no. 474, p. 558 674

*Chartularium* I, no.474 674

**Jan ze Salisbury**

*Metalogicon* PL 199, 875A 65, 66

Metalogicon PL 199, 939D 95

**John Pagus**

*Rationes super Praedicamenta* f. 42va‒vb 405

**Immanuel Kant**

*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 8.19 699

KdRV, A 119 500

**Kildwardby**

*De ortu scientiarum* 106.14‒18 664

*De ortu scientiarum* 110.6‒13 665

*De ortu scientiarum* 217.14‒18 667

*De ortu scientiarum* 65.32 667

*De ortu scientiarum* 65.32‒66.5 663

*De ortu scientiarum* 65‒75 667

*De ortu scientiarum* 89.30‒31 657

*De ortu scientiarum* 90.10‒11 657

*De ortu scientiarum* 90.20‒27 658

*De ortu scientiarum* 93.6‒7 659

*De ortu scientiarum* 93.8‒12 660

*De ortu scientiarum* 94.5 659

*Notulae super librum praedicamentorum* 5.15‒19 644

*Notule Libri Posteriorum* *117.47‒49* 649

*Notule Libri Posteriorum* *126.259‒64* 651

*Notule Libri Posteriorum* *127.274‒78* 641

*Notule Libri Posteriorum* 129.341‒42 643

*Notule Libri Posteriorum* 130.367‒68 642

*Notule Libri Posteriorum* 130.381‒85 645

*Notule Libri Posteriorum* 131.402‒408 646

*Notule Libri Posteriorum* 131.411‒15 648

*Notule Libri Posteriorum* 134.470‒75 639

*Notule Libri Posteriorum* 119.86‒88 725

**Gottfried Wilhelm Leibniz**

*Disputatio metaphysica de principium individui* 9 586

*Principes de la nature et de la grâce fondés en raiso*n 727 702

***Logica modernorum* II**

*Cum sit nostra* 429.1‒6 423

*Dialectica monacensis* 481.9‒16 65

*Tractatus Anagnini* 219‒220 94

*Tractatus Anagnini* 236.10‒14 160

**Alexius Meinong**

*Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* 203 398

**Friedrich Nietzsche**

*Die fröhliche Wissenschaft* 3, 480 516

*Götzen-Dämmerung* 6*.*76 341

*Menschliches, Allzumenschliches II*, 701 5

*Nachlaß* 10, 54 341

**Notae Dunelmenses**

f. 77ra 21

**Nový zákon**

1 *Kor* 1.19 47, 516

1 Kor1.27 516

2 *Kor* 12.2‒4 102

**William Ockham**

*Ordinatio* 1.232.8‒14 392

**Parmenides**

B 1.37 522

B 2.6 58

Fr. B 3 381

Fr. B 6.9 2

**Petrus Venerabilis**

*Epistola* 115 49

*Epistola* 9.7 47

**Platon**

*Parm*. 132a–b 223

*Soph*. 239c9‒d4 411

*Soph*. 239d4 600

*Soph*. 265a1 77, 381

*Soph*. 267d5‒6 77

*Theait*. 191d7‒9 592

*Tim*. 48a7‒8 280

*Tim*. 48e–53c 595

**Porfyrius**

*Isag*. 11.15 14

*Porph. in Cat.* 90.31 485

**Priscián**

*Institutiones grammaticae* 55 20

**Pseudo-Grosseteste**

*Summa philosophiae* 293.1‒6 451

*Summa philosophiae* 305.25‒30 445

*Summa philosophiae* 305.39‒306.2 440

*Summa philosophiae* 306.11‒18 447

*Summa philosophiae* 472.18‒24 443

**Rufus z Cornwallu**

*Contra Averroem* 2.24‒25 604

*Contra Averroem* 36.778‒83 206

*Contra Averroem* 5.105‒6.114 605

*Contra Averroem* 5.95‒99 604

*Contra Averroem* 6.117‒19 606

*Contra Averroem* 6.117‒24 607

*Contra Averroem* 8.170‒73 580

*Contra Averroem* 8.176‒79 584

*Contra Averroem* 9.9‒12 585

*In APos* 1.2.S1.ad1 507, 648

*In APos* 1.2.S10.ad3 570

*In APos* 1.2.S2.ad2 509

*In APos* 1.2.S3.ad4 556

*In APos* 1.2.S4.ad4 538

*In APos* 1.2.S6.ad1 539

*In APos* 1.2.S6.ad3 537

*In APos* 1.2.S8.2 518, 638

*In APos* 1.2.S8.ad1 523

*In APos* 1.3.S1.3 510

*In APos* 1.3.S1.ad3 549

*In APos* 1.3.S4.ad4 555

*In APos* 1.3.S4.ad5 555, 579

*In APos* 1.3.S5.ad1 563

*In APos* 1.3.S5.ad2 511

*In APos* 1.3.S5.ad4 564

*In APos* 1.3.S6.4 569

*In APos* 1.3.S7.ad1 527

*In APos* 1.S1.1.3 501, 502

*In APos* 1.S1.3 499

*In APos* 2.S10.8.ad 3 530, 532

*In APos* 3.S5.ad4 528

*In DA* 1.2.5.ad aliud 2 587

*In DA* 2.9.34 590

*In DA* 3.4.10 594

*In DA* 3.4.12 593, 597, 598

*In DA* 3.4.9 591

*In DA* I.7.4.Q.1 589

*In DAn* 3.2.3 556

*In II Sent.* 441.86‒96 480

*In Phys*. P2 592

*Memoriale* 1.1 553

*Memoriale* 10.5 556

*Memoriale* 2.7 578

*Memoriale* 3.2 558

*Memoriale* 4.1 579, 602

*Memoriale* 7.10.3 539

*Memoriale* 7.11.5.c 581

*Memoriale* 7.12.5.b 531

*Memoriale* 7.14 537

*Memoriale* 7.8 583

*Memoriale* Prooem. 4 548

*Memoriale* Prooem. 7 500

*Scriptum in Met. Arist.*, ms. Q290.31vb-32ra 560

*Speculum animae* 118.27 618

*Speculum animae* 118.40–45 619

*Speculum animae* 123.173–77 620

*Speculum animae* 124.207‒12 625

*Speculum animae* 126.248–56 625

*Speculum animae* 126.265‒68 625

*Speculum animae* 127.272–74 617

*Speculum animae* 127.288‒93 562

*Speculum animae* 128.299‒300 626

*Speculum animae* 128.305‒308 561

*Speculum animae* 128.309‒11 561

*Speculum animae* 128.327‒31 626

*Speculum animae* 129.349 627

*Speculum animae* 130.368–72 628

*Speculum animae* 130.374‒77 630

*Speculum animae* 132.408‒14 634

*Speculum animae* 132.425‒31 636

*Speculum animae* 132‒133 636

*Speculum animae* 133.449–52 621

*Speculum animae* 139.629‒33 318

**Rupella**

*Summa de anima* 117.1‒7 181

*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* 91.754‒56 181

*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* 92.781‒86 180

**Simplikius**

*Simpl*. *in Cat*. 286.11‒13 62

*Simpl. in Cat*. 85.12–13 63

**Starý zákon**

1 Král 17.6 601

Lv 16.10 49, 82, 285

Žalm 138 49

Ezechiel 1.10 192

**Francisco Suárez**

*Disputationes Metaphysicae* 2.4.15 291

*Disputationes metaphysicae* 5.3.15 586

**Ovidius**

*Metamorphoses* 9.71125

**Summa Duacensis**

*Summa Duacensis* 21 179

*Summa Duacensis* 22 178

*Summa Duacensis* 44‒45 178

*Summa Duacensis* 63 180

*Summa Duacensis* f. 108vb‒109ra 560

**Tertullian**

*Adversus Valentinianos* 33.13‒15 7

**Ludwig Wittgenstein**

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 1.1 573

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.012 79

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.01231 79

### Jmenný a věcný rejstřík

### 

**A**

*a/létheia* 1, 2, 12, 154, 156, 157, 177, 241, 289, 328, 347, 354, 392, 410, 508, 517

druhý averroismus 397

Grosseteste 396, 413

objektivity 481

moderna 385

Abélard, viz *Index locorum*

abstrakce

Aristoteles 523

Blund 121, 125, 128, 134, 137, 141

*denudatio* 381

druhý averroismus 588

Grosseteste 470

logická 346, 408

matematická 77, 78, 86, 88, 307, 326, 350, 362, 383, 398, 405, 408, 458, 489, 515, 516, 518, 519, 524, 534, 540, 556, 557, 558, 559, 563, 570, 575, 579, 580, 639, 643, 657, 659, 702

metafyzická 384, 530

první averroismus 171, 186, 407

Rufus 553, 622

Rupella 181

škola *Nominales* 68

Abubacher 301

*actus essendi* 180, 188, 255, 259, 266, 282, 413, 446, 534, 626, 673

*ad mentem Averrois* 109, 113, 143, 152, 155, 158, 189, 237, 283, 290, 293, 333, 382, 389, 396, 402, 406, 468, 473, 498, 505, 578, 580, 581, 583, 594, 613, 614, 662, 668, 678, 681, 682, 686

*adaequatio*

Abélard 37, 41, 93

Albert 298

Bacon 541, 543

Blund 136

porretáni 132

první averroismus 185

Adam de Buckfield, viz *Index locorum*

Adam de Marisco 476, 601, 615

Adam Parvipontanus 50

Aegidius Romanus, viz *Index locorum*

Achillini, A., viz *Index locorum* 697

Akvinský, T., viz *Index locorum*

Alberich z Remeše 66

Albert, Veliký, viz *Index locorum*

Alexander, Afrodisias 194, 202, 203, 205, 208, 209, 285, 297, 317, 603

Alexander, Halský 215, 216, 337, 481, 486

alexandrovci 194, 203, 213, 271, 275, 282, 288, 294, 295, 396, 595, 597, 635, 687

Al-Fárábí, viz *Index locorum*

Al-Ghazálí 45, 48, 80, 84, 409, 494

Alvernus, viz William z Auvergne

Amaury de Bennes 145

amfibolia 227, 411, 417, 529, 697

*analogia entis* 408, 416, 557

analytická filosofie 369, 509, 534, 675

*anima mundi* 145, 146, 147, 211, 352, 414, 526, 589, 597

*anima ut motor* 470

*Anonymus Erfordensis*, viz *Index locorum*

Anselm z Canterbury, viz *Index locorum*

Anselm z Laonu 44

Antikrist 424, 426, 427, 429, 431, 432, 434, 435, 436, 438, 453, 692

antropocén 131, 492, 703

antropologie 64

*apaideusía* 5, 18, 288, 517

Apaté 3, 18

*Arbor Porphyriana* 68, 71, 78, 93, 400, 538, 584, 702

Arendt, H. 233

Aristoteles, viz *Index locorum*

Arnauld, A. 54, 64, 453

*auctoritas* 193

*Aufhebung* 397, 423, 498, 637

Augustinus, viz *Index locorum*

Avempace 231, 297, 301, 455, 493

Avendauth 142

Averroes, viz *Index locorum*

averroismus

Kilwardby 666

latinský 8

*Moderni* 109, 271, 300, 603, 687

vznik 442, 598, 599, 600, 609

Avicebron, viz *Index locorum* 231, 285, 448, 454, 455, 462, 584, 602, 628, 694

Avicenna, viz *Index locorum*

**B, C**

Bacon, R., viz *Index locorum*

*Bajt al-Hikma* 5, 177

*banksters* 399, 429, 430, 558, 575, 652

*Beginn* 157

Bernard z Clairvaux 47, 48

Bernard ze Chartres 20, 66

*bête‑machine* 326

Blund, J., viz *Index locorum*

Boethius z Dácie 95, 340, 677

Boethius, Anicius, viz *Index locorum* 30, 32, 50, 51, 65, 68, 76

Bonaventura, viz *Index locorum*

*Book of creation* 102

Boží Trojice

Abélard 45, 46, 48

božská komedie 156, 372, 623

*Brain in a Vat* 678

Brentano, F. 701

Callus, D. A. 157, 196, 211

Carnap, R. 398, 572

*causa prima* 310, 388, 389, 403, 408, 410, 419, 422, 434, 691

*certum* 20

*circulus vitiosus* 64

*cloud computing* 179, 296, 300, 328, 526, 596

*cogito* 10, 271, 301, 418, 601

*Collateralized Debt Obligation* 429

*collecta* 26, 91, 544

*collectio* 68, 84, 221, 620, 650

*colligatio* 67

*compositio* 72, 78, 448, 453, 525, 537, 538, 560

*Computer Aided Design* 558

*conceptus simpliciter simplex* 92, 538

*concretum* 229, 458, 559, 626, 697

Kilwardby 659

*coniunctio*

Rufus 622

*creatio ex nihilo* 58, 64, 70, 75, 293, 294, 314, 327, 328, 390, 635, 662

**D**

*dalā'il* 389, 390, 410, 680

*damnatio memoriae* 10, 49, 82, 113, 144, 236, 285, 325, 329, 347, 490, 661, 695

Dante, A. 92, 224, 331, 626

*dativus archegeticus* 1, 3, 345

*dativus metaphysicus* 1, 15, 17, 18, 34, 35, 37, 55, 118, 127, 136, 137, 161, 222, 245, 289, 357, 365, 393, 396, 421, 488, 505, 522, 544, 550, 640, 647, 696

*dativus obiectivus* 359, 631

*dativus possessivus* 384

*dativus principalis* 1, 63

*Dator formarum* 122, 141, 197, 281, 349, 373, 629

David z Dinantu, viz *Index locorum* 144, 145, 168, 211, 241, 270, 317, 318, 333, 414, 438, 583, 589, 610, 616

dedukce

moderní 431

objektivní 80, 301, 379, 395, 401, 419, 424, 456, 561

deismus 150

dějinnost

porretáni 102

dekonstrukce 10

dekret artistů 1272 340, 686, 688

Delfy 3

demiurg 20, 28, 264, 280, 308, 576, 668, 698, 701

*demonstratio* 246

Abélard 37, 41, 42

Albert 253, 255, 262, 263, 387

Aristoteles 60, 247, 505, 686, 691

Averroes 44, 380, 512, 552, 660

druhý averroismus 252, 258, 262

Grosseteste 372, 378, 400

Kilwardby 257, 642, 647

moderna 327

první averroismus 395

Rufus 508, 509, 517, 519, 535, 544, 546, 564, 565, 570

*denudatio* 163, 694

Anselm 24

Avicenna 84

druhý averroismus 176, 234, 278, 303, 408, 451, 567, 673

Grosseteste 375

moderna 139

porretáni 135

Rufus 548, 592

škola *Nominales* 67

derivace 72, 73, 78, 79, 89

Derrida, J. 10, 64, 289

Descartes, R., viz *Index locorum* 10, 168, 207, 213, 271, 321, 326, 376, 388, 418, 526, 548, 572, 596, 623, 656

*destructio primis* 166, 524

*deus otiosus* 3, 389

*deus sive natura* 149

diafanum

Albert 271, 320

Alvernus 205

Averroes 592

Blund 116, 124, 567, 624

David z Dinantu 145, 150

dvojí funkce 167

první averroismus 624

Rufus 529

diakosmos 103, 413, 456, 556, 666

dialog *Timaios* 151, 280, 297, 413, 455

*die Sage* 2

différ*a*nce 64

*discrete videamus* 69, 76, 78, 79, 80, 86, 107, 136, 280, 307, 354, 395, 447, 496, 508, 531, 540, 572, 611, 630, 657

druhý averroismus

*augustinisme avicennisant* 215, 238, 242, 323, 334, 479, 494

*Averroistae* 100, 101, 295, 337, 348, 446

*doctores Latini* 280, 337, 481, 514, 612, 628

dualismus poznání 181

esence 651

*Grammatici* 200, 216, 218, 229, 337, 345, 405, 406, 414, 626, 640

humanitní vědy 496

kritika Alberta 262, 291

kritika Aristotela 437

kritika Bacona 98, 281, 320, 513, 614, 669, 683

ontoteologie 435

*opinio Latinorum* 100, 257, 276, 347, 477, 483, 648, 690

*scientia* 449, 511

*sequaces Aristotelis* 112, 195, 197, 199, 203, 207, 211, 212, 239, 242, 322, 331, 348, 394, 397, 482, 489, 490, 492, 498, 578

*sophistae Italici* 200, 222, 225

*sophistae Latini* 201, 206, 215, 216, 225, 236, 242, 256, 277, 280, 291, 315, 320, 331, 334, 347, 397, 411, 476, 481, 485, 494, 504, 587, 615, 670, 684

Toledská škola 215

vznik 49, 216, 444, 460, 478, 481, 484, 494

dualismus 501

duše

*potentia substantialis* 502

první averroismus 210

**E**

*École cathédrale de Paris* 50, 92, 240, 325, 353, 400

ekonomie 10, 454, 575

Eliášův krkavec 601

emanace 195, 202, 349, 390, 531

*ens* *debile* 411

*ens diminutum* 535

*ens inquantum ens* 15, 46, 98, 228, 261, 293, 302, 307, 343, 385, 408, 540, 543, 658, 700

*ens rationis* 319

*ens ratum*

Albert 327

Avicenna 327

druhý averroismus 289, 328, 411

moderna 403

první averroismus 328

Rufus 535

*Entzauberung der Welt* 562

*enuntiatio*

Abélard 33, 36, 37, 40, 41, 59, 74, 96, 201, 223

Anselm 23, 29, 540

Grosseteste 417, 418

porretáni 71, 101

Sherwood 671

*epistémé* 703

*epoché* 12, 308, 378, 399, 414, 418, 449, 652, 696

*equinitas tantum* 86, 519, 553, 562

*Ereignis* 2, 12, 20, 81, 113, 157, 288, 328, 336, 361, 385, 395, 496, 507, 517, 588, 629, 653

Erínye 3, 154, 238

*Es gibt* 359, 390

esence

*anitas* 445, 446, 447

druhý averroismus 23, 64, 96, 221, 281, 311, 344, 345, 370, 372, 388, 393, 546

falsafa 302

Grosseteste 393, 410

*inesse* 358, 362, 365, 368, 397, 410, 449, 514, 535, 639, 640, 642, 643, 672

moderna 26

modus *absolute* 567

postmoderna 450

*potentia essentialis* 501

první averroismus 258, 321, 369

Rufus 503, 521

esence *absolute* 346, 389

*esse ad*

Abélard 46

Anselm 25

Simplikius 55

*esse debile* 288, 289, 327, 403, 646, 676

*esse diminutum* 266

*esse proprium* 281, 292

esse *ratum* 288, 289, 290, 411, 646, 676

*esse tantum* 438

Eurigena, Scotus 389

Everard z Ypres 84

evidence

Avicenna 453, 543, 668

Descartes 10

Husserl 596

moderna 418, 656

*ex inmediatis* 253

*exemplar* 91, 114, 281, 375, 388, 394, 414, 448, 470, 482, 545, 593

*Expositor Novus* 152

*exsistere* 301, 311, 419, 425, 448, 534, 537, 550, 580, 628, 631, 634, 642, 672, 691, 701

Avicebron 456

Rufus 15, 279, 394, 557

**F, G**

*factum* 385, 453, 528

*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* 364, 368, 388, 643

*fallacia secundum quid et simpliciter* 293, 377, 612, 617, 627

*Fehl Gottes* 390

fenomenologie 552

*fiat money* 83

Filip Kancléř, viz *Index locorum* 176, 225, 460, 486

finanční deriváty 59, 82, 104, 328, 429, 454

*Finite Element Method* 559

Foucault, M. 64, 191, 496, 538, 585, 654, 703

Frege, G. 425

Freud, S. 10

Friedrich II. 110, 142, 152, 153, 236

*fronésis* 333

*Fundierung* 574

Fúrie 18

Galileo Galilei 697

Gaunilo de Marmoutiers, viz Index locorum

Gauthier, A. R. 107, 118, 157, 174, 338, 404

Gennadius z Marseille 465

Gérard d'Abbeville 616, 682

Gerhard z Cremony 464

Gerloch von Reichersberg, viz *Index locorum*

*Geschick* 269

*Ge-Stell* 397

*Geviert* 330

Gilbert z Tournai 684

Gilbertus Porretanus, viz *Index locorum*

Gilson, E. 100, 199, 237, 323, 327, 332, 408, 479, 494

*global village* 329

globální oteplování 492

Goclenius, R. 703

Godfrey od Sv. Victora, viz *Index locorum* 97, 323, 329, 433

Goldman Sachs 431

*grammatica speculativa* 95

Grosseteste, viz *Index locorum*

Gualterus de Mauritania 68

Guilelmus de Sancto Amore 350

Guilielmus Alvernus 141

Guillaume de Bonkes 671

Guillaume de Champeaux 92, 687

Guillaume de Walcote 671

Guillelmus de Sancto Amore 337, 566, 616, 682, 690, 695

Guillelmus de Sancto Amore 335

Gundissalinus, D., viz *Index locorum* 83, 111, 115, 142, 332, 463, 464, 491

**H, Ch**

*habitus innatus* 262

*haecceitas* 586

Hasse, D. N. 137

Hegel, G. W., viz *Index locorum* 10, 58, 567, 568, 652

Heidegger, M., viz *Index locorum*

Heloisa 44

Henri d'Andeli, viz *Index locorum*

Henry d'Avranches, viz *Index locorum* 143

Hérakleitos z Efezu, viz *Index locorum*

hermeneutická triáda 5, 9, 12, 106, 395

hermeneutické *Wie* 7

Alvernus 194

Avicenna 116

Grosseteste 416

Rufus 529

hermeneutický trojúhelník 241

hermeneutika

fakticity 326

Heidegger 700

*High Frequency Trading* 83

Hobbes, T. 326

*hoc aliquid*

Anselm 27

Averroes 505

Avicenna 197

druhý averroismus 277

intelekt 271, 310

Rufus 561

*hoc esse tantum* 15, 84, 139, 227, 228, 372, 384, 428, 553, 666

porretáni 65, 90

Hölderlin, F. 391

Homer, viz *Index locorum*

*homo oeconomicus* 103

homonymie 29, 88, 557

humanismus

aristotelský 161

objektivní 102, 514

*humanitas*

Alvernus 224

Gilbertus Porretanus 56

porretáni 85, 90, 102, 217, 345

Rufus 536

škola Nominales 70

Husserl, E., viz *Index locorum* 26, 321, 326, 376, 398, 418, 503, 572, 573, 574, 596, 597, 623, 651, 656

*hýbris* 289

*hypodoché* 595

hypostatická unie 80, 81

*Chartularium*, viz *Index locorum*

Chenu, M.-D. 101

chiméra 39, 40, 59, 221, 666

**I**

Ibn Ádí 590

ideologie 233, 568, 575

*ifāda* 23

*iltaqaṭa* 67, 596

iluminace 113, 177, 260, 355, 375, 448, 454

ilumináti 114, 199, 301, 303, 308, 397, 418, 426, 446, 448, 450, 453, 493, 535, 562, 569, 596, 651, 661

impozice

Abélard 25, 33

Aristoteles 393, 459

Blund 139

*Druhé analytiky* 367

druhý averroismus 360, 483, 675

Gaunilo 55

*Grammatici* 218

Grosseteste 361, 368

první averroismus 164, 217, 346, 359, 400

Rufus 617

*secundum quid* 293

*imprinting* 139, 174

*individuum* 15

*inesse,* Grosseteste 472

informatika 571, 693

*informatio* 181, 569, 581, 590, 636

*instantiation* 627

integrace 73, 78, 79, 89

intelekt

Albert 282

dárce forem 140, 303, 422, 569, 625

druhý averroismus 463

*extensione fit practicus* 234

hypostáze 310

instrumentální 10

*ipse/idem* 383, 387, 598

numericky jednotný 150, 598, 602, 605

numericky odlišný 292

paranoický 98, 296

porušitelný 175

první averroismus 174, 183

*separabilis/separatus* 170, 171, 213, 292, 469, 608

*subiective*/*obiective* 476

intelekt-slunce 121, 167, 174, 180, 181, 188, 199, 203, 204, 206, 303, 454, 491, 624, 650, 654, 696

*intellectus adeptus* 139

Alvernus *208*

Avicenna 175, 381

Blund 119, 129

druhý averroismus 303

první averroismus 186

*intellectus agens*

Albert 270

Alvernus 189, 198, 212, 348, 494, 617

Averroes 108, 205, 302

averroismus 311

Avicenna 140, 422

Bacon 670

Blund 118

David z Dinantu 149

druhý averroismus 113, 181, 197, 204, 343, 443, 452, 466, 493, 535

Grosseteste 468

moderna 301, 322

neoplatonismus 115, 138, 139, 141, 191, 195, 196, 205, 215, 276, 295, 296, 492

první averroismus 600

první averroismus 108, 169, 182, 188, 190, 193

Rufus 504, 593

*intellectus debilis* 402, 450, 646

*intellectus formalis*

Alvernus 208

Blund 118, 121, 122, 129, 138, 140, 177, 187, 208, 225

první averroismus 166

*Summa Duacensis* 179

*intellectus in effectu* 115

Rufus 547

*intellectus in potentia,* Blund 117, 133, 169

*intellectus materialis*

Albert 316

Alvernus 207

Avicenna 115, 215, 216, 285, 591

Blund 121, 129, 133, 134

druhý averroismus 297

první averroismus 165, 166, 167, 171

Rufus 500, 588, 605

*intellectus possibilis* 19

Albert 267, 270, 272, 615

Alvernus 209

Averroes 112, 130, 134, 168, 173, 184, 566, 603

averroismus 318

Dante 626

David z Dinantu 150

druhý averroismus 207, 215, 275, 276, 286, 439, 440, 461, 493, 637

moderna 622

numericky jednotný 179, 315, 443, 467

první averroismus 112, 168, 187, 193, 505, 552, 619

Rufus 292, 588, 591, 593, 620, 630

*Summa Duacensis* 333

Themistius 274

*intellectus practicus* 312

*intellectus sanctus* 192, 276, 327, 373, 384

*intellectus speculativus* 122, 539

Albert 122, 268, 271, 273, 294, 303, 308, 319, 615

Bacon 670

*intelligentia spiritualis* 89, 372, 436, 438, 453, 534, 549, 612, 646, 687, 693

intencionalita

Aristoteles 33

Averroes 138

Blund 124, 129, 130

boží 45

druhý averroismus 571

první averroismus 163, 171, 210, 552

Rufus 530, 535, 592, 595

zvířata 126

*Irre* 4, 93, 109, 282, 296, 335, 385, 539, 574, 631

*Irrtum* 5, 269, 517, 599

analytická filosofie 382, 385, 397, 505, 510, 675

Anselm 25

hermeneutika 329, 346

moderna 219, 248, 288, 380

Isidor ze Sevilly 333

islám 80, 82, 89, 100

*ittiṣāl* 622

**J, K**

Jakub z Benátek 106, 344

Jakubův žebřík 77, 88, 89, 401, 651

Jan ze Salisbury, viz *Index locorum* 65, 75, 95, 97, 323, 324

Jean de La Rochelle 334

Joachim z Fiore 436, 693

Johannes de Rupella 180, 482

Johannis de Parma 566

John Pagus, viz *Index locorum* 655

Kant, I., viz *Index locorum* 10, 271, 698

kauzalita

Albert 246, 249, 255

Aristoteles 247

*causae completae* 509, 521

demiurga 312

*Druhé analytiky* 367, 369, 394

druhý averroismus 262

*ex inmediatis* 39

formální 163, 313

*in artificialibus* 312, 314

Kilwardby 640

objektivní 86, 90, 345, 488, 511, 534, 584

porretáni 86, 101, 250

Rufus 508, 510, 565

Kierkegaard, S. 194

Kilwardby, viz *Index locorum*

Kipling, R. 699

*Kitāb al-hayawān* 152, 153, 325, 350

komitace 24, 62, 71, 74, 86, 90, 93, 104, 178, 219, 221, 226, 349, 390, 531, 628

koncentrační tábory 492

koncil

Efezský 55

Paříž 106

Remeš 106

Sens 47, 82, 99

Soissons 48, 82, 99

koncil v Soissons 47

kontingentní jsoucno 89

Korán 103, 666

křížové výpravy 48, 342

kulturní hegemonie 490, 690

kvália 54, 84, 93

kvantita 658

Le Goff, J. 104

**L**

Leibniz, G. W., viz *Index locorum*. 10, 281, 435, 701

létající muž 256, 326, 384, 502, 590

*Liber de causis* 62, 80, 88, 107, 186, 195, 310, 374, 390, 424, 454, 461, 520, 523, 526, 557, 635, 667

*Liber de causis* § 199‒200 425

*Liber scala Machometi* 102

*Liber sex Principiorum* 56.89‒90 62

Libera, A. 39, 311, 367, 674

*liberum arbitrium* 28

lidské zoologické zahrady 699

*Lichtung* 3, 18, 146, 157

analytická filosofie 223

Heidegger 330

humanismus 236

kapitalismus 416, 564

moderna 65, 346, 696

moderní subjekt 264

objektivita 361

objektivní ekonomie 103

první averroimus 193

první averroismus 109

sekularizace 104

Linné, C. 703

Locke, J. 35, 301

*locus specierum* 164, 179, 296, 301, 413, 535, 596, 656

*logica Modernorum*, viz *Index locorum* 58, 73, 94, 189, 202, 308, 316, 333, 335, 377, 435, 577, 671, 688, 693

*logica Vetus* 66, 94, 95, 99, 109, 131, 132, 143, 201, 223, 293, 324, 377, 467

logické školy

*Anagnini* 94, 350

*Parvipontani* 50, 58

porretáni 159

logika

Avicenna 422

*dativus metaphysicus* 692

*future contingents* 424

Grosseteste 419

*logika Vetus* 189

logocentrismus 64

**M**

Maleblanche, N. 326

Marx, K. 10, 309, 568

Mášar al-Balchí 231

matematika 78, 83, 308, 419, 449, 533, 559, 575, 657, 659, 702

matematizace světa 86, 534, 555, 556, 564

materie

Avicebron 456

matematická 666

*materia prima* 134, 285, 286, 464, 580, 584, 603, 606, 663, 664

*materia spiritualis* 231, 285, 315, 327, 458, 464, 483, 602

*materia tantum* 312

modus *absolute* 458

neposlušnost 280

objektivní 458, 479, 659

*simpliciter* 459

třetího druhu 457, 464

*mathesis universalis* 541, 558, 654

Matouš z Orleansu 202

*matrix* 7

*medium*

Albert 43, 184, 248, 249, 253, 256, 258, 303, 379, 512

Alvernus 204

Aristoteles 245, 691

Averroes 16

Avicenna 507

Bacon 502, 506

druhý averroismus 344, 345, 459, 509, 650

Grosseteste 380

Kilwardby 638, 648

Rufus 252, 507, 510, 512, 517, 523, 534, 559, 565, 581, 632, 637

Meinong, A., viz *Index locorum* 398

*memoria* 139

druhý averroismus 178, 301, 454, 597, 621, 635, 656

Locke 301

první averroismus 140, 177

metafyzika

Averroes 243

Descartes 571

gigantomachie 12, 47, 107, 242, 288, 386

*Gründung* 301, 520, 659

Leibniz 702

matematika 555

*Modernorum* 106

první věda 668, 695

škola *Nominales* 83

*metaphysica generalis* 65, 291, 318, 361, 366, 370, 388, 409, 557, 582, 585, 650, 652

Mikuláš z Paříže 216, 336

*Mind‒Body Problem* 216, 295, 336, 442, 547, 604, 623, 625

*modi significandi* 95

Modisté 290, 677

*modo geometrico* 186, 523, 527

*modus ponens* 693

*modus tollens* 166, 524

Moerbeke, W. 152, 322, 623

Mohamed 102

*more geometrico* 80, 107, 374, 425, 431

*mundus imaginalis* 92

mutakalim 341

Múzy 74, 304, 376, 490

mystika 395

mystika merkavy 102

mytopoiesis 74, 76, 77, 78, 91, 104, 199, 204, 214, 303, 311, 327, 351, 376, 381, 383, 384, 388, 398, 399, 409, 448, 456, 462, 525, 528, 529, 534, 547, 559, 609, 650

**N, O**

námořní bitva 421, 431, 433, 653

neoliberalismus 296

Newton, I. 148

Nicolas de Lisieux 616, 682

Nicolas z Paříže 353, 404, 406, 410, 655

Nietzsche, F., viz *Index locorum*

nihilismus 10, 58, 282, 326, 572

*noema* 139

*non repugnat esse* 227

nutnost

*absolute* 423, 425

*Druhé analytiky* 505

Kilwardby 641

*necessarium per accidens* 429

objektivní 647

*per accidens* 423

*per se* 521, 522, 523, 529, 556, 638, 639, 643, 649, 653, 654, 672

*relative* 423, 426, 427, 438

objektivita

*a/létheia* 288

*Anfang*/*Beginn* 9, 177, 281, 290, 376, 529, 576, 631

archeologie 329, 346

Avicenna 84, 139, 447

celku jsoucna 449

dějinnost 329

druhý averroismus 240, 452, 495

*factum* 329

Gilbertus Porretanus 56

Grosseteste 336, 355, 391

Leibniz 6

moderní fyzika 660

moderní ilumináti 436

moderní subjekt 526, 638

moderní vědy 667

ontoteologie 416

postmoderna 10

*scibile* 656

vznik 225, 345, 685

Ockham, W., viz *Index locorum* 392, 410

Ockhamova břitva 122, 188

očistec 103, 666

odsouzení 1277 47, 99, 114, 235, 284, 342, 394, 485

Olivi, Petrus 436

Omezené‒Neomezené 86, 434, 532

*ontology of properties* 627

ontoteologie

Anselm 26

Avicenna 281

druhý averroismus 281

Grosseteste 412, 413

moderna 691

porretáni 63, 81

*opinabile* 44, 60, 61, 74, 90, 95, 160, 221, 254, 546

orthotomie 77, 363, 365, 381

*ortus scientiarum* 1, 92, 687

osoba

*coexistentia* 225

*concretum* 586, 635

druhý averroismus 466, 483, 528

dualismus 202, 234, 333, 462, 491, 591, 597

Grosseteste 468

*homo ipse intelligit* 310

hylemorfická jednota 232, 255, 272, 273

hylemorfická substance 469

individuum 480, 538, 656

ipseita 255, 267, 310, 633

lidské zdroje 540

pluralita substancí 284, 454, 461, 462, 463, 476, 480, 505, 620, 623

Rufus 538, 626

*scibile* 703

*triplex unitas* 179, 225, 460, 465

*Oxfordian Fallacy*

analytické paradigma 337

analytický výklad 358, 363, 411, 533

Bonaventurova škola 335, 336

druhý averroismus 397, 459

dualismus osoby 462

duše 581

esence 446, 581, 564, 655

Grosseteste 355, 365, 367, 371, 411, 444, 633

kauzalita 511

Kilwardby 414

kritika Alberta 250

kritika Bacona 488, 489, 543

kritika Ockhama 434

moderna 653

moderní logika 423, 430, 433

moderní věda 694

nihilismus 398

ontoteologie 389, 390, 408, 412

osoba 496

postmoderna 436, 573

pravda 546

působení 395

původ 65, 86, 257, 293, 316, 649, 672, 697

Rufus 497, 502, 504, 507, 520, 526, 615, 658

*scientia* 355, 366, 370, 379, 384, 401, 402, 403, 433, 549, 652, 659

substance 671

supozice 378, 381

*Oxford‒Paris Split* 39, 367

Ovidius, viz *Index locorum*

**P**

Pagus, John 216, 335, 353, 404, 405, 406, 410, 413, 644, 649

*paideía* 517

panteismus 149, 583, 588

paranoia 654

Parmenides, viz *Index locorum*

parousie 55, 69, 551, 639, 641, 676, 696

Pascal, B. 64, 453

*passio entis* 227

*perspicuum* 125

Petr z Vídně 200

Petrus Capuanus Maior 200

Petrus Capuanus Minor 200

Petrus Venerabilis, viz *Index locorum*

Platon, viz *Index locorum*

Popper, K. R. 573

Porfyrius, viz *Index locorum*

*positum* 696

*post-truth* 4, 399, 431, 645

*potentia* *accidentalis* 445, 500, 503, 547, 568, 632, 698

*potentia substantialis* 442, 445, 500, 548, 568, 569, 588, 598, 621, 632, 664, 698

poznání *quoad nos* 245, 265

pravda

*aequalitas* 549, 551

*aequatio* 570

asimilace 519, 597

*Bildung* 154

*certitudo* 175, 252, 281, 301, 402, 424, 525, 546, 652, 667

*coaequatio* 445, 553, 554, 558, 559, 560, 561, 564, 565, 567, 569, 570, 590, 594, 617, 622, 654, 660, 694, 701

*consimilitudo* 128, 339, 545, 635

deontologie 28, 415, 416, 425

Grosseteste 417

objektivní 633

po-odkrytost 107, 194, 250

postmoderna 419

*proportio* 33, 42, 92, 113, 136, 164, 184, 211, 283, 297, 505, 594, 670

*rectitudo* 22, 28, 76, 89, 93, 281, 301, 328, 415, 419, 450

*semel‒semper* 200, 201, 415, 418, 424, 431, 442, 652, 675

*similitudo* 128

*veritas* 1, 23, 75, 291, 385, 425, 541, 551, 656

*veritas* *incompleta* 429, 431, 433, 434

predikace

Al-Fárábí 259

amfibolní 14, 52, 61, 107, 226, 301, 412

analogická 405, 407, 416, 418, 458, 532, 557

apozice 85

běloba 53, 62, 84, 217, 219, 221, 261, 627

*concretive* 560

Grosseteste 426

hyparchická 35, 139, 159, 348, 358, 381, 391, 397, 421, 430, 504, 516, 524

*in artificialibus* 55, 81, 305, 312, 313, 376, 394, 406, 407, 468, 536, 553, 652

kategoriální 45, 408, 458, 505

konkrétní 280, 561, 574, 626, 633

*magis*/*minus* 62, 77

*medio modo* 532, 534, 566

*modo geometrico* 463, 635

modus *absolute* 59, 389, 419, 423, 425, 427, 493, 512

modus *simpliciter* 423

nominální 35, 218

objektivní 53, 55, 91, 413, 414, 535, 629

*per posterius* 365, 406, 446, 641, 653

*per prius* 62, 96, 222, 250, 251, 258, 289, 346, 363, 369, 372, 377, 392, 459, 500, 508, 511, 555

porretáni 224

proarchická 393, 525

*secundum quid* 368, 369

*secundum simpliciter* 368, 388

*semel*‒*semper* 227, 389, 394, 395, 420, 501, 525, 535, 540, 549, 569, 642, 656, 672, 674, 678, 691

univoční 34

Prévostin de Crémone 147

Prigogin, I. L. 328

primární kvality 35, 166

princip dostatečného důvodu 25, 701

princip *ex immeditatis* 650

princip *ex inmediatis* 248, 257, 264, 354,360, 361, 365, 377, 380, 382, 387, 393, 423, 489, 502, 503, 510, 633, 640, 641, 642, 651, 653, 678, 688

*principium* *rationis* *sufficientis* 379

*Principle of Exemplification* 535

*Principle of Instantiation* 535

Priscián, viz *Index locorum*

produkce, objektivní 81

prohlášení 1272 437

první averroismus

kritika Avicenny 172

Modisté 95, 141, 242, 249, 324

osoba 505

*separatio* 409

Sicilská škola 621

vznik 131, 143, 338

Pseudo-Grosseteste, viz *Index locorum*

**Q, R**

*quartum genus* 30, 175, 269, 272, 274, 275, 283, 287, 293, 317, 443, 607, 608, 609, 622

*quidditas* 4, 6, 63, 175, 245, 246, 290, 295, 302, 308, 321, 357, 363, 392, 396, 422, 445, 515, 522, 544, 550, 568, 639, 696, 700

*quo est* 52, 413, 416, 642

*rectum* 20

reference 221, 223

*Reformed Epistemology* 436

*regule*

*agentis in/creati* 413

*Boethius* 51

*relatio* 55, 445

Renan, E. 101, 237, 410, 685

*res cogitans* 256, 271, 292, 315, 443, 502, 572, 623, 678

*res extensa* 623

*resolutio*

Albert 258, 261

Avicebron 458

Bonaventura 449

druhý averroismus 72, 252, 301, 409

Filip Kancléř 226, 396

Grosseteste 375

Kilwardby 640, 641, 647, 650, 659, 667

matematika 78

moderna 311, 453, 532

*plena* 229

porretáni 84, 91, 508

Rufus 447, 513, 525, 537, 538, 560, 570, 637

Rohmer, J. 215

Rorty, R. 10, 220, 289

rozsažnost 86, 556, 664

Rufus z Cornwallu, viz *Index locorum*

Rupella, viz *Index locorum*

Russell, B. 425

**S**

Saussure, F. 64

*scibile* 582, 700, 702, 703

Anselm 26

Carnap 398

druhý averroismus 451, 513

Hegel 568

Husserl 700

kapitalismus 699

Kilwardby 659, 661

moderna 559, 629, 654

nihilismus 450

objektivní 631

objetivní 677

postmoderna 636

Rufus 91, 139, 507, 511, 535, 550, 569, 645

*science-fiction* 529, 533, 536, 557, 573, 575, 678

*scientia cogitabilis* 381

Scotus, Michael 109, 110, 111, 152, 153

*Seinsvergessenheit* 4, 12, 25, 81, 114, 236, 291, 293, 419, 550

*Seinsverlassenheit* 3, 4

sekularizace 104

semiaverroismus 213, 275

*sensus communis* 127, 132, 592

Sherwood, W. 672, 673

scholastika, druhý začátek 630

*scholé* 3

Sicilská škola 111, 142, 143, 153, 155, 176, 190, 194, 196, 208, 212, 251, 252, 258, 265, 287, 293, 299, 324, 382, 498, 594, 597, 608, 614, 663, 681, 697

signifikace

Abélard 33, 38, 41

Anselm 24

Boethius 16, 19

impozice 41

objektivní 58

porretáni 201

*significatio substantialis* 21, 73

škola *Nominales* 59, 66

univoční 43

Simplikius, viz *Index locorum* 55

simulákrum 223, 281, 314, 327, 410, 447, 450, 562, 587, 600, 612, 637, 662

smrt boha 6, 28, 48, 80, 84, 296, 341, 386, 389, 390, 409, 419, 449, 540, 576, 654, 699

smrt subjektu 516, 546

sofisma člověk-mrtvola 32, 36, 159, 160, 161, 164, 201, 214, 223, 232, 348, 377, 381, 386, 405, 419, 423, 480, 483, 569, 634, 647, 671

Sokrates 3

species

druhý averroismus 138, 178

dvojí pojetí 139, 161

dvojí určení 213, 239, 268

první averroismus 165

species *intelligibilis*

Albert 273, 293

Alvernus 209, 332

Avicebron 456

Avicenna 269, 279, 571

Blund 136

druhý averroismus 258, 279, 294, 302

první averroismus 171, 173, 278, 303, 325, 493, 567, 673

Rufus 593

species *obiecti exsistentis* 285, 447, 627, 631, 636, 637, 657, 662

species *sensibilis* 136, 165, 182, 325, 552, 571, 588, 595, 619

species *specialissima* 68, 75, 81, 87, 91, 228, 315, 446, 479, 537, 555, 558, 579, 581, 583, 607, 625

*speculatio* 128, 219

*speculum* 450, 553, 575

Spinoza, B. 149

spor o univerzália 16, 92, 412, 414, 582, 625

Starý zákon, viz *Index locorum*

Suárez, F., viz *Index locorum*. 290, 291, 585

*subiectum*

Anselm 27

Aristoteles 406

Blund 128

duše 275

*Grammatici* 221

intelekt 273, 287

Kilwardby 651

objektivní 278

porretáni 91

první averroismus 188

Rufus 501, 539

škola *Nominales* 80

třetího druhu 74, 95, 127, 228, 692

subjekt, moderní 599

subsistence

akcidentu 61

duše 30, 180

Gilbertus Porretanus 52

objektivní 101

porretáni 50, 57, 64, 74, 84, 93, 277, 305

*subsistens quale* 61

škola *Nominales* 67

substance

Abélard 31

Aristoteles 507

atomární 32, 63, 67, 106, 218, 456, 511, 545

Averroes 112, 159, 263, 665

Avicebron 455

Boethius 13, 30

boží 680

*complexum* 34, 542

*concretum* 544, 560, 561, 562, 564, 580, 619, 669

David z Dinantu 149

druhá 165, 392, 556

druhý averroismus 244, 257, 325, 354, 459, 471, 539

duše 180, 413

*ens* *incomplexum* 34

*esse incompletum* 429, 431

gigantomachie 26, 44, 101, 110, 192, 236, 240, 330, 454, 487, 495, 566, 657

Gilbertus Porretanus 51

Grosseteste 374

hylemorfická 136, 173, 186, 261, 526

individuum 85, 88, 107, 132, 218, 228, 315, 349, 395, 442, 480, 558, 694

intelekt 271, 292, 314, 453, 503, 591, 605, 617, 622, 633

kauzalita 388

Kilwardby 638, 645, 666

kontingence 27

kontingentní 371

modus *absolute* 281

nedělitelná 50

nominální 483

numerická 579

objektivní 8, 66, 83, 213, 277, 344, 405, 487, 523, 629, 634, 667

osoba 214, 445

*Oxfordian Fallacy* 346

porretáni 13, 62, 72, 81, 98, 200, 261

první 19, 31, 34, 96, 122, 129, 159, 182, 207, 226, 245, 264, 303, 307, 309, 377, 378, 419, 421, 438, 557, 651, 664, 695

první averroismus 242, 293, 327, 343

*qua* substance 15, 46, 254, 261

rod 404

Rufus 500, 501, 508, 518, 530, 537, 577, 637

species 39, 76, 127, 136, 209, 231, 278, 374, 456, 584, 625

species *corporis* 456

škola *Nominales* 67

*totum* 13

třetího druhu 7, 29, 285, 296, 385, 448, 451, 457

Wittgenstein 79

zatmění 25, 288, 289, 331, 335, 406, 644, 650, 656

τό τί ἦν εἶναι 17

τόδε τι 88, 220, 622

substance *qua* substance 142, 255, 292, 302, 343, 389, 473, 543

*Summa Duacensis*, viz *Index locorum*  177, 180, 187, 190, 225, 242, 316, 333, 338, 377, 441, 460, 463, 599

*Summa Halensis* 93, 216, 242, 299, 331, 337, 346, 348, 397, 401, 444, 482, 486, 567, 612, 682, 700

supozice

Abélard 33, 35

*constantia subiecti* 674, 675, 679

druhý averroismus 411

*Grammatici* 219, 229

Grosseteste 371

individuum 84, 86

kategoriální 39

Kilwardby 648

logická 425, 428, 438

matematická 571

moderna 403

modus *absolute* 279

nominální 74

objektivní 362

porretáni 70, 91, 218, 676

Rufus 523, 527, 617, 627

*suppositio formalis* 672

*suppositio simplex* 672, 677

*Tractatus Anagnini* 94

univerzální 37, 40

*supponit pro* 19, 35, 39, 40, 371, 539

*suppositio formalis* 511, 523, 528

*surnaturel* 189

*synderesis* 230, 233

**T, U, V, Z**

*tabula rasa* 133, 136, 168, 173, 175, 204, 214, 270, 282, 297, 314, 445, 500, 503, 547, 567, 590, 591, 595, 622

těleso

objektivní 556

třetího druhu 15, 57, 60, 75, 256, 456, 457, 532, 554

teorie dvojí pravdy 45, 155, 192, 235, 408, 409, 485, 525, 655, 670, 681, 684, 685, 689, 695

*terminus* 63, 71, 80, 289, 408, 485

*tertium ens* 75, 96, 157, 660

*Abelardova kritika* 31, 39

*Avicebron* 659

*Avicenna* 98, 175, 323

Blundova kritika 129

*concretum* 560

Gilbertus Porretanus 52, 54, 56, 60

hermeneutika 9

jazyk 18

kritika Alberta 257

kritika Alverna 235

*k*ritika Bacona 488

logická nutnost 424

*logické školy* 20

materie 231, 286, 295, 318, 482, 585

moderna 337

nihilismus 399

ontologie 63

porretáni 101, 102

Rufus 517, 523, 579, 581

*scibile* 571

species 553

*škola* *Modernorum* 453

škola *Nominales* 67

transcendentália 228

*tertium* *genus* 30, 175, 233, 269, 272, 274, 282, 287, 316, 597, 607, 622

Tertullian, viz *Index locorum*

Themistius 149, 167, 205, 208, 209, 297, 444, 604, 624

Theofrastus 444

Thierry ze Chartres 350

Toledská škola 76, 111, 112, 116, 142, 157, 169, 172, 176, 191, 213, 225, 228, 239, 258, 265, 275, 290, 299, 315, 383, 410, 423, 520, 577, 614

*totum integrum* 31, 32, 33, 44, 50, 70, 75, 78, 108, 464, 471

*totum universale* 31, 32, 33, 44, 50, 471

*Tractatus*, MS Vat. Lat. 1486, f. 17ra 69, 70

transcendentálie 226, 228

*translatio* 37, 39, 41

tranzistorový jev 693

triteismus 44, 76, 100, 190, 220

*Unified Science* 99, 366, 409, 437, 510, 518, 527, 529, 573, 667

*universitas humana* 92

univerzální hylemorfismus 231, 277, 286, 293, 319, 395, 449, 457, 460, 464, 482, 483, 494, 497, 498, 562, 567, 572, 580, 581, 584, 585, 587, 594, 604, 628, 629, 635, 653, 658, 659, 663, 702

věc, objektivní *res* 448

*verbum mentis* 74, 418

*veritas* 17, 157

*Verkehrung ins Gegenteil* 4, 10, 48, 82, 113, 154, 157, 237, 301, 341, 342, 347, 599, 609, 695

*via Modernorum* 20, 56, 114, 289, 306, 343, 364, 440, 444, 494, 523, 529, 546, 576, 627, 629, 630, 636, 637, 658, 673, 696

vidění, eidetické 401, 403, 451, 656, 680, 700

Vídeňský kruh 717, 756., 812

*vis aestimativa* 124, 126, 129, 136, 171

*Vor-blickbahn*

Albert 270

Avicenna 507

druhý averroismus 300

Grosseteste 392, 394

moderna 382, 696

porretáni 39

první averroismus 155

Rufus 508, 526, 631

Sicilská škola 266

vůle

Anselm 27

demiurgická 29

*wahm* 124, 139

Wéber, E.-H. 259

Weber, M. 562

*Weltanschauung* 78, 102, 259, 348, 435, 448, 536, 624, 679

*Wesensschau* 139, 295, 574

*White Man's Burden* 699

William de Champaux 21

*Wirkungsgeschichte* 349, 513, 600

Wittgenstein, L., viz *Index locorum*

*Wohnen* 330

zatmění

Druhé analytiky 250, 367, 381, 383, 506, 518, 644, 648, 650, 696

substance 12, 16, 25, 26, 77, 97, 104, 111, 128, 224, 225, 263, 280, 299, 346, 347, 367, 371, 377, 386, 395, 399, 437, 506, 533, 544, 551, 566, 633, 652

zdvojení bytí 53, 278, 373, 393, 457, 525, 628

zjevování

nasvícení zepředu 112, 183, 199, 210, 219, 274, 493, 506

nasvícení zezadu 12, 131, 181, 199, 260, 300, 328, 416, 452, 495, 503, 563, 631, 646, 649

τό τί ἦν εἶναι 4, 245, 357, 396, 515, 522, 544, 545, 550, 639

### 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)*. Ed. 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 Éditions 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 Cillis, Maria (2013): *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works*  *of Avicenna, al-Ghazali and Ibn 'Arabi*. London: Routledge.

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*](file:///G:\Scanning\Stredovek\Signifikace\Dialogus%20Ratii%20et%20Everardi.doc), edited by N. M. Häring, *Mediaeval Studies* 15: 243‒289.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Iwakuma, Yukio (1992): "Twelfth-Century Nominales The Posthumous School of Peter Abélard". *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 Abélard 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, Corneille 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 Abélard*. Cambridge University Press.

− (1988): "From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Abélard 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 & Engels, Fiedrich (1956–): *Werke, Herausgegeben vom Institut für Marxismus- Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1–43*. Berlin: Dietz-Verlag (MEW Ausgabe).

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 (1559): *Expositio subtilissima in tres libros Aristotelis de anima.* Venezia.

Nogales, S. Gomes (1976): "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme". *Aquinas and Problems of his Time*, edited by G. Verbeke, and D. Verhelst, Leuven, pp. 161–177.

Noone, B. Timothy (1992). "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God". *Medieval Philosophy and Theology* 2: 31–52.

‒ (1997): "Roger Bacon and Richard Rufus on Aristotle's Metaphysics: A Search for the Grounds of Disagreement". *Vivarium* 35/2: 251‒265.

Normore, G. Calvin (1992): "Abélard and the School of the Nominales". *Vivarium* 30/1: 80‒96.

Olivi, Petrus 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.

Rahner, Karl (1976): Grundkurs des Glaubens. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

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](https://www.persee.fr/issue/efr_0000-0000_1981_act_51_1?sectionId=efr_0000-0000_1981_act_51_1_1370)): 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 de Brabantia (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. Armand Mauer, 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.

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*](http://archive.org/stream/operaomniaiussui5thom#page/n0/mode/2up)*,* [*q. 1‒49 cum commentariis Caietani*](http://archive.org/stream/operaomniaiussui5thom#page/n0/mode/2up). Leonina, tomus 4.

‒ (1889): [*Summa theologiae, Iª*](http://archive.org/stream/operaomniaiussui5thom#page/n0/mode/2up)*,* [*q. 50‒119 cum commentariis Caietani*](http://archive.org/stream/operaomniaiussui5thom#page/n0/mode/2up). Leonina, tomus 5.

‒ (1895): [*Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 1‒57 cum commentariis Caietani](http://archive.org/stream/operaomniaiussui10thom#page/n5/mode/2up). Leonina, tomus 8.

‒ (1897): [*Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 57‒122 cum commentariis Caietani](http://archive.org/stream/operaomniaiussui10thom#page/n5/mode/2up). 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.

Weber, Max (1920): „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: *Gesammelte Aufsätze zur*  *Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 17–206.

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 II.

Tragédie scholastického aristotelismu

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. „Die Sage »des« Anfangs ist Anfängnis als Sagen. Das Sagen ist Er-eignen in die Wesung der Wahrheit als entbergende Verbergung. Dieses Er-eignen enthält die Wesensfülle dessen, was das Er-eignis zu denken fordert.“ (Heidegger, GA 71, 297) [↑](#footnote-ref-1)
2. „Hier ist ein Heros, der Nichts gethan hat als den Baum geschüttelt, sobald die Früchte reif waren. Dünkt euch diess zu wenig? So seht euch den Baum erst an, den er schüttelte.“ (*Menschliches, Allzumenschliches II*, No. 347; KSA 2, 701) [↑](#footnote-ref-2)
3. „Ergo Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga defenditur Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum.“ (Tertullian, *Adversus Valentinianos*, c. 7; ed. Riley, p. 33.13‒15) [↑](#footnote-ref-3)
4. „Definiunt autem eam et hoc modo: differentia est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur; rationale enim et mortale de homine praedicatum in eo quod quale quiddam est homo dicitur, sed non in eo quod quid est.“ (*In Porph. Isag.* III.10; ed. Libera, p. 13) [↑](#footnote-ref-4)
5. „Rebus enim ex materia et forma constantibus vel ad similitudinem proportionem materiae specieique constitutionem habentibus (quamadmodum statua ex materia est aeris, forma autem figura), sic et homo communis et specialis ex materia quidem similiter proportionaliter consistit genere, ex forma autem differentia, totum autem hoc animal rationale mortale homo est quemadmodum illic statua.“ (*In Porph. Isag.* III.10, ed. Libera, p. 13) [↑](#footnote-ref-5)
6. „He [Avicenna] argues that, if genus signifies all the determinations inherent in a subject, then *body* as genus, in man, must contain animality; whereas *body* as matter, in it, is only a part of the whole animal, i.e. the extended one.“ (Di Giovanni 2004, 263) [↑](#footnote-ref-6)
7. „As for corporeality, [being that] which is shared by simple bodies, this is not form of the natural impetus in so far as dimensions are accidents of these [simple bodies], but rather the dimensions, which are common to [all] simple bodies, are numerically one inasmuch as we say that they exist in matter primarily through the [natural impetus]. They are neither genus nor employed in a definition signifying the general form. This is why the concept of body representing matter is different from the concept of body representing general form (the difference between genus and matter has been explained elsewhere).“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 93.330) [↑](#footnote-ref-7)
8. „Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce, et quemadmodum nec litterae omnibus eaedem, sic nec voces eaedem, quorum autem haec primorum notae, eaedem omnibus passiones animae et quorum hae similitudines, res etiam eaedem...“ (*De int*. 16a3‒8; *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Peri hermeneias*, ed. Meiser, p. 3.5‒11) [↑](#footnote-ref-8)
9. „Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare. Hoc habet etiam apellatio et vocabulum: ergo tria una pars est orationis.“ (*Institutiones grammaticae* II.18, ed. Hertz, p. 55) [↑](#footnote-ref-9)
10. Debatu kolem *enuntiabile* otevřela studie vztahu nominalismu a teologie na přelomu 12. a 13. stol. (Chenu 1935). Ke statusu *enuntiabile* ve škole *Nominales* viz tematické číslo *Vivarium* 30 (1992) a v něm uvedené příspěvky (Iwakuma&Ebbesen 1992), dále Klima 1993, Jacobi et al. 1996. [↑](#footnote-ref-10)
11. „Sed per se qualitas, ut album, neque ullius substantiam significat, neque ullam communionem, sicut genus specierum suarum, et indiuiduorum species, ostendit.“ (*In Categ. Aristot*., lib I; PL 64, 195D). [↑](#footnote-ref-11)
12. „Notandum etiam aliter accipi denominatiuum ab Aristotile et aliter a Prisciano. Aristotiles enim dicit album denominari ab albedine respiciens ad causas rerum, Priscianus uero albedinem ab albo respiciens quasi ad origines et informaciones uocabulorum.“ (*Notae Dunelmenses*, f. 77ra; cit. podle Kneepkens 1992, 37) [↑](#footnote-ref-12)
13. „Mag. Quidquid vero est quod debet esse, recte est. Disc. Aliter esse non potest. Mag. Igitur omne quod est recte est. Disc. Nihil consequentius. Mag. Si ergo veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem.“ (*Dialogus de Veritate*, cap. 7; PL 158, 475C) [↑](#footnote-ref-13)
14. „Sed secundum hanc rectitudinem et veritatem, qua significat esse quod est, usu recta et vera dicitur enuntiatio; non secundum illam, qua significat esse etiam quod non est. (...) Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi; illa vero, mutabilis: hanc namque semper habet; illam vero non semper: istam enim naturaliter habet; illame vero, accidentaliter et secundum usum.“ (*Dialogus de Veritate*, cap. 2; PL 158, 470 C‒D) [↑](#footnote-ref-14)
15. „An itaque non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse, cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est; sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem, quae semper est...“ (*Dialogus de Veritate*, cap. 13; PL 158, 485B) [↑](#footnote-ref-15)
16. „Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata.“ (*De divinitatis essentia Monologium*, cap. 65; PL 158, 211D‒212A) [↑](#footnote-ref-16)
17. „Ergo quoniam omnis libertas est potestas; illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.“ (*Dialogus de libero arbitrio*; PL 158, 494B) [↑](#footnote-ref-17)
18. „Sed non est anima horum genus, sed totum, partes enim hae animae sunt, sed non ut in quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute. Ex his enim potentiis substantia animae jungitur; unde fit, ut quiddam simile habeat hujusmodi divisio, et generis, et totius divisionis.“ (*Liber de divisione*; PL 64, 888 B‒C) [↑](#footnote-ref-18)
19. „Illae enim solae differentiae Socratem constituunt quae hominem faciunt, veluti rationalitas, mortalitas et caeterae, quae quidem universales sunt, non singulares; nam fortasse haec rationalitas Socrati substantialis est, non homini. Quod itaque omnes formae quae individuis substantiales sunt, substantiales etiam sint speciebus secundum species, non secundum individua, absque omni calumnia dici potest.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, p. 90.5‒10) [↑](#footnote-ref-19)
20. „'Totum' autem aliud *secundum substantiam*, aliud *secundum formam*, aliud *secundum utrumque* dicitur. Totum autem secundum substantiam aliud *secundum comprehensionem quantitatis*, quod dicitur *integrum*, aliud *secundum diffusionem communis essentiae*, quod *universale* est; ut cum species suis distribuitur individuis hoc modo: 'homo alius hic, alius ille'.“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 546.22‒28) [↑](#footnote-ref-20)
21. „Non enim teste Boethio in sola voluntate liberum consistit arbitrium, sed etiam in iudicio mentis. Quotiens enim imaginationes animo concurrunt et voluntatem provocant, eas ratio perpendit, ac diiudicat quod melius sibi videtur.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 215.19‒23) [↑](#footnote-ref-21)
22. „Sed est attendendum quare '*significare*' diversis modis accipitur. Modo enim circa ea tantum de quibus intellectum generat, modo vero circa omnia quibus est impositum, solet accipi et secundum quidem primam et propriam significationem...“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 562.20‒28) [↑](#footnote-ref-22)
23. „Quandoquidem singula quae dicta sunt, secundum nullam complexionem dicuntur, id est non sunt complexae voces, ergo non sunt affirmatio. (...) Omnis affirmatio est vera vel falsa, sed incomplexa neque sunt vera neque falsa, quare affirmatio non sunt.“ (*Logica Ingredientibus* I.2; ed. Geyer, p. 137.15;24) [↑](#footnote-ref-23)
24. „Quod etiam ex eo ostenditur quod, quemadmodum secundae substantiae de primis univoce praedicantur, id est nomine et definitione substantiae, ita et differentiae.“ (*Dialectica* II.1; ed. Rijk, p. 51.24‒26) [↑](#footnote-ref-24)
25. Hermeneutika objektivity se hlásí k tomuto závěru ohledně vztahu Abelarda ke škole *Nominales*: „On the other hand I know of no text which both *identifies itself* as from the Nominales and calls Abelard 'our master' and no text which attributes views *identified in the text as Abelard's* to the Nominales.“ (Normore 1992, 82) [↑](#footnote-ref-25)
26. „Nam '*opinabili*' opponitur '*est*' secundum id quod '*opinabile*' proprie accipitur in designatione tantum non‑existentium. Unde etiam subiunxit: 'opinio enim eius non est quoniam est, sed quoniam non est'. Non itaque solum in compositione oppositio in adiecto servatur, veluti, cum dicitur: '*hoc cadaver est homo mortuus*', inter partes huius compositionis '*homo mortuus*' quaedam oppositio consistit, si per se dictiones accipiantur, atque ideo de eodem singula vere non praedicantur.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 167.30‒36) [↑](#footnote-ref-26)
27. „Vel si est exemplum non de substantia significata, sed de voce significante substantiam, sic dicemus: est substantia, id est vox significans substantiam, ut homo, equus, istae voces, et tunc homo et equus translata sunt ad significandum nomina rerum, et est quaedam figura facta in translatione vocis de re, cuius proprie nomen est, ad se ipsam significandam.“ (*Logica Ingredientibus* I.2; ed. Geyer, p. 137.9‒14) [↑](#footnote-ref-27)
28. „Veluti '*homo*', cum et speciali naturae, idest animali rationali mortali, primo loco sumptum (imponitur), et tantum ex ipsa individuis ipsius, ut Socrate et ceteris, significationem [in se] ubique speciei in se tenet, non Socratis et ceterorum quae speciem participant. Ex '*hominis*' enim vocabulo tantum '*animal rationale mortale*' concipimus, non etiam Socratem intelligimus.“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 562.28‒33) [↑](#footnote-ref-28)
29. „Cum autem hic secundum significationem intellectus tantum de vocibus intendat, recte eas interpretationes nominat, quia interpretari vocem non est rem assignare, sed intellectum aperire.“ (*Logica Ingredientibus* I.3; ed. Geyer, p. 309.26‒28) [↑](#footnote-ref-29)
30. „Ergo prius assignemus eorum convenientiam ad invicem secundum eorum significationem, de qua intenditur. A causa. Et hoc est: Ea quae praemissa sunt, scilicet nomen, verbum, oratio, etc., *quae sunt in voce*, id est quae sunt voces, *sunt notae*, id est significativae earum *passionum, quae sunt in anima*, id est intellectuum. Quae ideo passiones dicuntur esse, quia dum aliquid intelligimus, quandam passionem animus habet, dum se ad rem coarctat et afficitur vel per ipsam rem vel per imaginem eius, ut dictum est.“ (*Logica Ingredientibus* I.3; ed. Geyer, p. 319.7‒15) [↑](#footnote-ref-30)
31. „Nam in eo quod dixit: *'quae hoc ipsum quod sunt aliorum dicuntur*', non tam visus ad vocalem constructionem, ut aiunt, respexisse, quantum ad naturalem rerum relationem. Cum enim ait 'hoc ipsum quod sunt', essentiam demonstravit, non vocabulum. Neque enim ipsa res ipsum est vocabulum; nec vocabulum rei esse dici potest, sed rei essentiae demonstratio.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, pp. 92.35‒93.4) [↑](#footnote-ref-31)
32. „Neque enim aequalitas vel similitudo vel caetera ad alias secundum relationem species assignantur, sed ad se ipsas gratia individuorum; aequale enim *aequali aequale* dicitur, et simile *simili simile*.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, p. 88.32‒34). [↑](#footnote-ref-32)
33. „Ex his itaque Aristoteles manifeste demonstrat ipsas affirmationes et negationes in proprietate veri ac falsi sequi illos eventus rerum quos enuntiant, gratia quorum tantum verae esse uel falsae dicuntur, in eo scilicet quod quemadmodum quamlibet rem necesse est esse, quando est, vel non esse, quando non est, ita quamlibet propositionem veram necesse est ueram esse, dum vera est, uel non veram non esse veram, dum vera non est.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 221.3‒9) [↑](#footnote-ref-33)
34. „Nam etsi animalitas et rationalitas hominem constituant, potest tamen illud unum nomen aequivoce dari. Quaecumque ergo voces plura ita significant quod ex ipsis non unus intellectus consistat, multiplices dicuntur; quae vero ita quod unus ex eis intellectus proveniat, unae erunt, etsi unius rei substantiam non perficiant res significatae; ut 'homo albus' una est in sensu oratio, licet ex albedine et homine nullius rei substantia constituatur.“ (*Dialectica* I.1; ed. Rijk, p. 225.14‒20) [↑](#footnote-ref-34)
35. „Quod autem potentiis ipsis anima iungitur, ad integri naturam pertinet, quod partibus suis constat; et est quidem similitudo in compositione simpliciter, non in modo compositionis; aliter enim ex partibus integrum, aliter ex potentiis anima coniungitur.“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 558.9‒14) [↑](#footnote-ref-35)
36. „...ad condiscipulorum quoque tuorum Alberici videlicet Remensis et Lotulfi Lumbardi execrabilem invidiam et infestationem nimiam stilum contulisti.“ (*Epist.* 2; Historia Calamitatum, ed. Monfrin, p. 111.19‒20). K historii dopisů viz např. Luscombe 1988. K historii implementace neoplatonismu na katedrálních školách 11.‒12. století, viz např. Gersh&Hoenen 2002. [↑](#footnote-ref-36)
37. „Revera zelus hic, quem in Deum habere videmini, multa et magna quacumque intentione sustinet. Sed plurimum refert, utrum haec intentio recta sit an erronea. Nulla quippe est fidei secta, quae se Deo famulari non credat et ea propter ipsum non operetur, quae ipsi placere arbitratur.“ (*Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum*; PL 178, 1619 B) [↑](#footnote-ref-37)
38. „Solet autem in quaestione illud duci, utrum relationes ad se per sumpta tantum nomina referantur, sive etiam per substantiva, utrum scilicet, quemadmodum dicimus 'pater filii pater', ita etiam dicamus: 'paternitas filiationis paternitas'. Sed mihi quidem nihil videtur sonare haec constructio substantivorum.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, p. 90.13‒17) [↑](#footnote-ref-38)
39. Předseda koncilu v Soissons roku 1121 byl papežský legát biskup a kardinál Kuno z Praeneste, který podle Abelarda postrádal teologickou kvalifikaci pro vedení takového sporu. Klíčovými aktéry koncilu byli biskup ze Chartres (Gottfried de Lèves) a jeho katedrální učitel Theoderich. Z Remeše byl přítomni oba známí učitelé z tamější katedrální školy a rozhodní odpůrci Abelarda: Lotulf z Novary a Alberich. [↑](#footnote-ref-39)
40. „Tu as pris Abélard comme cible de ta flèche pour vomir contre lui le venin de ton aigreur, pour le rayer de la terre des vivants, pour le mettre au rang des morts. Tu étais enflammé contre Abélard non du zèle de la correction, mais du désir de ta propre vengeance.“ (Aubé 2003, 413) [↑](#footnote-ref-40)
41. „Eris tunc verus philosophus Christi, cum in te stultam fecerit ipse sapientiam mundi. Nam si secundum eundem apostolum volueris esse sapiens, stultus esto ut sis sapiens, neque te logicae garrulitatem, phisicae curiositatem, vel aliud quidlibet scire glorieris, nisi Christum Ihesum et hunc crucifixum.“ (*Epistola* IX.7; ed. Constable 1967, 15) [↑](#footnote-ref-41)
42. „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Andres als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.“ (*Das Wesen des Christenthums*, kap. 2; *Werke* 7, 50). [↑](#footnote-ref-42)
43. Viz například komentář Abelardova současníka Gerlocha von Reichersberg (†1169) k Žalmu 136.: „Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena? Conventicula haereticorum et Platonicorum, Aristotelicorum sophistarum secundum elementa mundi philosophantium, et non secundum Jesum Christum sunt habenda pro terra aliena, in qua cum interrogatores, reprehensores, adulatores a viro catholico expetunt audire coelestia, magna est illi anxietas et dubietas, loquatur an sileat, cum et in silentio et in loquela timeat periculum.“ (*Commentarium in Psalmos* PL 194, col. 906 D‒907A). [↑](#footnote-ref-43)
44. „Longe in melius disciplinarum studia commutasti, et pro logica aeuangelium, pro phisica apostolum, pro Platone Christum, pro academia claustrum, tota iam et vere philosophica mulier elegisti...“ (*Epistola* 115; ed. Constable I, p. 304) [↑](#footnote-ref-44)
45. „Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat; fit enim participatio cum aliquid jam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.“ (*Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, PL 64, 1311C) [↑](#footnote-ref-45)
46. „Esse namque subsistentia est, non substantia. Ita cum esse non possit in se habere, quo sit, nec participatione aliud aliquid in se habebit, vere: cum enim aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia, tunc fit alterius naturae ad illius subsistentiae potentiam pertinentis, participatio, qua subsistens ipsum quale vel quantum sit.“ (*Gilberti Porretae commentaria in Librum Quomodo*; PL 64, 1319A) [↑](#footnote-ref-46)
47. „Secundae enim substantiae non hoc aliquid sed quale aliquid (ut dictum est) monstrant, ita tamen quale aliquid monstrant, ut ipsam qualitatem circa substantias determinent. Qualitas enim secundarum substantiarum in indiuiduis est, de ipsis enim naturaliter praedicatur qua, ipsa indiuiduae substantiae sunt.“ (*In Categorias Aristotelis libri quattuor*, lib. I; PL 64, 195C) [↑](#footnote-ref-47)
48. „Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur; et tale quidpiam in arte artificis alicujus nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia et (sicut sanctus Augustinus ait) cum faber arcam facturus in opere, prius habet, illam in arte: arca, quae fit in opere, non est vita.“ (*Liber Gaunilonis pro insipiente*, cap. 3; PL 158, 244 B) [↑](#footnote-ref-48)
49. „Paternitas autem in patre est. Similiter etiam est dispositio filii respectu patris. Non est enim hic res una quae sit in ambobus; unde non est hic nisi paternitas vel filiatio, sed dispositionem appositam paternitati vel filiationi nos nescimus, nec habet nomen.“ (*Liber de philosophia prima* III.10; p. 176.71‒74) [↑](#footnote-ref-49)
50. „Cum enim dicimus ‘corpus est’ vel ‘homo est’ vel huiusmodi, theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii. Non enim dicunt corporalitate corpus esse sed esse aliquid: nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid. Et similiter unumquodque subsistens essentia sui principii predicant non esse aliquid sed esse: illa vero que in ipso creata est, subsistentia non esse sed esse aliquid.“ (*Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade*; ed. Häring, p. 193.55‒62) [↑](#footnote-ref-50)
51. „Si Sortes scit se nihil scire, verum est quod nihil scit. Et si hoc, nihil scit. Ergo si Sortes scit se nihil scire, Sortes nihil scit. Sed si Sortes scit se nihil scire, scit hoc. Ergo aliquid. Ergo si Sortes scit se nihil scire, et aliquid scit et nihil scit.“ (Ywakuma 1993, 128) [↑](#footnote-ref-51)
52. „Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also Beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“ (*Wissenschaft der Logik* I.3; Hegel 5, 73) [↑](#footnote-ref-52)
53. „Primo loco et proprie tunc praedicatur, cum simpliciter de aliquo dicitur hoc modo: '*Socrates est*'; tunc non solum habet copulare, sed etiam rem praedicatam ponere; quando autem tertium adiacens est, secundum accidens et non proprie praedicatur, sed gratia praedicati copulandi ponitur. Cui quidem non solum intransitiue, uerum etiam transitiue coniungitur, ut hic: *'chimaera est opinabilis*' uel '*non ens*'; ex quo maxime liquet nullam rem per '*esse*' praedicari, sed tantum, cum tertium ponitur, praedicatum in ipso copulari.“ (*Dialectica* I; ed. Rijk, pp. 163.34‒164.4) [↑](#footnote-ref-53)
54. „De hiis enim cum magis dicuntur quae propinquiora sunt ei quae in ipsa voce est impositioni, cum minus autem de hiis quae remotiora consistunt, ut album dicitur in quo pura albedo est. Quanto igitur aliquid ad vocis impositionem accedens puriori inficitur albedine, tanto et candidius assignabitur.“ (*Liber sex Principiorum*, cap. VIII; ed. Minio-Paluello&Dod, p. 56, no. 89‒90) [↑](#footnote-ref-54)
55. „Neque enim quisquam dicit magis esse sanitatem alia sanitate. Sed hoc solum dicere possumus magis habere sanitatem aliquem, id est esse saniorem, et magis sanum, et minus sanum. Dicimus erga quod ipsae quidem qualitates non suscipiunt magis et minus.“ (*In* *Categorias Aristotelis libri quattuor*, cap. 3; PL 64, 257B) [↑](#footnote-ref-55)
56. V nově redigovaném spisu *La logique, ou l'art de penser* (ed. 1763) je klíčová III. část, kap. 10. Karteziánská metoda je aplikována na moderní logiku, v modu *more geometrico*. Definice tzv. „*proposition contenante*“ využívá abstraktního dělení významů (viz škola *Nominales*) k nalezení poslední společné složky úsudku. Tento společný obsah musí být obsažen ve všech částech úsudku. Pak „vědecký“ důkaz vytvořený dedukcí (*demonstratio*) nepotřebuje pro střední člen soudu (*medium*) aristotelskou kauzalitu prvních reálných substancí. Moderna používá pouze logicky určenou podstatu a individuum. [↑](#footnote-ref-56)
57. Saussurův známý příklad strukturální diference zakládá hodnotu (*valeur*) pouze díky diferenci uvnitř systému znaků. Genitiv plurálu českého slova „žena“ („žen“) je stejná jako kořen slova („žen“). Lingvistickou hodnotu zakládá pouhý fakt, že jde o jedinečný případ skloňování odlišného od všech ostatních pádů, díky neexistenci koncovky (Saussure 1972, 123). [↑](#footnote-ref-57)
58. Esej *La différance* (1968) už tento princip dělení propracovává v návaznosti na polemiku s Husserlovým pojetím čistého noematického významu daného mimo jazyk (*La Voix et le phénomène* 1967). Nakonec povyšuje původní diferenciaci významu na ontologický princip reality, viz pojmy jako *trace* a *dissémination* chápané v rámci fenomenologie (*Marges – de la philosophie* 1972). [↑](#footnote-ref-58)
59. „Item. Tertio modo sumitur '*possibile*' secundum quod predicabile est de omni dicto et solum de tali dicto quod potest esse verum, sive sit necessarium sive contingens. Et sic est possibile superius et quasi genus ad hec duo, scilicet *necessarium* et *contingens*. Et in illa acceptione facit propositionem modalem. Item. '*Contingens*' in una significatione convertitur cum '*possibili*'; et tunc non repugnat '*necessario*', sed est supra ipsum, sicut et '*possibile*'. Et tunc sic exponitur: *contingens est quod potens est tantum esse*.“ (*Logica Modernorum II*, ed. Rijk, p. 481.9‒16) [↑](#footnote-ref-59)
60. „Ille ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas, genus dicit esse vel speciem.“ (*Metalogicon* 2.17; PL 199, 875A) [↑](#footnote-ref-60)
61. „Sed quia impossibile substantialia non esse, existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt, universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus; sed subalternum: in eo quod substantia, generalissimum.“ (*Metalogicon* 2.17; PL 199, 875A) [↑](#footnote-ref-61)
62. „Dicitur enim generalissimum quidem de omnibus sub se generibus speciebusque et de individuis, genus autem quod ante specialissimum est, de omnibus specialissimis (ἰδιότητες) et de individuis, solum autem species de omnibus individuis, individuum autem de uno solo particulari.“ (*In Porph. Isag.* 2.14, ed. Libera, p. 9). [↑](#footnote-ref-62)
63. „Est autem generalissimum quidem super quod nullum ultra aliud sit superveniens genus, specialissimum autem post quod non erit alia inferior species; inter generalissimum autem et specialissimum et genera et species sunt eadem, ad aliud quidem et aliud sumpta.“ (*In Porph. Isag*. 2.14, ed. Libera, p. 8) [↑](#footnote-ref-63)
64. „Considerant enim triplicem nominum significationem: unam in substantia, secundam in qualitate, terciam id quod nominatur, quod in substantiuis et adiectiuis discrete uideamus. Socrates hoc nomen substantiam habet specialem naturam hominis, qualitatem eandem quam superius diximus, nominat uero indiuiduam rem cui positum est.“ (*Tractatus*, MS Vat. Lat. 1486, f. 17ra, cit. podle Kneepkens 1992, 48) [↑](#footnote-ref-64)
65. „Similiter homo substantiam habet animal ipsum, qualitatem quam prius, nominat uero specialem rem cui et datum est. Ita et alia substantiua substantiam habent materiam rei quam nominant uel quasi materiam, qualitatem id quod redigit materiam in id quod nominatur.“ (*Tractatus*, MS Vat. Lat. 1486, f. 17ra, cit. podle Kneepkens 1992, 48) [↑](#footnote-ref-65)
66. „At nonne etiam alba, in eo quod sunt, alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate Dei fluxerunt, ut essent alba? Minime. Aliud est enim esse, et aliud alba esse...“ (*Quomodo substantitae* *bona sunt*, PL 64, 1314A) [↑](#footnote-ref-66)
67. „Sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire.“ (*In Ev. Joh*., tract. 35.8.3; PL 35, 1658D) [↑](#footnote-ref-67)
68. „In der Logik ist nichts zufällig: Wenn das Ding im Sachverhalt vorkommen *kann*, so muss die Möglichkeit des Sachverhaltes im Ding bereits präjudiziert sein.“ (*Logisch-Philosophische Abhandlung*, 2.012) [↑](#footnote-ref-68)
69. „Um einen Gegenstand zu kennen, muss ich zwar nicht seine externen ‒ aber ich muss alle seine internen Eigenschaften kennen.“ (*Logisch-Philosophische Abhandlung*, 2.01231) [↑](#footnote-ref-69)
70. Viz tři vlny recepce Avicenny na Západě díky spisu *Philosophia prima*, což byl překlad části *Ilāhiyyāt* v díle *Šífá*: „For the sake of brevity, these three phases can be labeled, respectively, ‘Philosophia prima without Metaphysics’, ‘Philosophia prima and Metaphysics’, ‘Philosophia prima in the exegesis of the Metaphysics’.“ (Bertolacci 2012, 203) [↑](#footnote-ref-70)
71. „Igitur humanitas, significata hoc nomine 'homo' pro qualitate, est species generis, i.e., animalis, quae ut significatur hoc nomine dividit hoc genus animalis, cum dicitur 'animalium aliud homo, aliud nonhomo'. Sed non eadem humanitas, immo effectus ejus, qui pro qualitate significatur hoc nomine 'humanitas', est species individuorum et praedicatur de eis, cum dicitur 'socratitas est humanitas, platonitas est humanitas' et sic de singulis, quae individua ibi subjiciuntur mediantibus effectibus suis.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 257) [↑](#footnote-ref-71)
72. „Mathematicum est quasi abstractiuum quia significat formam quasi a subiecto abstractam ut albedo.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 254) [↑](#footnote-ref-72)
73. „Nam haec species specialissima homo praedicatur de suis indiuiduis quae ideo uniuersaliter subiicitur suo generi ut cum dicitur socrates est homo plato est homo cirero est homo et sic de singulis.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, pp. 256‒57) [↑](#footnote-ref-73)
74. „Mathematicae uero abstractionis proprietate non genus sed generis genus de ea quae non generis sed indiuiduorum tantum species est uere et consequenter praedicari conceditur ut socratitas est humanitas est animalitas est corporalitas.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 255) [↑](#footnote-ref-74)
75. „Vnde sicut petrus est homo humanitate sic est uerus homo ueritate humanitatem comitante.” (*Dialogus Ratii et Everardi*, p. 284) [↑](#footnote-ref-75)
76. „The main features, however, of the Victorine reaction to Abelard's teaching were not merely impatience or violence. No two Victorine masters are wholly alike, but the group of thinkers who were in the house between the 1120s and 1160s undertook patiently to censor, amend, absorb and surpass Abelard’s theological production.“ (Luscombe 1969, 183) [↑](#footnote-ref-76)
77. Spor Aristoteliků a *Nominales* předznamenal nihilistickou verzi současné gigantomachie o substanci dané vzhledem ke smysluplnosti či nesmyslnosti věty „Současný francouzský král je plešatý“ mezi formálním nominalismem (B. Russell) a kritickou teorií objektivně dané reference (P. F. Strawson). [↑](#footnote-ref-77)
78. „Sciendum quod '*subiectus*' tripliciter dicitur, tum ut significatum per terminum, tum ut fundamentum accidentis, tum ut inferius sue substantie, quod est inferius in ordine predicamentali; '*dici* enim *de subiecto*' est descriptio universalitatis, '*esse in subiecto*' est descriptio accidentis; '*non esse in subiecto*' est descriptio substantie. Cum ergo dicitur: '*individuum dicitur de subiecto*', falsum est, qui a tunc intelligitur quod esset universale.“ (*Tractatus Anagnini*, ed. Rijk, *Logica Modernorum II*, p. 219‒220) [↑](#footnote-ref-78)
79. „Res autem, quae seipsam, prout est, intellectui subiicit, vera est: quae aliter, vana est falsa. Ergo a modo percipiendi (scilicet quo percipiuntur, aut per­cipiunt), convincitur veritas aut falsitas tam opinionum, quam rerum: ser­monum vero, a modo significandi.“ (Metalogicon 4.36; PL 199, 939D) [↑](#footnote-ref-79)
80. K učení Modistů o tzv. „způsobech signifikace“ (*modi significandi*) viz např. Pinborg 1984, 39−73. První projekty komplexní „spekulativní gramatiky“ (*grammatica speculativa*) se datují od roku 1270 (Boethius z Dácie). K metafyzickému rozdílu mezi bytím věci a její signifikací u Akvinského (Rocca 1991). [↑](#footnote-ref-80)
81. „Addunt hic se socios quidam nominales, / Nomine, non numine, talium sodales; / Alii vicinius assunt quod reales / Ipsa nuncupavit res, quod sunt vere tales. / Nam si pro reatibus variis errorum / Poterat realium nomen dici horum, / Tamen excusabilis error est eorum; / Menti contradicere mos est insanorum. / Namque mens vel cogitet nomen esse genus, / Solus hoc crediderit mentis alienus, / Cum sit tot generibus rerum mundus plenus, / Cuius genus nomen est semper sit egenus.“ (Iwakuma–Ebbesen 1992, p. 179; no. 18.245–56) [↑](#footnote-ref-81)
82. „Cum ergo sacrificia, sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde bonis propitiationes sunt; pro valde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum; qualescumque vivorum consolationes sunt.“ (*Enchiridion ad Laurentium*, cap. 29; CCSL 46, 108.1‒14) [↑](#footnote-ref-82)
83. „Le *De anima et de potenciis eius* comble cette lacune : il nous montre que vers 1225 Averroès, au moins ses grands commentaires sur la *Métaphysique* et surtout sur le livre *De l'âme,* est déjà bien connu à la faculté des arts, et il nous fait assister, dès 1225, à la naissance du premier averroïsme, celui qui découvre dans Averroès une nouvelle forme de l'aristotélisme, différente de l'aristotélisme avicennien: l'Aristote d'Avicenne avait enlevé à l'âme son intellect agent, l'Aristote d'Averroès le lui rend.“ (Gauthier 1982, 25) [↑](#footnote-ref-83)
84. „Le premier averroïsme, c'est cela: la doctrine qui fait de l'intellect agent une puissance de l'âme.“ (Gauthier 1982, 335) [↑](#footnote-ref-84)
85. „Lux enim, secundum quod lux, est qualitas que ex essentia sua est perfectio translucentis. Sed illa qualitas que est color solum dicitur esse lux in quantum ipsa ex se generat lumen, et est perfectio translucentis; et dicitur illa qualitas esse color in quantum ipsa colorat suum subiectum. Distinguitur autem in commento inter lucem et lumen et splendorem.“ (*Tractatus de anima*, 123; ed. Callus‒Hunt, p. 32.21‒28) [↑](#footnote-ref-85)
86. „Und auch der aktive Intellekt wird von John Blund aus der Vier-Intellekte-Lehre verabschiedet, dadurch das er ihn zu einer abstrahierenden Seelen*kraft*, einer *vis animae*, erklart, die mit den vorangehenden Intellekten in keinem deutlichen Zusammenhang steht. John Blund hat daher eigentlich keine Theorie der vier Intellekte.“ (Hasse 1999, 46) [↑](#footnote-ref-86)
87. „Intellectus agens est via animae apprehensiva rerum universalium abstrahendo eas ab accidentibus.“ (*Tractatus de anima*, 341, ed. Callus‒Hunt, p. 93.22‒23) [↑](#footnote-ref-87)
88. „(...) Etwas, dessen Wesen die Fähigkeit oder die Bereitschaft besitzt, das Was (Wesen) und die Formen von allem, was vorhanden ist, von den Stoffen derselben zu abstrahiren, so dass es diese Formen allesammt ohne die Stoffe zu einer Form für sich macht.“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici; p. 74.23–25) [↑](#footnote-ref-88)
89. „Intellectus adeptus est passio generata in anima, que est simili­tudo rei extra; de quo intellectu habetur ab Aristotele in libro de Anima, quod res intellecta est perfectio anime et de eius essentia. Appellat autem Aristoteles ibi rem intellectam intellectum adeptum, qui est ymago rei extra.“ (*Tractatus de anima*, 339, ed. Callus‒Hunt, p. 93.6‒10) [↑](#footnote-ref-89)
90. „Et ille intellectus adeptus dicitur esse intellectus formalis, quoniam est habens se ad similitudinem et proportionem formae; quoniam sicut forma perficit materiam dando ei esse actu, ita et intellectus adeptus perficit intellectum materialem dando ei esse in effectu. Est enim anime secunda perfectio ab intellectu adepto.“ (*Tractatus de anima*, 339, ed. Callus‒Hunt, p. 93.10‒14) [↑](#footnote-ref-90)
91. „Intellectus angeli et intellectus hominis differunt in modo apprehendendi, non in comprehensibili. Angelus enim non apprehendit res per species abstractas a rebus, sicut homo, cuius intellectus cognoscit per speciem quia coniunctus est. Idem ergo cognoscunt homo et angelus sed differenter.“ (*De anima* II; ed. Baur, pp. 247.40‒248.2) [↑](#footnote-ref-91)
92. „Dicendum est quod intentio est res accepta ab aestimatione non cadens in sensum ut mediante sensu apprehendatur ab anima, ita quod non exigatur vis alia ad intentionis apprehensionem, nec est eius imago in sensu vel in imaginatione; sed fit in aestimatione imago intentionis [per] apprehensionem, nec est eius imago in sensu vel imaginatione, sed fit in aestimatione imago intentionis non existente aliqua similitudine intentionis in aliquo eorum quae sunt inter instrumentum aestimationis et subiectum intentionis, sicut superius dictum est de visu, quod imago rei visae sit in visu, non tamen in aere intermedio est consimilis imago.“ (*Tractatus de anima*, 257; ed. Callus‒Hunt, p. 69.23‒31) [↑](#footnote-ref-92)
93. Hasse v duchu moderní objektivity interpretuje Blundovo pojetí intencionality tím, že usazuje intencionální předmět přímo do externí věci jako to měl Avicenna: "...he [Blund] speaks of the 'original carrier of the *intentio'* ('*proprium subiectum intentionis*'), e.g. the wolf, and the likeness or image of the *intentio* ('*similitudo*/*imago intentionis*') which comes about in the faculty of estimation. These terms are new. They show us that Blund is radicalizing Avicenna's theory: *intentiones* are nowhere else than in the object; what is perceived is only representations of them." (Hasse 2000, 146). [↑](#footnote-ref-93)
94. „Est ergo in ymaginatione duplex vis corporalis: una que est receptiva similitudinis corporis extra, et alia vis que est formate similitudinis retentiva, et utraque istarum virium subservit apprehensioni facte per vim ymaginativam. Qua ratione ergo distinguitur ymaginatio secundum vim receptivam debet ipsa distingui secundum vim retentivam.“ (*Tractatus de anima*, 246; ed. Callus‒Hunt, p. 66.19‒22) [↑](#footnote-ref-94)
95. „Quoniam illud subiectum semper presto est ipsi memorie; se meminisse autem meminit per ymaginationem illius rei cuius rei per illud meminisse fuit recordatio; quoniam per illud meminisse fuit recordatio in effectum...“ (*Tractatus de anima*, 272; ed. Callus‒Hunt, p. 73.26‒29) [↑](#footnote-ref-95)
96. „Intellectus materialis est ipsa anima nuda a dispositionibus adquisitis, et dicitur materialia, quoniam habet sе ad simulacrum aptitudinis materie prime ex qua in seipsa non est aliqua forma. Similiter dicitur esse intellectus in potentia, quoniam esse materie est esse in potentia, cum eius esse sit imperfectum, potest autem perfici per forme receptionem.“ (*Tractatus de anima*, 338; ed. Callus‒Hunt, p. 93.1‒5) [↑](#footnote-ref-96)
97. „Quod ergo sensus apprehendat formas que sunt in materiis hoc non est nisi propter hoc quod forme non possunt separari a materiebus, et non est de impotentia sensus quod ipse non apprehendit formas separatas, sed est de impotentia forme secundum quod separari non potest a subiecto, nec apprehenditur sensu nisi secundum quod forma est ei presens. Est ergo sensus quantum est in se abstractivus sicut intellectus.“ (*Tractatus de anima*, 234; ed. Callus‒Hunt, p. 62.17‒21) [↑](#footnote-ref-97)
98. „Sed propter nil aliud est intellectus abstractivus nisi quia ipse apprehendit formam abstrahendo eam a materia et ab apendiciis materie. Sed simile est de sensu, cum materia non apprehendatur per sensum nisi per accidens. Ergo sensus est abstractivus.“ (*Tractatus de anima*, 233; ed. Callus‒Hunt, p. 62.13‒15) [↑](#footnote-ref-98)
99. „*The quality of John Blund's discussion is exceptional*.“ (Hasse 2000, 146) Hermeneutika rozšiřuje toto objektivní a pozitivní hodnocení nového pojetí intencionality o epochální význam této změny daný mimo objektivitu. [↑](#footnote-ref-99)
100. Známá monografie o scholastickém pojetí species hájí objektivně-univoční výklad termínu species *intelligibilis* pro všechny pojednávané autory do roku 1250 (Spruit 1994). [↑](#footnote-ref-100)
101. „Ad hoc dicendum est, ut superius ostensum est, quod anima habet convertere se ad corpus quod ipsa regere habet, et ad eius dispositiones, et ad similitudinem ymaginum inventarum in memoria, et inprimitur in anima intellectus formalis mediante primo datore formarum ; vel, ut plures auctores videntur velle, est illa forma impressio ab intelligentia ut ministerio eius, et a primo datore formarum ut auctoritate ipsius.“ (*Tractatus de anima*, 350; ed. Callus‒Hunt, p. 94.9‒11) [↑](#footnote-ref-101)
102. „Consimili modo potest ostendi quod omnes vires anime apprehensive sunt una et eadem vis in essentia. Quod bene concedimus, dicentes quod apprehensive vires ipsius anime humane non sunt diverse in essentia, immo in accidente tantum. Nulla enim est diversitas inter eas nisi in modo apprehendendi. Sensus enim apprehendit rem presentem; ymaginatio rem absentem et prius sensatam; intellectus autem abstrahit rem ab accidentibus, ut patere potest manifestius rationibus supradictis.“ (*Tractatus de anima*, 350; ed. Callus‒Hunt, p. 95.24‒31) [↑](#footnote-ref-102)
103. „Forte dicet aliquis quod theologi est tractare de anima. Contra. Theologus habet inquirere qua via contingat animam mereri et demereri, et quid sit ad salutem, quid ad penam. Quid autem anima sit, et in quo predicamento sit, et qualiter infundatur corpori, non habet ipse inquirere.“ (*Tractatus de anima*, 22; ed. Callus‒Hunt, p. 7.14‒16) [↑](#footnote-ref-103)
104. „Adde quod a puero studiis electus inhesit / primus Aristotilis satagens perquirere libros / quando recenter eos Arabes misere Latinis / quos numquam fertur legisse celebrius alter aut prius / ut perhibent Oxonia Parisiusque.“ (*Poems of Henry of Avranches*; ed. Heironimus&Russell, no. 130, p. 131.77‒81) [↑](#footnote-ref-104)
105. „Le premier utilisateur du De anima et de potenciis eius fut sans doute le théologien, probablement anglais, qui écrivit vers 1230 le De potenciis anime et obiectis, édité en 1952 par le P. Callus.“ (Gauthier 1982, 6) [↑](#footnote-ref-105)
106. „Non legantur libri Aristotelis de *methafisica* et de *naturali philosophia*, nec *summe* de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani.“ (*Chartularium* I, no. 20, pp. 78‒79) [↑](#footnote-ref-106)
107. „Quel est exactement le conflict qu'a soulevé dans la concience médiévale la découverte de la philosophie d'Aristote?“ (Gilson 1921, 51) [↑](#footnote-ref-107)
108. „Quod autem unum formabile est in plures, materia est, vel ad minus principium materiale : propter quod in nono primae philosophiae dicit Philosophus, quod quaecumque sunt in genere uno, eorum est materia una. Si ergo dicatur una materia esse materiae primae, et νοῦς erit primae materiae materia : et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod νοῦς et materia prima sunt idem.“ (*Summa Theologiae*, tract. I, pars IV, q. 20; Borgnet 31, 140a) [↑](#footnote-ref-108)
109. „Et ex hoc videtur relinqui, quod Deus et νοῦς et materia prima idem sunt secundum id quod sunt : quia quaecumque sunt, et nulla differentia differunt, eadem sunt : Deus autem et νοῦς et materia prima sunt, et nulla differentia differunt, ut jam probatum est : ergo eadem sunt, dicente Aristotele in IX *Topicorum*, quod idem est, a quo non differunf diffetentia : et sic videtur, quod Deus sit materia omnium.“ (*Summa Theologiae*, tract. I, pars IV, q. 20; Borgnet 31, 140a-b) [↑](#footnote-ref-109)
110. „Dyaphanum vero corpus est, in quo alia corpora depingunt proprios colores, ut aer et aqua et multa alia solida. Unde Aristoteles: Color quidem movet dyaphanum, diaphanum vero aerem et ab ilio continuo existente movetur instrumentum visus.“ (Quaternuli, fragment 85; cit. podle Dagron 2003, 433) [↑](#footnote-ref-110)
111. „Hic omnia regit non ut anima mundi: sed ut universorum dominus. Et propter dominium suum, dominus deus Пαντοκράτωρ dici solet. Nam deus est vox relativa & ad servos refertur: & deitas est dominatio dei, non in corpus proprium, uti sentiunt quibus deus est anima mundi, sed in servos.“ (Newton 1871, 528) [↑](#footnote-ref-111)
112. „Dico igitur tria esse in anima: scientia et intellectum et voluntatem; horum autem unumquodque est passibile. Dico passibilem scientiam esse sensum, passibilem vero intellectum ymaginacionem, passibilem vero voluntatem desiderium seu affectum.“ (Quaternuli, fragment 69; cit. podle Dagron 2003, 422) [↑](#footnote-ref-112)
113. „Manifestum est etiam, quod passivus intellectus (hoc est imaginacio) non comprehendit esse, nisi assimiletur rei sense, nom hoc supra naturam; per simile vero videtur, quod nec [im]passibilis intellectus possit comprehendere ylen, nisi habeat similitudinem cum ea aut ei sit idem. (...) Ex hiis ergo colligi potest mentem et ylen idem esse.“ (Quaternuli, fragment 70; cit. podle Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-113)
114. „Manifestum est igitur unam solam substanciam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam animarum omnium et eam nichil aliud esse, quam ipsum Deum. Substantia vero, ex qua sunt omnia <corpora>, dicitur yle; substancia vero, ex qua sunt omnes anime, dicitur racio sive mens. Manifestum est ergo Deum esse racionem omnium animarum et yle omnium corporum.“ (Quaternuli, fragment 70; cit. podle Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-114)
115. „Mens enim, de qua loquimur et quam unam dicimus esse eamque impassibilem, nichil aliud est quam Deus. Si ergo mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui, ut Plato et Zeno et Socrates et multi alii dixerunt, yle igitur mundi est ipse Deus, forma vero adveniens yle nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum.“ (Quaternuli, fragment 70; cit. podle Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-115)
116. „Dicimus mundum non habere animam.“ (*Tractatus de anima* 360; ed. Callus‒Hunt, p. 98.18) [↑](#footnote-ref-116)
117. „Inde satis constare potest quia si qua perorem / nullus ad hoc prece vel precio me compulit, immo / insitus humane rationi iura tuendi / naturalis amor compescendique furorem / quo presumit homo divina retexere facta.“ (*Poems of Henry of Avranches*; ed. Heironimus&Russell, no. 130, p. 130.23‒28) [↑](#footnote-ref-117)
118. „Toletanus autem translator utrumque intelligit esse ponendum in diffinitione anime, hoc modo : « Anima est primus actus corporis fisici organici potencia uitam habentis ». Per hoc quod dico « organici », excluduntur corpora naturalia que non sunt organica, ut elementa et elementata : sic excluduntur per hanc differenciam sanguis et sperma. Et quia corpora mortuorum animalium uidentur organica esse, ut excludantur, additur : « potentia vitam habentis », quod intelligitur ut supra dictum est.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 29.42‒48) [↑](#footnote-ref-118)
119. „Et quia iste terminus « potencia uitam habentis », habet se ad plantas et animalia secundum prius et posterius et re et dictione, ideo Aristotiles mutauit eum in hunc terminum: « organici », quod sic se habet re, non dictione, quia, licet re sit analogum, dictione tamen est uniuocum. Hec est igitur recta diffinitio anime: « Anima est actus primus corporis phisici organici ». Et hoc dictum est secundum expositionem Aueroist.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, pp. 28.36‒29.41) [↑](#footnote-ref-119)
120. „Sed plus placet nobis sensus Aueneroist. Corpus enim mortuum non est organicum, quia partes eius non sunt organa: oculus mortui non est oculus.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 29.49‒50) [↑](#footnote-ref-120)
121. „Utque in eo quod est '*homo mortuus*' oppositio est in adiecto, ita et in eo recte diceretur esse quod est '*tempus praeteritum*' et '*tempus futurum*'. Nota autem quod, cum praeteritum et praesens et futurum circa diversa accipiantur, hic ordo est eorum ut antecedat praeteritum, deinde praesens succedat ac postea futurum subsequatur, cum videlicet res ea quae praeterita est prius exstiterit quam ea quae praesens est, atque ea quae praesens est quam ea quae futura dicitur.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 63.30‒37) [↑](#footnote-ref-121)
122. „Hec argumentatio potest reduci in explicitam iuxta hoc preceptum: cuiuslibet argumentationis inplicite reductio est in explicitam addita aliqua que cooperatur vel videatur cooperari ad conclusionem, hoc modo: hec propositio '*nullum mortuum est homo*' est universalis negativa et vera et habet simplicem conversam; ergo eius simplex conversa est vera.“ (*Logica Modernorum II*; ed. Rijk, p. 236.10‒14). [↑](#footnote-ref-122)
123. „Si enim non sit actu, a quo vel mediate vel immediate res illa possit venire in complementum, non est possibile rem illam esse. Cum itaque dicitur, quod res est in potentia, forte intelligitur potentia efficientis solum et forte potentia efficientis et amplius.“ (*De potentia et actu*; ed. Baur, p. 127.1‒5) [↑](#footnote-ref-123)
124. „Primus actus animae est, quod est perfectio corporis organici naturalis, secundus scilicet actus est operari sicut in ense. — Primus actus est figura et forma, secundus secare. Et secundus actus non est sine primo. Ergo ad hoc, quod sit operatio animae rationalis oportet, ut sit forma ipsius corporis. Sed hoc non potest esse nisi in corpore sensibili. Ergo ad primum actum oportet, quod sensibile sit medium non tantum ad hoc quod operetur.“ (*De anima,* cap. VIII; ed. Baur, p. 270.25‒31) [↑](#footnote-ref-124)
125. „Perspicuitas est quaedam natura communis aëris et aquae et ignis et quintae essentiae, ut patet II de anima capitulo de lucido et in libro de sensu et sensato expressius dicitur. Hoc ergo, quod non est perspicuum, non est eiusdem naturae cum aliquo istorum. Sed stellae non sunt perspicuae; ergo non sunt eiusdem naturae cum aliquo istorum.“ (*De generatione stellarum*, ed. Baur, p. 34.17‒22) [↑](#footnote-ref-125)
126. „Ad ultimum dicimus, quod duplex est medium; scilicet medium *participans*, ut medius color, et medium *ordinans* unum extremorum ad aliud. Et tali modo componitur anima corpori, non cuilibet, sed aptato.“ (*De anima,* cap. IV; ed. Baur, p. 251.37‒41) [↑](#footnote-ref-126)
127. „Conueniunt etiam in hoc quod quilibet sensus indiget obiecto, medio, organo et spiritu : unde forma abstracta primo est in medio, secundo in organo, tercio in spiritu, quarto in sensibili potencia, quinto in potencia rationali.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, pp. 35.200‒36.203) [↑](#footnote-ref-127)
128. „Hec potencia media est inter potenciam sensibilem et intellectum separabilem: potencia enim sensibilis est circa fantasmata, intellectus separabilis circa species, hic autem intellectus materialis considerat species in fantasmatibus, ita quod apprehendit species cum accidentibus, distinguens inter speciem et accidencia, non tamen abstrahens; et sic preparat materialiter species intellectui separabili.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 49.425‒30) [↑](#footnote-ref-128)
129. „Forte dices, quod licet anima rationalis sit in homine mediante sensibili, non tamen est alia substantia, sed una, cuius est ratio et sensus; et mediante sensu est ratio in homine. Et ita est potentia media ad potentiam in eadem substantia. Contra: destructo medio et destruitur idem, quod per illud medium est in aliquo. Sed potentia sensitiva non remanet in anima separata a corpore; ergo nec intellectiva, quod falsum est.“ (*De anima*, cap. VIII; ed. Baur, p. 270.12‒18) [↑](#footnote-ref-129)
130. „Primo dicitur intellectus possibili eum ipse sit potencia anime et nichil actu; cuius exemplum est tabula nuda nullam habens picturam nec etiam aptitudinem ad unam magis quam ad aliam, potens autem habere quamcunque.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 52.465‒68) [↑](#footnote-ref-130)
131. „Est autem talis comparatio agentis ad possibilem qualis est comparatio lucis ad uisum. Sicut enim lux facit resultare speciem coloris de ipso colorato in oculum, ita intellectus agens abstrahit species a fantasmatibus, quas preparauit ei intellectus materialis, et facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili. Vnde duo sunt actus intellectus agentis: unus est abstrahere species a fantasmatibus, alius est species abstractas ordinare in intellectu possibili.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 51.446‒52) [↑](#footnote-ref-131)
132. „Et in hoc errauit Auicena, quia posuit intellectum agentem separatum ab anima, puto intelligenciam siue angelum, sicut sol est separatus a uisu. Set non est dubium hunc intellectum esse potenciam anime, cum in potestate anime sit intelligere quando uult: ex hoc enim sequitur quod et fantasmata sunt semper ei presentia, et intellectus agens qui abstrahit species a fantasmatibus est copulatus anime sicut potencia eius. Quod patet in uisu per contrarium, quia non uidemus album quandocunque uolumus, quia uel lux semper non est presens, uel si lux est aliquando presens, ipsum albu poterit esse absens.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, pp. 51.453‒52.461) [↑](#footnote-ref-132)
133. „Inseparabilis dicitur rationalitas, a qua homo dicitur rationalis. Et dicitur etiam intellectus materialis, quem uocat Aristotiles passibilem et corruptibilem.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 49.423‒25) [↑](#footnote-ref-133)
134. „Die *Summa Duacensis* ist nach der *Summa de bono* zu datieren. Sie ist von G. von Soissons, dem Kompilator der Sammelhandschrift Douai 434 aus der Summe Philipps zusammengestellt und geht damit wenigstens teilweise auf Philipp zurück. Damit ist die Eigenständigkeit und Originalität Philipps gewährleistet.“ (Wicki 2005, 5) [↑](#footnote-ref-134)
135. „Similitudo autem dicitur ille intellectus in comparatione ad rem extra cuius est similitudo; formalis autem appellatur in comparatione ad ipsam animam quam format et perficit, et non ad aliud; species autem dicitur idem intellectus secundum quod anima per ipsum tendit in rei cognitionem. Intellectus itaque ille formalis quem distinximus, sive species vel similitudo, deleri potest et annihilari. Sed intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie.“ (*Summa Duacensis* V; ed. Glorieux, pp. 44‒45) [↑](#footnote-ref-135)
136. „Tertio autem modo accipitur memoria secundum phisice vel philosophice loquentes hoc modo: memoria est thesaurus in quo recipiuntur ymagines rerum vel species per extrinsecas similitudines accepte. Hoc autem nichil attinet memorie supra dupliciter diffinite; immo differt multipliciter a memoria secundum quod Patris est. Et primum per hoc quod memoria secundum quod est in homine et Patri attributa, inest homini naturaliter et indelibiliter et in opere prior naturaliter.“ (*Summa Duacensis* III*,* q. 4; ed. Glorieux, p. 21) [↑](#footnote-ref-136)
137. „Respondentes ad illam questionem que fieri solet hic, que scilicet unitas aut quis modus erit unitatis secundum quem unum est ex anima et corpore ipse homo, in hunc modum, triplicem invenimus unitatem : una que scilicet est firmissima, et alia minus firma, et tertia minime.“ (*Summa Duacensis* VII; ed. Glorieux, p. 63) [↑](#footnote-ref-137)
138. „C'est là simple reprise de la conception avicennienne assurant que la fonction causale d'animation et de régence du corps n'est qu'un effet de ce qu'est l'essence de l'âme. D'où l'inflexion vers un sens de simple efficience qui est imposé à la formule aristotélicienne d'acte premier ou perfection première du corps support, ici, d'une acception augustino-avicennienne.“ (Wéber 1991, 86) [↑](#footnote-ref-138)
139. „Quod autem agens intellectus in predicta operatione sit agens et recipiens, respectu scilicet diuersorum, videtur per simile in luna et sole: Luna enim recipit lumen a sole et illuminat inferiora; ergo similiter agens intellectus recipit ab agente superiori et illuminat fantasmata et intellectum possibilem. Preterca recipit illuminationes a Primo, sicut dictum est, et illuminat alia.“ (*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* II.21; ed. Michaud-Quantin p. 92.781‒86) [↑](#footnote-ref-139)
140. „Intellectus enim agens duas habet operationes, una est abstractio fantasmatum a fantasia etc.; alia autem operatio est receptio illuminatiorum a Primo.“ (*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* II.21; ed. Michaud-Quantin, p. 91.754‒56) [↑](#footnote-ref-140)
141. „Notandum ergo secundum Auicennam, quod operatio intellectus agentis est illuminare siue lumen intelligencie diffundere super formas sensibiles existentes in ymaginacione siue estimacione; et illuminando abstrahere ab omnibus circumstanciis materialibus, et abstractas copulare siue ordinare in intellectu possibili, quemadmodum per operacionem lucis species coloris abstrahitur quodam modo et pupille copulatur.“ (*Summa de anima* 2.1.22; ed. Bougerol, p. 117.1‒7) [↑](#footnote-ref-141)
142. „Passiva vero potentia recipiendi ab altero secundum quod alterum. Oportet autem secundum quod sumitur in naturis, quod sit aliud secundum substantiam vel ab alio secundum substantiam; sed secundum quod proportionaliter sumitur non oportet nisi alterum esse secundum rationem. Nam intellectus ab intelligibili patitur, ipse autem intellectus aliquando intelligibile est.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 147.7‒12) [↑](#footnote-ref-142)
143. „Questio autem est si recipiat diversitatem suam essentialem vel secundum esse vel secundum rationem, ab organo vel instrumento vel obiecto.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 147.15‒17) [↑](#footnote-ref-143)
144. „Dissimiliter tamen dicitur obiectum potentie motive et po­tentie apprehensive. Respectu quidem apprehensive, ut a quo inchoatur actus, respectu autem motive, ut in quod terminatur actus. Unus dicitur motus ad animam, alter motus ab anima.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 148.2‒5) [↑](#footnote-ref-144)
145. „Dico autem comprehensionem que fit per corpus; de alia vero loquamur in tractatu de anima rationali.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 149.18‒20) [↑](#footnote-ref-145)
146. „Habet autem spiritus virtutem corporis quod deprehenditur ex sua agilitate maxima. Et sic necesse est quod diversificetur apprehensio virtutis rationalis ab apprehensione virtutis sensibilis, sicut et compositio, ita quod abstractionem a phantas­matibus habeat comprehensio forme ab anima rationali.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 150.8‒12) [↑](#footnote-ref-146)
147. Je na specialistech aby ukázali, zda spis *De potenciis animae et obiectis* obsahuje plnou recepci CMDA podle Sicilské školy. Problémem je polemické zaměření spisu proti porretánům a školám *Nominales*, které určuje biskupa Alverna jako autora spisu. Jeho celkové myšlení a zaměření nemá primárně filosofický, ale teologický a morální charakter. Proto je těžké určit vznik spisu vzhledem k roku 1230, ale velmi pravděpodobně vznikl až po tomto datu. [↑](#footnote-ref-147)
148. „Primum autem esse est in aere sive in alio medio secundum quod debet reduci forma in esse spirituale; secundum in organo; tertium in spiritu; quartum in anima sensibili; quintum in anima rationali. Esse coloris in aere est quantum ad naturam transparentis, esse vero in oculo est quantum ad naturam transparentis lucidi coadunati, esse vero in spiritu est quantum ad naturam luminis, esse vero in anima sensibili est incorporale, non tamen a corpore separabile, esse vero in anima rationali est incorporale a corpore separabile; et sic manifestum est de gradibus spiritualibus in forma.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 150.13‒21) [↑](#footnote-ref-148)
149. „Hec est autem virtus inseparabilis a corpore, scilicet, intellectus passibilis, qui recipit species abstractas a corpore.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 155.29‒31) [↑](#footnote-ref-149)
150. „Cum autem fuerit intellectus possibilis unitus intellectui formali, qui dicitur similitudo rei vel res ipsa, secundum quod iam dictum est, et fuerint species in intellectu possibili ordinate ab agente, tunc procedunt operationes intellectus possibilis.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, pp. 157.25‒158.1) [↑](#footnote-ref-150)
151. „Post hanc virtutem est intellectus qui est separabilis a corpore, cuius sunt due differentie: est enim intellectus agens et intellectus possibilis. Et ponitur talis comparatio intellectus agentis ad possibilem, que est comparatio lucis ad visum. Hec tamen differentia est quod lux est separata a substantia visus, intellectus autem agens non est separatus a substantia anime.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 156.1‒5) [↑](#footnote-ref-151)
152. „Sed quia natura intellectualis est superior rebus corporalibus et supra res incorporales que sunt in ipsa, ideo ad hec comprehendenda non est necessarium illuminatione substantie separate, sed sufficit intellectus agens, qui est lumen interius, cum intellectu possibili.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 156.17‒19) [↑](#footnote-ref-152)
153. „Fuerunt tamen quidam philosophorum qui dixerunt intellectum agentem esse substantiam separatam a substantia anime, et per irradiationem sui super possibilem fieri intellectum possibilem in effectu. Sed oportet intelligere quod non requiritur talis irradiatio intellectus agentis et separati super intellectum possibilem.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 156.5‒11) [↑](#footnote-ref-153)
154. „A stronger and more cogent point, which seems to rule out completely William of Auvergne, is that the doctrine of the intellectus agens and of the illumination of the mind as expounded in this treatise does not tally with his well known teaching-on-the subject. According to our author the 'active intellect' is not a substance 'separata a substantia anime', but an immanent faculty of the soul. (...) It is clear that all this, however elementary and imperfect it may seem, is utterly inconsistent with the fundamental theories of William of Auvergne, for whom «figmentum igitur est tantum et vanissima positio intellectus agentis».“ (Callus 1952, pp. 139‒140) [↑](#footnote-ref-154)
155. „Sed oportet intelligere quod non requiritur talis irradiatio intellectus agentis et separati super intellectum possibilem, nisi quantum ad quedam intelligibilia ad que non potest intellectus ex se, sicut sunt ea que de divina essentia intelliguntur divino modo, et quibus humana ratio repugnare videtur.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 156.9‒13) [↑](#footnote-ref-155)
156. „Et quod iste sunt differentes quantum ad actus perpenditur ex hoc quod synderesis non dicitur errare, rationis vero inferior pars dicitur errare simpliciter, superior vero per consensum cum inferiori; et hee omnes referuntur proprie ad cognoscitivam boni, et per hoc ad imperantem. Subsequitur autem motiva ad bonum vel a malo, et hec dividitur similiter in superiorem et inferiorem et mediam.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 159.14‒19) [↑](#footnote-ref-156)
157. „Et etiam jam patefactus est tibi per me error Philosophorum de causis et causalitatibus, quo errore longe plus attribuunt causis quam eis attribuendum sit (...) causalitas effectiva proprie ac vere attribui non potest nisi causae primae, quae est Creator benedictus et sublimis...“ (*Guilielmi De anima* V.2; ed. Le Feron, p. 113) [↑](#footnote-ref-157)
158. „Post haec autem incipiam destruere errorem eorum qui causas alias efficientes quam creatorem benedictum eidem posuerunt, ex quibus fuit Aristoteles, et sequaces eius videlicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenna et plures alii qui post eum et per eum forsitan a via veritatis in ista deviaverunt. Posuerunt enim intelligentiam agentem effectricem animarum humanarum.“ (*Guilielmi De anima* V.2; ed. Le Feron, p. 112) [↑](#footnote-ref-158)
159. „De rudimentis enim philosophiae est proculdubio ratio materiae et formae, et cum ipsa ratio materiae posita sit ab Averroe philosopho nobilissimo, expediret ut intentiones ejus et aliorum, qui tanquam duces philosophiae sequendi et imitandi sunt...” (*De universo* IIa-Iae, cap. 8). (…) „Ipse etiam Averroes omne quod alii vocant compositum ex materia et forma, ipse vocat formam in materia.“ (*Guilielmi De anima* III.9; ed. Le Feron, p. 101) [↑](#footnote-ref-159)
160. „Nec Aristoteles, quem sequi se credunt in errore isto, hoc unquam posuit, vel cogitavit... intelligentiam agentem separatam... cuius irradiatione scientiae fiunt in intellectu nostro materiali, et eam posuit decimam, infimamque inteligentiarum separatum.“ (*Guilielmi De anima* VII.5; ed. Le Feron, p. 210) [↑](#footnote-ref-160)
161. „Unde intellectus agens est illud agens particulare quod exigitur ad operationem intellectus speculativi, qui quidem intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime, secundum Alpharabium et secundum Aristotelem et Avicennam est aliquid aliud.“ (*Quaestiones supra libros prime philosophie Aristotelis*, lib. IX; ed. Steele, OHI 10, 298.34‒299.2) [↑](#footnote-ref-161)
162. „Nam universitate Parisiensi convocata, bis vidi et audivi venerabilem antistitem Gulielmum Parisiensem Episcopum felicis memoriae coram omnibus sententiare quod intellectus agens non potest esse pars animae; et dominus Robertus Episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et huiusmodi maiores idem firmaverunt.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 74‒75) [↑](#footnote-ref-162)
163. „Et praeterea versus finem capituli docet quod intellectus agens est separatus a possibili secundum substantiam et secundum esse, et quod anima scit, et semper est in actu; et hoc non est creatum, sed solus Deus.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 76) [↑](#footnote-ref-163)
164. „Sic igitur est intellectus agens in anima, scilicet secundum influentiam sui luminis, sed non secundum essentiam, vel quod sint eiusdem essentiae et naturae, scilicet quod sint partes animae.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 79) [↑](#footnote-ref-164)
165. „Sed scimus hoc esse falsum; et aliae translationes habent aliter. Et Averroës hoc demonstrat, et planum est.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 77) [↑](#footnote-ref-165)
166. „Ex sermonibus autem Aristotelis evidenter apparet ipsum Aristotelem sensisse virtutem nostram intellectivam et ab inferiori, hoc est, a parte sensibilium per spoliationem, quam exposui, et a parte superiori, hoc est, ab inteligentia agente esse illuminabilem.“ (*De universo* 2.1.15; ed. Le Feron, t. I, p. 822F) [↑](#footnote-ref-166)
167. Viz Teske 2006, 53–63, kde je přehled všech hypotéz, včetně autorem obhajované teze, že jde o nejmenované citáty z děl Cicera, Boethia, popř. Epikúra a Seneky. Jedna pasáž z uvedeného díla již naznačuje jinou možnost: „In one text William refers to 'sophistae Italici, vel Latini' who have used the *de re* and *de dicto* distinction; there he probably is referring to thinkers of the immediate past.“ (Teske 2006, 60) [↑](#footnote-ref-167)
168. Logické texty Petra Kapuánského viz Iwakuma–Ebbesen 1992, 193–196 (no. 44–45). Pro charakteristickou debatu Williama z Auvergne s porretány ohledně *enuntiabile* a věčných pravd viz Lewis 1995. [↑](#footnote-ref-168)
169. „Si dicas, sicut dicunt Nominales, quia quod semel est verum semper erit verum, secundum eos dicendum erit quod Habraham credidit Christum esse natum, et quod Habraham non credidit Christum esse nasciturum, quia Christum esse nasciturum secundum eos semper fuit falsum...“ (Petrus Capuanus, *Summa*; cit. podle Courtenay 2008, 55). [↑](#footnote-ref-169)
170. „For example, the way in which the author deals with the rule *ex impossibili sequitur quidlibet* (which he agrees with) and the scope of the term *necessario* - 'to be necessary' (*necesse esse*) is subordinate to 'to be' (*esse*) - are very similar to the positions held by John le Page and Nicholas of Paris, contrary to those of Peter of Spain and Henry of Ghent.“ (*Matthew of Orleans*: *Sophistaria*; ed. by Spruyt 2001, 4) [↑](#footnote-ref-170)
171. „Eorem modo res intelligibiles secundem errorem istum non cognoscentur, sive apprehendentur nisi applicatione intellectus nostri materialis ad intelligentiam agentem, sive a converso.“ (*Guilielmi De anima* V.8; ed. Le Feron, p. 123) [↑](#footnote-ref-171)
172. „Nihil amplius ad inscriptionem suam potens nisi quod charta vel pergamena aut tabula rasa.“ (*Guilielmi De anima* VII.9; ed. Le Feron, p. 216) [↑](#footnote-ref-172)
173. „Cum sensus illuminetur ad cognitionem sensibilem per solam similitudinem formae sensibilis, quae imprimitur in organo sensus; quanto fortius per solam formam intelligibilem illuminabitur ad cognitionem intelligibilem noster intellectus. Id ergo, quod imprimit intelligentia agens virtuti nostrae intellectivae, non est, nisi forma intelligibilis et similitudo intellecti, hoc est, rei, quae intelligitur.“ (*De universo* 2.1.16; ed. Le Feron, t. I, p. 825A) [↑](#footnote-ref-173)
174. „Revertar autem ad hoc, ut prosequar, quod incoepi de opinione Aristotelis circa intelligentiam agentem; dico igitur, quoniam non est ea virtus in sole visibili, ut in speculo vitreo, vel cujuscunque alterius materiae faciat relucere in affectu per se, hoc est sola superfusione lucis suae, aliquam formam sensibilem. Non erit igitur in intelligentia agente ex sola causa hujusmodi, ut faciat relucere in speculo virtutis nostrae intellectivae formam aliquam intelligibilem.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 822F) [↑](#footnote-ref-174)
175. „Yet whoever its author was, he assuredly wrote in the first decades of the thirteenth century and moved in the same intellectual circles as William of Auvergne.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 140). [↑](#footnote-ref-175)
176. „Sed numquid et permittis ut ipse intellectus de se natura exprimat suam propriam ideam in se ipso speculo, est enim ipse intellectus natura vel ens causatum? Unde et obiectum esse potest a quo irradietur idolum, et est ipse idem etiam speculum. Unde et idoli vel ideae susceptivum, et tamen ipse non est receptivus ideae abstractae nisi per naturam suae materiae spiritualis.“ (*Contra Averroem*, cap. I; ed. Wood&Nonne, p. 36.778‒83) [↑](#footnote-ref-176)
177. „Secunda autem intendo huius, quod est esse, est illud, quod dicitur per hoc verbum 'est' de unoquoque, et est praeter uniuscuiusque rationem. In nullius namque ratione accipitur esse; quidquid enim imaginati fuerimus, sive hominem, sive asinum, sive aliud, in ratione eius esse non intelligimus, eo solo excepto, de quo esse essentialiter dicitur; eius namque essentia nisi per ipsum esse intelligi non potest, cum ipsa et eius esse omnimodo sint una res.“ (*De trinitate* 2; ed. Switalski, p. 21.56‒62). [↑](#footnote-ref-177)
178. „Non est possibile animam intelligere sine phantasmate, et intendo sine signo vel forma intelligibili.“ (*Guilielmi De anima* VII.6; ed. Le Feron, p. 211) [↑](#footnote-ref-178)
179. „Amplius si vere correlativa sunt intellectus agens, et intellectus patiens sive materialis, et vere contrarii, sicut et nominationes ipsorum ostendunt, necesse est ut quemadmodum intellectus materialis omnes formas intelligibiles naturaliter habet in potentia tantum, sic intellectum agentem necesse est naturaliter habere in se in effectu omnes formas intelligibiles.“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 207) [↑](#footnote-ref-179)
180. „Quod si dixerit revera anima humana est, et operatur quantum ad vires, quibus membra deserviunt, sed passibilis est, et passiva tantum, et receptiva quantum ad virtutem intellectualem. Dico quod perversissimus est sermo hujusmodi.“ (*Guilielmi De anima* V.8; ed. Le Feron, p. 123) [↑](#footnote-ref-180)
181. „Intellectum etiam istum agentem videlicet vocaverunt formalem quasi formantem, seu informatem, seu inscribentem, seu imprimentem formas antedictas intellectui materiali.“ (*Guilielmi De anima* VII.1; ed. Le Feron, p. 205) [↑](#footnote-ref-181)
182. „Intellectus enim noster hic non apprehendit propie per se particularia, seu singularia, sed universalia tantum, quae sunt genera, et species, et alia communia, que Plato formas, et species abstractas vocasse videtur. (...) Quare non est intelligere intelligibile nisi per actionem ipsius intellectus passibilis, seu receptibilis hujusmodi passionum, et impressionum, sive similitudinis in eodem. Et hoc ipsum sentire visus est Aristoteles, ubi dixit, quod impossibile est intelligi sine phantasmate.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 821B‒C) [↑](#footnote-ref-182)
183. „Intellectus igitur nostri, hoc est, intellectiones, quibus sumus intelligentes, non sunt in effectu, nisi passiones, seu similitudines intelligibilium impressae ab eidem intelectui nostro. Agere autem vel imprimere, non potest, quod non est; necesse igitur est intelligibilia esse, quae hujusmodi similitudines, seu passiones imprimunt in intellectu nostro.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 821C) [↑](#footnote-ref-183)
184. „Respondeo autem hujusmodi homini quia vel concedit animam multam esse sive multiplicem viribus et potentiis, et unam essentialiter, aut concedit unam non esse, sed multas, et nullam earum multum esse sive multiplicem viribus et potentiis.“ (*Guilielmi De anima* IV.3; ed. Le Feron, p. 108) [↑](#footnote-ref-184)
185. „Anima igitur est prout diffinit Aristoteles 'perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis'. (p. 65) ... Quoniam autem dicit Aristoteles in libro de anima quonim corpus quidem materia est, anima vero forma... anima quidem non materia est neque compositum, sed forma.“ (*Guilielmi De anima* I.2; ed. Le Feron, p. 66) [↑](#footnote-ref-185)
186. „...quoniam Aristoteles, et sequaces ejus solum coelum, id est, partem illam, quae est a luna supra, vel forsitan coelum stellarum fixarum animal esse potuisse videntur, et Avicenna evidenter dicit, quia coelum est animal Deo obediens.“ (*De Universo* 1.3.17; ed. Le Feron, t. I, p. 797C) [↑](#footnote-ref-186)
187. „Amplius unde somnium istud videlicet ut vis intellectiva duplex sit, sive duas partes habeat, alteram scilicet agentem, quam vocant intellectum agentem, et alteram patientem, et in sensitiva non erit similier duplex, sive duas habens partes alteram scilecet agentem, et alteram patientem?“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 207) [↑](#footnote-ref-187)
188. „Tunc incidit Aristoteles et sequaces eius in sententia Platonis cui contradicebant..., videlicet in hoc quod ipsi ponebant vacuam creatam a scientiis, licet receptibilem earum...“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 208) [↑](#footnote-ref-188)
189. „Quapropter sicut posuerunt intellectum agentem propter antedictam necessitatem, et indigentiam, multo fortius necesse est ponere virtutem agentem, sive vim agentem hoc est in actum essendi educentem ipsas virtutes. Manifestum est autem tibi quod de virtute hujusmodi nec etiam mentionem fecerunt.“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 209) [↑](#footnote-ref-189)
190. Pařížská Logika sešikovala svá vojska ve škole Saint Geneviève a poslala je do bitvy proti šiku Gramatiků z Orleansu: „She marshalled her forces near Tournai / Under sir Pierre de Courtenai [Pierre de Courtenai] / A very learned logician / There was master John the Rustic [Johannes Pagus] / And Pointlasne, he of Gamaches [John of Paris] / Master Nicholas with the prominent buttocks [Nicolaus Parisiensis]/. (Henri d'Andeli, *The Battle of the Seven Arts* 1.1.49‒54; ed. Paetow, pp. 41‒42) [↑](#footnote-ref-190)
191. „Et exempla horum sunt in hac dictione, albet, et in hac dictione, fit album; et est dicere quia secundum hanc distintionem, albet, significat et ponit quod in eo est, videlicet albedinem quam institutione sua essentialiter significat, et ponit eam in subjecto de quo dicitur: verbum vero quod est, fit, assumit significationem a nomine quod ipsum sequitur.“ (*Guilielmi De anima* III.3; ed. Le Feron, p. 88) [↑](#footnote-ref-191)
192. „Antiqui Grammatici qui praecesserunt me, et multi qui in tempore meo fuerunt (...). Intentio eorum erat quod quaedam de verbis significabant et praedicabant dispositiones, ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur; quaedam vero non significantes ex semetipsis ponebant in subiectis de quibus dicebantur dispositiones per conjuncta sibi nomina significatas.“ (*Guilielmi De anima* III.3; ed. Le Feron, p. 88) [↑](#footnote-ref-192)
193. „Amplius secundem hoc album nihil esset, quoniam nec esset homo, nec aliquid aliud juxta hanc viam, vel potius nihil esset album; quoniam res alba non esset res: quare non esset aliqua res, et ita non esset aliquid, nihil igitur esset album, id est res alba, neque res nigra.“ (*Guilielmi De anima* I.6; ed. Le Feron, p. 71) [↑](#footnote-ref-193)
194. „Si enim verbum inhaerendi significaret inhaerentiam quam utique non est possibile esse nisi accidens, esset ex necessitate inhaerentia hujusmodi in subjecto; et quoniam esse in subjecto non est inhaerere subjecto, inhaereret ex necessitate inhaerentia subjecto proprio, inhaereret vel seipsa, vel alia inhaerentia: si alia, tunc iret res in infinitum...“ (*Guilielmi De anima* III.3, ed. Le Feron, p. 89) [↑](#footnote-ref-194)
195. „Amplius *si ea quae sunt in voce nota sunt earum qua sunt in anima passionum*, ut dicit Aristoteles; quanto fortius passione quae in anima sunt notae et signa certissima substantiae subsistentis eas sive portantis ac gubernatis eadem?“ (*Guilielmi De anima* III.12, ed. Le Feron, p. 103) [↑](#footnote-ref-195)
196. „Si vero dixerit quod animalitas pars humanitatis est, tunc homo inquantum homo non erit animal, sed compositum ex animali et quodam residuo. (...) Quapropter sicut iste homo est animal, ita haec humanitas est haec animalitas.“ (*Guilielmi De anima* IV.3, ed. Le Feron, p. 107) [↑](#footnote-ref-196)
197. K rozdílům mezi Cancellariem a spisem *De anima et de potenciis eius*, viz Vicki 2005, 147‒60. Autor dokazuje proti Gauthierovi, že dílo *De anima et de potenciis eius* má odlišné schéma poznání než Kancléř Filip. [↑](#footnote-ref-197)
198. „Primae intentiones simplices dicuntur quia non est ante ipsas in quae fiat resolutio. Ante prima, non est quod in eorum veniat definitionem.” (*Philippi Cancellarii Parisiensis* Summa de Bono, q. IX, ed. Wicki, p. 30.11‒12) [↑](#footnote-ref-198)
199. „Philippe dit que l'unité est la première propriété découlant en tout être de Dieu, sa cause efficiente. Il la définit comme Aristote: l'un, c'est l'être indivis. Cette définition figure sans commentaire dans la *Somme* de Guillaume d'Auxerre. On pouvait lire bien davantage dans les philosophes arabes. Philippe commente la définition: indivis affirme seulement l'être et en nie la division, sans y ajouter rien de positif. Elle ne différencie l'un de l'être que par une négation. Et il poursuit: « C'est ainsi qu'il faut déterminer les notions premières, sur le modèle de l'unité ».“ (Pouillon 1939, 55) [↑](#footnote-ref-199)
200. „Et ita non diffinietur (bonum) per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; 'indivisum' enim ponit ens et privat ab ente divisionem.“ (*Summa de bono*, Prologue, q. 1, éd. Wicki, p. 7.30-33) [↑](#footnote-ref-200)
201. „Sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas, bonitas. Unitas autem prima illarum, secunda veritas, tertia bonitas; in idem enim possunt concidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non...“ (*Summa de bono*, prologus, q. 7, ed. Wicki, p. 26.16‒17) [↑](#footnote-ref-201)
202. Klíčová pasáž u Aviceny je v díle *Kitāb al-Shifā* (*Sufficientia*), ed. Cairo 1960, pp. 348–9, kde je čisté bytí jsoucna potvrzeno jako nejvyšší *genus*. Na význam Avicennovy definice bytí jsoucna bez subjektu (*ens non in subiectum*) upozornil Gilson v souvislosti s exegezí Akvinského díla *De potentia* 9.7, který toto pojetí kritizuje (Gilson 1974, 112‒13). [↑](#footnote-ref-202)
203. „Absque enim ulla dubitatione constantissime asserit apus semetipsa et in se ipsa. Ego sum quae intelligo, quae scio, quae cognosco, quae volo, quae appeto, quae desidero, quae desideria seu volita inquiro, et cum possiblile est et licet acquiro volita, desiderata et appetita.“ (*Guilielmi De anima* III.10; ed. Le Feron, p. 98) [↑](#footnote-ref-203)
204. „Potest siquidem alicui videri ex hoc sermone quod unaquaeque species animalis formet sibi corpus juxta convenientiam naturae suae, et hoc aliquando visum fuit sensisse Albumasar: quod si ita esset, tunc species humana formaret sibi corpus secundum ipsum. Hoc autem non videt posse intelligi de ipsa species quae est universale; universali enim agere vel pati non est opinio vel sermo philosophorum.“ (*Guilielmi De anima* IV.4, ed. Le Feron, p. 109) [↑](#footnote-ref-204)
205. „Quoniam autem synderesim ponunt semper contradicere malis, et reclamere contra ea, perscrutanda erit mihi hic de hoc praesertim propter sermones erroneorum, et imbecillium.“ (*Guilielmi De anima* VII.13; ed. Le Feron, p. 219) [↑](#footnote-ref-205)
206. „No paradox of contemporary politics is filled with a more poignant irony than the discrepancy between the efforts of well-meaning idealists who stubbornly insist on regarding as 'inalienable' those human rights, which are enjoyed only by citizens of the most prosperous and civilized countries, and the situation of the rightless themselves. Their situation has deteriorated just as stubbornly, until the internment camp ‒ prior to the second World War the exception rather than the rule for the stateless ‒ has become the routine solution for the problem of domicile of the 'displaced persons'.“ (Arendt 1962, 279) [↑](#footnote-ref-206)
207. „Post autem aggrediar declarare tibi ac determinare quid est intellectus qui dicitur theoricus seu speculativus, et quid ille qui dicitur practicus. Sciendum igitur in primis est tibi quod fuerunt erronei, et imbecilles quidam, et adhuc de huiusmodi hominibus aliqui sunt, qui dixerunt intellectum theoreticum sive speculativum vim quandam animae humanae, quae non intedit nisi rebus divinatoribus ac theologicis.“ (*Guilielmi De anima* VII.12; ed. Le Feron, p. 216) [↑](#footnote-ref-207)
208. Alvernův ochránce byl vzdělaný právník a papež Řehoř IX. (†1241), který exkomunikoval Friedricha II., ale musel interdikt odvolat po prohrané válce v Itálii v roce 1228. Jeho další bitva s tímto „heretikem“ šla přes univerzity, protože už Friedrich I. založil první evropskou univerzitu v Bologni (*Constitutio Habita*, 1158). Alvernus se stal Řehořovým spojencem proti Friedrichovi II. díky úspěšně vedené Pařížské univerzitě. To dokazuje papežská bula *Parens Scientiarum Universitas* (1231), která vytvořila právní řád a papežskou ochranu Pařížské univerzity. [↑](#footnote-ref-208)
209. „Aristotle himself had maintained, says William, that the active intelligence is separate and that it shines upon the human intellect like an intelligible sun and thus produces knowledge in it. It can be observed that William attributes to Aristotle what is Avicennian and to the 'sequaces Aristotelis' what is Aristotelian.“ (Hasse 2000, 213) [↑](#footnote-ref-209)
210. „Here William clearly attributes to Aristotle a position which Aristotle himself did not hold, but Avicenna did.“ Jako důkaz Teske uvádí stanovisko Rolanda de Vaux, který ovšem viděl do tohoto sporu mnohem hlouběji: „C’est donc Avicenne encore que nous allons retrouver derrière les sequaces Aristotelis.” (Teske 2006, 219). [↑](#footnote-ref-210)
211. Albertovo dílo je citované podle starší edice (*Opera omnia*, ed. Borgnet, 1890‒1899) ze tří důvodů. Během redakce této knihy nebyly k dispozici všechny potřebné traktáty nyní vydávané v rámci *Editio Coloniesis*, zejména komentáře k logickým a přírodovědným dílům Aristotela a spis *De intellectu et intelligibili* (t. II, III, VII). Pařížská edice je veřejně přístupná v elektronické podobě, což z pochopitelných důvodů není případ nové edice. Borgnetova edice i přes kampaň vedenou proti tzv. „averroismu“ předložila velmi korektní podání Averroesovy filosofie v Albertově díle. [↑](#footnote-ref-211)
212. „The premisses must be the causes of the conclusion, better known than it, and prior to it (αἴτιά τε καὶ γνωριμώτερα δεῖ εἶναι καὶ πρότερα); its causes, since we possess scientific knowledge of a thing only when we know its cause (αἴτια, καὶ προγινωσκόμενα...τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν).“ (*Anal. Post*. 71b30‒33; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-212)
213. „They are in fact four: (1) whether the connexion of an attribute with a thing is a fact, (2) what is the reason of the connexion, (3) whether a thing exists, (4) what is the nature of the thing.“ (*Anal. Post*. 89b24‒25; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-213)
214. „Et primo quidem modo consideratum principium, est primum, verum, et immediatum. Ex quo enim principiat, principium illud per se est in esse vero: et oportet quod sit determinatum ad hoc quod sit proprium ad principiatum: quia aliter non inferretur illud per se, et non aliud. Dicamus ergo quod principium ex hoc quod est per se, oportet quod primum sit: quia per se est, et non per aliud, sed per ipsum est principium. Verum autem: quia principium est secundum verum, propter quod cognoscitur de ipso quia est.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 25b) [↑](#footnote-ref-214)
215. „Primum autem dicitur per privationem anterioris: quia scilicet ante ipsum non est aliud: *immediatam* autem, eo quod inter ipsum et subjectum nullum est medium. Primum autem et *prius* in hoc differunt, quia primum per privationem ejus quod est ante dicitur: prius autem dicit comparationem ad posterius. Prius autem et notius in hoc differunt: quia dicitur prius comparatum ad rem: notius autem dicitur per comparationem ad noscentem. Et sic patet intellectus omnium conditionum demonstrationis hic induciarum in diffinitione demonstrationis.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 25a) [↑](#footnote-ref-215)
216. „Inter tria prima, primum est in secundo, et primum et secundum sunt in tertio. Primum enim est in vero per se: quia per hoc quod est primum, est secundum seipsum verum et causa veritatis in sequentibus...“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 2; ed. Borgnet 2, 25b ) [↑](#footnote-ref-216)
217. „Et ita quia causa est, non potest esse quin sit prius in ordine essendi, et notius in ordine cognoscendi, et causa in influendo esse causati. Iste videtur esse intellectus Aristotelis.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 2; ed. Borgnet 2, p. 26a) [↑](#footnote-ref-217)
218. „Sicut eclipsatur privatur lumine ex objectu umbrae terrae inter solem et lunam: talis enim diffinitio medium est demonstrans passionem de subjecto: dicit enim quid est et propter quid est passionis: illa vero quas concludi potest de subjecto, non dicit nisi quid est: illa vero diffinitio quae est subjecti, dicitur diffinitio secundum speciem quae non demonstratur.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 17, tertia expositio; ed. Borgnet 2, 64b) [↑](#footnote-ref-218)
219. „Si enim de aliquo non quaereretur nisi ratione substantiae et naturae, non cognosceretur illud secundum esse determinatum partium suarum et natura, sed in universali tantum, in quo non scirentur partes nisi in potentia, et sic scientur imperfecte: et ideo necesse est, quod sciantur partes secundum quod determinatis passionibus subjiciuntur: cum enim sic se habeant in esse et natura, erit iste modus sciendi rem in particulari et in propria natura, sicut habetur ab Aristotele in II Priorum.“ (*De homine*, q. 1, a. 1, solutio, ad 1; ed. Borgnet 35, 4a) [↑](#footnote-ref-219)
220. „Et hoc necessarium est: quia illud principium demonstrationis quod est medium in demonstratione, est quid est, id est, diffinitio passionis non solum dicens esse passionis, sed etiam causam in esse demonstrationis, id est, quare insit.“ (*De homine*, q. 1, a. 1, solutio, ad 1; ed. Borgnet 35, 4b) [↑](#footnote-ref-220)
221. „Quaedam est certitudo simpliciter, et alia est certitudo secundum quid. Certitudo simpliciter est, quae est ex principiis ex quorum certitudine alia cognoscuntur: et sic certior est scientia animae quam corporis: quia anima est causa dans esse specificum corpori et rationem diffinitivam in quantum est animatum corpus et naturale: et ideo certior est, quia ex ipsa cognoscitur esse corporis talis. Certitudo autem secundum quid est, quæ est ad sensum et phantasiam, et haec magis competit corpori. Et hoc intendit Philosophus quando dicit animam esse principium animalium.“ (*De homine*, q. 1, a. 1, solutio, ad 4; ed. Borgnet 35, 5b) [↑](#footnote-ref-221)
222. „Dicat tamen quilibet quod vult, quod ego non praejudicio alicui, sed dico quod dictum Aristotelis intelligo: dictum autem illorum qui dicunt universale per esse individuum esse in intellectu sicut in subiecto, nullo modo possum intelligere.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. I, cap. III, ad 4; ed. Borgnet 2, 10b) [↑](#footnote-ref-222)
223. „Intellectus species est intelligibilium: et ideo id quod intelligitur, dicitur intellectuale secundum suum esse, et dicitur universale secundum suam potentiam.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. I, cap. III, ad 4; ed. Borgnet 2, 10a) [↑](#footnote-ref-223)
224. „Dicendum, quod anima est actus corporis physici, non simplicis, sed complexionati.“ (*De homine*, q. 4, solutio; Borgnet 35, 43b) [↑](#footnote-ref-224)
225. „Toutefois au grief trop rapide de syncrétisme, une étude d'Et. Gilson a préféré l'appréciation suivante: bien qu'elle cherche à adopter la thèse hylémorphique d'Aristote, l'anthropologie d'Albert demeure celle, platonicienne, d'Avicenne et reste opposée a celle, aristotélicienne, de Thomas d'Aquin.“ (Wéber 1991, 121) [↑](#footnote-ref-225)
226. „Resolutio enim est compositi in simplicia, et posterioris in prius, et causati in causam: et incipit ab ultimo secundum naturam quod immediatum sensibile est sensuum, non quidem per se vel commune sensatum, sed per accidens: quia in hoc albo crispo accipitur hic homo, et in hoc homine homo, et sic usque ad primum in quo stat resolutio.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 27a) [↑](#footnote-ref-226)
227. „Loquendo autem naturaliter et secundum esse, non quaeruntur principia quae sunt genus et differentia: haec enim sunt principia cognitionis et non esse: nec ipsa hoc modo est species in natura, sed pars speciei.“ (*De homine*, q. 2, a. 1, solutio; ed. Borgnet 3, 12b) [↑](#footnote-ref-227)
228. „Dicunt tamen aliqui quod demonstrativa scientia dicit scientiam in anima, qui est habitus acquisitus per demonstrationem: sed tunc non erit diffinitio demonstrata de diffinito: et tunc praepositio ex notat causam vel circumstantias causæ efficientis: præmissæ enim tales causa sunt efficiens talis habitus.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 25a) [↑](#footnote-ref-228)
229. „Quod concedimus dicentes, quod anima est in duplici consideratione, scilicet rationis, et rei. Rationis secundum quod accipitur ut universale vel particulare: et sic est in consideratione logici. Rei autem duobus modis, scilicet secundum quod habet esse in natura, et sic est in consideratione naturalis Philosophi: et secundum quod est substantia non comparata ad corpus generabile et corruptibile, et sic considerat de ipsa primus Philosophus.“ (*De homine*, q. 2, a. 1, solutio; ed. Borgnet 35, 12a,b) [↑](#footnote-ref-229)
230. „Secundum Aristotelem et Avicennam, potentiae existentis in actu quatuor sunt gradus.“ (*De homine*, q. 54, a. 1, arg. 7; ed. Borgnet 35, 450b) [↑](#footnote-ref-230)
231. „Averroes vero videtur ponere tres species intellectus, scilicet agentem, et possibilem, et speculativum.“ (*De homine*, q. 54, a. 1, ad 1; ed. Borgnet 35, 449a) [↑](#footnote-ref-231)
232. „Videntur omnes assignatae divisiones esse diminutae. Invenitur enim intellectus simplex et intellectus compositus, qui sunt partes potentiae speculativae animae intellectualis, et tamen non tanguntur in praehabitis divisionibus.“ (*De homine*, q. 55, a. 1, ad 5; ed. Borgnet 35, 450a) [↑](#footnote-ref-232)
233. „Et hoc pronomen 'ipsum' potest referri ad intellectum materialem, sicut diximus; et potest referri ad hominem intelligentem.“ (CMDA III.18; 438.22‒24) [↑](#footnote-ref-233)
234. „Videntur non esse nisi tres species intellectus. In omni enim quod exit de potentia ad actum, non sunt nisi tria, scilicet transmutans, et transmutatum, et illud in quod est transmutatio. Cum ergo anima intellectiva in suis intelligibilibus distinguatur penes ea quae sunt in transmutatione, non erunt nisi tres intellectus in ipsa, scilicet agens qui transmutans est, et possibilis qui est transmutatus, et speculativus in quem est transmutatio.“ (*De homine*, q. 54, a. 1, arg. 4; ed. Borgnet 35, 450a) [↑](#footnote-ref-234)
235. „Intellectus species est intelligibilium: et ideo id quod intelligitur, dicitur intellectuale secundum suum esse, et dicitur universale secundum suam potentiam.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. I, cap. III, ad quarta; ed. Borgnet 2, 10a) [↑](#footnote-ref-235)
236. „Intellectus speculativus habet duo, scilicet subjectum, et speciem. Subjectum autem non est idem apud omnes. Species autem consideratur duobus modis, scilicet ut ratio rei, et ut accidens animae. Et ut ratio rei est apud omnes idem: ut accidens vero animae individuatur in omnibus animalibus.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, solutio, ad 1; ed. Borgnet 35, 493b) [↑](#footnote-ref-236)
237. „Ad aliud dicendum, quod secundum quod universale est accidens animae, non est ratio rei. Quod patet: ratio enim est quidditas rei et substantia: species au­tem intelligibilis est accidens non rei, sed intellectus: et propter hoc cum individuetur a solis intelligibilibus, numerabitur per numerum intelligibilium.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, solutio, ad 6; ed. Borgnet 35, 494a) [↑](#footnote-ref-237)
238. „Sequentes enim Aristotelem et Averroem, dicimus coelum non habere animam praeter intelligentiam, ut supra in quaestione de coelo determinatum est. Similiter dicimus intellectum agentem humanum esse conjunctum animae humanae, et esse simplicem, et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus, sicut expresse dicit Averroes in commento libri de Anima.“ (*De homine*, q. 55, a. 3, solutio; ed. Borgnet 35, 466b) [↑](#footnote-ref-238)
239. „Dicunt tamen quidam, quod dictum hoc est intelligendum de intelIectu speculativo quoad habitum principiorum: quia quodammodo connaturalis est nobis: et dicitur immortalis, hoc est, non corruptibilis, quia non cedit in oblivionem: et dicitur perpetuus, eo quod non est in potentia.“ (*De homine*, q. 55, a. 3, solutio, ad 2; ed. Borgnet 35, 466b) [↑](#footnote-ref-239)
240. „Dicit Averroes in tertio de Anima quod intellectus possibilis est incorruptibilis secundum suam substantiam, sed corruptibilis per species quae sunt in ipso: sicut homo musicus corrumpitur dum desinit habere musicam, et tamen homo non corrumpitur.“ (*De homine*, q. 56, a. 4, sed contra, ad 3; ed. Borgnet 35, 483b) [↑](#footnote-ref-240)
241. „Intellectus possibilis secundum substantiam et potentiam est incorruptibilis, sed corrupti­bilis est per accidens, scilicet per actum qui est in ipso: et haec corruptio non est nisi oblivio intelligibilium: et sic intelligitur dictum Philosophi.“ (*De homine*, q. 56, a. 4, solutio; ed. Borgnet 35, 483b) [↑](#footnote-ref-241)
242. „Dicit Averroes, quod in­tellectus corrumpitur corruptione intelligibilium, sed non secundum substantiam: sed universale secundum quod est idem apud omnes, non est in intellectu, sed secundum quod est species quae est in intellectu sicut in subjecto: cum ergo non sit idem subjectum, non erit eadem species.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, sed contra, arg. 2; ed. Borgnet 35, 493b) [↑](#footnote-ref-242)
243. „Dicit Averroes super tertium de Anima quod una est species intellectus speculativi apud omnes homines.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, arg. 1; ed. Borgnet 35, 492b) [↑](#footnote-ref-243)
244. „Item, Averroes super tertium de Anima: 'Nos ponimus intellectum materialem esse aeternum et incorruptilibilem, et intellecta speculativa esse et generabilia et corruptibilia.' Et ponit *aeternum* pro perpetuo et in transmutabili secundum substantiam.“ (*De homine*, q. 61, a. 2, arg. 7; ed. Borgnet 35, 523b) [↑](#footnote-ref-244)
245. „Avicennæ dicta accipiamus, quo Aristoteli plus concordant, quoniam anima rationalis non est intellectus possibilis, sed intellectus possibilis una ejus pars est: et hoc sensit Aristoteles quando dixit: 'De parte autem animæ qua cognoscit et sapit anima'. Et vocavit intellectum partem animæ et non totam animam rationalem.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 12; ed. Borgnet 5, 349b) [↑](#footnote-ref-245)
246. „Latinorum autem Philosophorum plurimi cum opinione Platonis in multis consentire videntur...“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 12; ibid, p. 347b) [↑](#footnote-ref-246)
247. „Dicunt enim ani­mam rationalem esse individuam duplici individuitate, quoniam dicunt eam in se esse hoc aliquid per materiam incorpoream et spiritualem, quae est subjectum formae ejus, et ex forma habetur etiam individuans extra naturam ejus quod est corpus cujus ipsa est actus. Concedunt etiam per hoc quod est in ipsa secundum esse est individuata forma.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11; ed. Borgnet 5, 347b‒348a) [↑](#footnote-ref-247)
248. „Dicunt enim quod intentiones quae sunt in intellectu possibili, dupliciter considerantur, scilicet prout sunt abstractae, et prout habent esse in abstrahendo. Et primo quidem modo sunt formae universales liberatae a materia et appendiciis materiae. Secundo autem modo habent esse individuatum in intellectu possibili.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348a) [↑](#footnote-ref-248)
249. „Unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium. “ (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Riet, pp. 34.55‒35.58) [↑](#footnote-ref-249)
250. Viz dále uvedený citát z Grossetesteho komentáře ke *Druhým analytikám* (*cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares*, kap. 3.1.1). Leibniz vytvořil jeho postmoderní kopii v matematicko-filosofickém termínu „*la région des vérités éternelles*“ (OBJ III, kap. 5.2.3). [↑](#footnote-ref-250)
251. „Ideo volo primo totam Aristotelis scientiam pro nostris viribus explanare, et tunc aliorum Peripateticorum inducere opiniones, et post hoc de Platonis opinionibus videre, et tunc demum nostram ponere opinionem: quoniam in istarum quaestionum determinatione omnino abhorremus Doctorum Latinorum verba: eo quod nobis videtur quod etiam in eorum verbis non modo quiescat anima: propter quod scientiam veritatis nec ostendunt, nec verbis propriis attingunt.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 1; ed. Borgnet 5, 330a) [↑](#footnote-ref-251)
252. „Res sensibiles sunt in anima simpliciter, hoc est, quia formae earum sunt in illa sine suis materiis. similiter formae rerum sunt in intelligentia simplicius et communiori esse. Similiter formae earum sunt in intelligentia simplicius et communiori esse.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* III.45, ed. Baeumker, p. 133.15‒17) [↑](#footnote-ref-252)
253. „Sic igitur intendit dicere Avicebron, quod potentia intellectus possibilis communis est sicut et materiae, et ideo separata est a determinatione formarum quas potentia et non actu habet. Et quoniam sic universalis est potentia ejus, ideo universale est quod hoc modo est in ipsa.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 9; ed. Borgnet 5, 344b) [↑](#footnote-ref-253)
254. „Est autem haec disputatio difficilis valde, nес ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia; quia quicumque alii sunt, verba quidem audire possunt, sed ad intellectum eorum non sunt idonei.“ (*De unitate intellectus*, сap. III; ed. Borgnet 9, 440b) [↑](#footnote-ref-254)
255. „Scientia quae est in anima et aliae virtutes intellectuales, non habent esse reale et ratum in natura, sed in anima tantum: et hoc est esse debile, et potius est entis aliquid quam ens, et talibus entibus rationibus bene subjicitur id quod in se non est individuum sed forma.“ (*Liber III De anima*, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348b) [↑](#footnote-ref-255)
256. „Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine "rei" secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum, quod habet esse, ut dicit Avicenna, *Metaph*., tract. I, cap. vi, distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen "rei" ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a "reor reris" dicitur; et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator, in IV *Metaph*., comm. 2, dicit.“ (*Super libros Sententiarum II*, d. 37, q. 1, a. 1, resp.; ed. Mandonnet, p. 944) [↑](#footnote-ref-256)
257. „Unde obiter colligo ens in vi nominis sumptum et *rem* idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; *ens* vero in praedicta significatione dicit id quod habet essentiam realem: eamdem ergo omnino rem seu rationem realem important.“ (*Disputationes Metaphysicae* 2.4.15, editio digitalis Renemann et. al.) [↑](#footnote-ref-257)
258. „Sed isti absque dubio nunquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt: quoniam ex duobus his concessis, quod neque est immixtus, et separatus, sequitur necessario ipsum non esse hoc: et ideo nihil est quod dicunt isti. Adhuc autem animam, sicut dicunt, esse compositam et individuam, nulla omnino probant ratione, nisi quod dicunt Boetium dicere, quod in omni quod est circa primum, est hoc et hoc: et sic in anima concedunt esse hoc et hoc, non continuo inferri potest hoc et hoc esse materiam et formam...“ (*Liber III De anima*, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348a) [↑](#footnote-ref-258)
259. „Adhuc autem haec opinio supponit quod universale sit in anima sicut in subjecto, et forte hoc non est verum.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348b) [↑](#footnote-ref-259)
260. „Intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus, et iste sunt in anima. Et dixit: *et iste quasi sunt in anima*, quia post declarabit quod ea que sunt de prima perfectione in intellectu quasi sensibilia de prima perfectione sensus, scilicet in hoc quod ambo movent, sunt intentiones ymaginabiles, et iste sunt universales potentia, licet non actu; et ideo dixit: *et iste quasi sunt in anima*, et non dixit *sunt*, quia intentio universalis est alia ab intentione ymaginata. Deinde dixit: *Et ideo potest homo intelligere*, etc.“ (CMDA II.60; 220.15‒24) [↑](#footnote-ref-260)
261. „Similiter autem scientia ex universalibus est, quae fiunt ex multis memoriis at experientiis quae non sunt eadem omnium. Et hoc est quod supra diximus, quod speculativi intellectus sunt unus in eo quod speculativi intellectus sunt, sed sunt multi secundum quod illorum vel illorum sunt, et hac in determinatione convenit nobiscum Averroes, licet in modo abstractionis intellectus parumper differat a nobis.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 13; ed. Borgnet 5, 353b) [↑](#footnote-ref-261)
262. „Acquirit formas intellectas per hoc quod agens, denudat eas et conjungit eas intellectui possibili: et cum quaelibet illarum formarum intellectualitatis accipit ab agente, oportet quod possibilis in qualibet convertatur ad agentem...“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 9; ed. Borgnet 5, 383b) [↑](#footnote-ref-262)
263. „Non ergo sic res servatur in anima. Si autem dicatur quod sunt in anima sicut actus in potentia, hoc esse non potest: quia nihil aliud est intelligere et considerare secundum actum, nisi habere intellecta in anima secundum actum...“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 9; ed. Borgnet 5, 384a) [↑](#footnote-ref-263)
264. „Est autem duplex scientia ex phantasmate: quaedam enim est ex phantasmate, ita quod ipsa forma intellecta est forma habens esse in particulari: quaedam autem sic, quod forma intellecta non est secundum esse in particulari sed in sensibili manifestantur opera ejus: et per opera sicut per effectum venitur in causam per intellectum: et sic cognoscimus separata.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 10; ed. Borgnet 5, pp. 384b‒385a) [↑](#footnote-ref-264)
265. „Haec est via quam fere sequuntur omnes moderni Latini: sed isti in principiis non conveniunt eum Peripateticis: si enim scientia sit qualitas in anima, tunc scientia non est universale id quod est intellectu, quod est ubique et semper. Peripatetici concorditer dixerunt, quod universale secundum actum non est nisi in anima, et quod universale continuatur in intellectu separato. Et haec est objectio Avicennae, in quam omnes concordaverunt.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 10; ed. Borgnet 5, 385a) [↑](#footnote-ref-265)
266. „Cum igitur intellectus sic separatur lumine agentis perfectus eodem lumine, et per gradus ascendens conjungitur intellectui separato, et fit intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius: et hoc fere est idem ac si dicatur quod agens habet primo lumen debile, quod non valet nisi speculari, et valet intelligere separata: et postea acquirit lumen forte, per quod intelligit separata: et quod idem est intelligens quidditates quas a materia separatas habet, et quidditates separatorum.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 8; ed. Borgnet 5, 382b) [↑](#footnote-ref-266)
267. „Sicut est quaelibet res in potentia in seipsa et in actu per hoc quod habet a causa potentia, ita etiam est in potentia ad ea quae movet sub actu ejus quod est a causa prima: et sic intellectus possibilis designans substantiam animae in seipsa, est in duplici potentia, quarum una est ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam: et secunda est ad intelligibile quod movet sub actu intellectus agentis.“ (*De unitate intellectus*, ad 25; ed. Borgnet 9, 471b) [↑](#footnote-ref-267)
268. „Dicunt autem constare, quod intelligentia sive intellectus est, quae dat formas, cum primus fons formarum sit intellectus. (...) Et rationem adhibent dicti sui: quia quod est causa formarum in esse formali, est etiam causa earum in esse minus formali: quia causa formae in quantum est forma, non potest esse nisi una, quando reducuntur causae in suas causas passivas.“ (*De unitate intellectus,* cap. II; ed. Borgnet 9, 439b) [↑](#footnote-ref-268)
269. Základní interpretace pojmu „forma“, které byly v oběhu v době příchodu Alberta do Paříže kolem 1240, uvádí Libera v přehledu Albertovy noetiky a metafyziky (Libera 2005, 246‒47). [↑](#footnote-ref-269)
270. „Universale nomine extenso et communi, est universale quod est in artificialibus, et tale solum retinet rationem et proprietatem predicationis, et non causalitatis.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*; ed. Steele, OHI 11, 154.18‒20). [↑](#footnote-ref-270)
271. „Duplex est materia; quedam est materia que est materia tantum; alia est materia et subjectum; alia subjectum, et de ista potest aliquid predicari, et etiam ista de aliquibus potest predicari, et hec subicitur in artificialibus. Et propter hoc materia artificialis de artificialibus predicatur, quia ipsa est tota veritas rei artificialis; forma enim artificialis non est nova natura vel essentia, set est dispositio solum, ut extentio, circulatio, vel aliquid hujusmodi, unde convenienter dicitur 'anulus est aurum'.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis, supra II. Met.*; ed. Steele, OHI 11, 75.13‒21) [↑](#footnote-ref-271)
272. „Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum: cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum: sed ab eo qui est creator totius compositi.“ (*Summa contra Gentiles* II, cap. 43, n. 5; ed. Leonina 13, 367.31‒41) [↑](#footnote-ref-272)
273. „Quidquid ex se non diffinit aliquid nec determinat, remanet universale et idem et unum ubique: intellectus autem separatus ex se non diffinit nec determinat aliquid: igitur videtur quod remaneat universalis idem ubique. Si enim aliquid diffiniret et determinaret intellectus ex se, illius esset sicut materiæ propriae: nullius autem est sicut materiæ propriae: ergo nihil ex se diffinit vel determinat. (...) Et illi rationi multum innititur Averroes, sed aliis verbis format eam.“ (*De unitate intellectus,* cap. 4, arg. 4; ed. Borgnet 9, 443a) [↑](#footnote-ref-273)
274. „Dicunt enim quod species accepta sine materia est una natura indivisa, et non dividitur nisi per materiam. Et hoc accidit ei in quantum est in materia, et non secundum se: haec autem multo magis convenit ei quod est species specierum. Est autem intellectus species specierum. Igitur non dividitur nisi participatione materiae. Sed participare materiam est contra naturam intellectus et contra diffinitionem ipsius.“ (*De unitate intellectus,* cap. IV, arg. 7; ed. Borgnet 9, 444a) [↑](#footnote-ref-274)
275. „Sequeretur etiam, quod receptio intellectus possibilis esset sicut receptio materiae: quia quidquid recipit forma secundum esse singulis, est materia vel virtus materialis, et non operans nisi in materia. Et hoc est contra naturam substantiae separatae qualem probat Philosophus esse intellectum possibilem.“ (*De unitate intellectus,* cap. IV, arg. 27; ed. Borgnet 9, 450b) [↑](#footnote-ref-275)
276. „Intellectus autem possibilis qui potentia est omnia scibilia, non est in nobis secundum eos.“ (*De* *unitate intellectus,* cap. IV, arg. 30; ed. Borgnet 9, 461a) [↑](#footnote-ref-276)
277. „Quomodo autem ipsa sui ipsius speciem, et a se ipsa abstractam, intelligat et recipiat quaere alias, scilicet in quaestionibus illis praedictis, et exemplum huius rei conveniens [habes] in speculo corporali – qualiter scilicet eiusdem speculi corporalis simulacrum in ipso eodem speculo corporali representari potest, et non tantum semel sed multotiens et iterato.“ (*Speculum animae*, q. 5; ed. Etchemendy&Wood, p. 139.629‒33) [↑](#footnote-ref-277)
278. „Non enim consentimus cum Avicebron, quod anima rationalis composita sit ex materia et forma, sed potius dicimus eam componi ex potentia et actu.“ (*De unitate intellectus*, cap. 5, ad arg. 23; ed. Borgnet 9, 470b) [↑](#footnote-ref-278)
279. „Cum autem speculativus intellectus qui est factus et generatus multipliciter secundum ea in quibus sit, necesse est quod subjectum ipsius quod est patiens, multiplicetur secundum eadem: quia speculativus non numeratur nisi numero subjecti. Igitur possibilis intellectus multiplicatur secundum numerum speculantium: ergo multiplicatur etiam secundum numerum aliorum. Igitur multi sunt possibiles intellectus relicti ex multis hominibus.“ (*De unitate intellectus,* cap. 5, ad arg. 8; ed. Borgnet 9, 454a) [↑](#footnote-ref-279)
280. „Peripatetici autem dicebant quod id quod non est esse rei, non potest esse principium cognitionis rei: quia omnis rei cognitio scitur ex his causis, principiis, et elementis, ex quibus est, et quod nihil horum habet esse separatum ab esse rei, nisi secundum quod est intentio per intellectum denudata ab illa.“ (*De unitate intellectus*, cap. V, ad arg. 7; ed. Borgnet 9, 453b) [↑](#footnote-ref-280)
281. „Quod autem dicunt quidam, has tres esse substantias in homine, non reputo opinionem, sed ridiculum: et non dixerunt hoc aliqui Peripateticorum, sed quidam Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt, et a nobis est in multis locis improbatum.“ (*De unitate intellectus,* cap. V, ad arg. 12; ed. Borgnet 9, 455b) [↑](#footnote-ref-281)
282. „Unde diffinitur a Philosopho: « anima est actus corporis etc. ». Dicit etiam alibi Philosophus quod plante non habent animam, set partem partis anime. Et secundum hoc in homine sola racionalis dicitur anima, tamen tres substancie.“ (Adam de Buckfield*, Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 8rb; ed. Callus, p. 441.100‒104) [↑](#footnote-ref-282)
283. „Sed quidam non mediocris auctoritatis viri inter Latinos quibus ista sententia non placuit, asserunt universale secundum aliquid esse in rebus. Si enim in re non esset, de re vere non praedicaretur, praecipue cum haec sit natura universalis, quod in quolibet suorum particularium est totum.“ (*De intellectu et intelligibili Liber Primus*, tract. II, cap. 2; ed. Borgnet 9, 493a) [↑](#footnote-ref-283)
284. Tato část metodologicky vychází ze syntézy dějinných proměn čtyř pólů Heideggerova *Geviert*, které v podobě nové hermeneutiky dějin určují filosofický a epochální osud Západu (Umlauf 2010, 482‒96) [↑](#footnote-ref-284)
285. „Im Retten der Erde, im Empfangen des Himmels, im Erwarten der Göttlichen, im Geleiten der Sterblichen ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Gevierts.“ (GA 7, 153) [↑](#footnote-ref-285)
286. „Das Alles aber kann auch nicht einander ungleich, kann nicht mit sich im Widerspruch sein… Damit haben sie ihren stupenden Begriff „Gott“… Das Letzte, Dünnste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum… Dass die Menschheit die Gehirnleiden kranker Spinneweber hat ernst nehmen müssen! — Und sie hat theuer dafür gezahlt!“ (*Götzen-Dämmerung: Die „Vernunft“ in der Philosophie*, § 4; KSA 6, 76) [↑](#footnote-ref-286)
287. „Moreover, in addition to theological and legal teaching, which had continuously been at Oxford from the 12th century, we witness in the first decade of the 13th century the introduction of the 'New Aristotle'. Edmund of Abingdon was lecturing on the *Sophistici Elenchi*, a Master Hugh on the *Posterior Analytics*, John of London (the teacher of John of Garland in his youth) on Avicennian theories, while John Blund was the first to read on the *libri naturales*.“ (Callus 1945, 43) [↑](#footnote-ref-287)
288. Pařížská univerzita již byla ve značném úpadku kvůli vyhnání jezuitů a dalších řádů z Francie (1763). Postupná destrukce univerzity v letech 1792–93 ukazuje vítězný postup postmoderního *raison d'état*, který v zrcadlovém efektu kopíruje destruktivní model daný v roce 1277, což byl modernistický *raison de l'église*. Skrze tzv. „*Rapport Gaudin*“ (1792) byla zrušena autonomie teologických fakult, které musely přísahat věrnost revolučnímu režimu. Pak bylo zrušeno výnosem revolučního parlamentu (*Convention nationale*, 15. 9. 1793) všech 26 kolegií Pařížské univerzity a následně i univerzitní kolegia v celé Francii. [↑](#footnote-ref-288)
289. „Super hos duos polos ut diximus, circumvolvitur coelum cum omnibus stellis et planetis, qui sunt in eo motu aequali et uniformi per diem et noctem semel, cuius motus causa efficiens est anima mundi.“ (*De sphaera*; ed. Baur, p. 13.32‒35) [↑](#footnote-ref-289)
290. „Cognitio autem primorum principiorum, que est intellectus, est melior dispositio quam sit scientia; principia autem non simpliciter prima cognoscuntur non intellectu, sed scientia, quae est peior dispositio quam intellectus.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.2; ed. Rossi, p. 103.91‒94) [↑](#footnote-ref-290)
291. Tento překlad *Anal. Post*. 84a11‒14 sleduje vynikající překlad Tricota (*Les Seconds analytiques*; Vrin 2000, 117). Oxfordský překlad této klíčové pasáže je dán esencialisticky v duchu *Oxfordian Fallacy*: „Demonstration proves the inherence of essential attributes in things (ἀπόδειξίς ἐστι τῶν ὅσα ὑπάρχει καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν). Now attributes may be essential for two reasons (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς): either because they are elements in the essential nature of their subjects (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι), or because their subjects are elements in their essential nature (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς).“ (*Anal. Post*. 84a11‒14; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-291)
292. „Demonstrativa scientia est ex veris, et primis et inmediatis et prioribus et notioribus et causis conclusionis. Si autem demonstrativa scientia et demonstratio sint idem et 'ex' sumatur communiter ad 'ex' dictum materialiter et dictum originaliter, dico quod in hac propositione probatur diffinitio materialis de suo diffinito per diffinitionem formalem supra positam.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.2; ed. Rossi, pp. 100.41‒101.46) [↑](#footnote-ref-292)
293. „They are in fact four: whether the connexion of an attribute with a thing is a fact (τὸ ὅτι); what is the reason of the connexion (τὸ διότι); whether a thing exists (εἰ ἔστι); what is the nature of the thing (τί ἐστιν).“ (ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν; *Anal. Post*. 89b24‒25; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-293)
294. „Eclipsis enim simpliciter semper est in rationibus suis causalibus, nulla tamen particularis eclipsis semper est in sua ratione causali. Aut enim sic dicendum est aut quod Aristoteles non intendebat dicere quod eclipsis semper est, sed intendebat dicere quod conclusio in qua demonstratur eclipsis est propositio habens veritatem in omni hora sive eclipsis sit sive non sit.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.7; ed. Rossi, p. 144.200‒205) [↑](#footnote-ref-294)
295. „It follows that we cannot in demonstrating pass from one genus to another (oὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι).“ (*Anal. Post*. 75a38; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-295)
296. „Hec sequitur inmediate ex proxima, quia si necesse est magis scire premissa inpossibile est magis scire conclusionem. Ad expositionem autem littere in hoc loco quia est aliquantulum obscura dico quod principia conclusionum quandoque sunt prima quandoque non prima, sed probata per prima; ea que prima sunt non contingunt, id est, non sequuntur ex alio.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.2, ed. Rossi,p. 102.80‒83) [↑](#footnote-ref-296)
297. „Ad hoc dicendum quod universalia sunt principia cognoscendi et apud intellectum purum et separatum a phantasmatibus, possibilem contemplari lucem primam, que est causa prima, sunt principia cognoscendi rationes rerum increate ab eterno existentes in causa prima. Cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et causae formales exemplares, et ipse sunt etiam creatrices. Et he sunt quas vocavit Plato ydeas et mundum archetypum, et he sunt secundum ipsum genera et species et principia tam essendi quam cognoscendi, quia, cum intellectus purus potest in his defigere intuitum, in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas, sed ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.7; ed. Rossi, pp. 139.99‒140.111) [↑](#footnote-ref-297)
298. „Forma vero substantialis absolute dicta adhuc dicitur multipliciter. Dicitur enim uno modo exemplar separatum a re et non quo res est; et alio modo quo res est, ita quod sit coniunctum rei et non exemplar; tertio modo dicitur simul exemplar et quo res est. Exemplar dicitur solum forma, quae est in mente artificis, non forma illa, quae est illud, quo res est et non exemplar.“ (*De statu causarum*; ed. Bauer, p. 124.22‒28) [↑](#footnote-ref-298)
299. „Quapropter sequitur, cum necesse sit scire quia est ad hoc ut sciatur quid est, quod scire quia est prius est quam scire quid est. Sed contra hoc opponit Aristoteles hoc modo: de quolibet scimus quia ipsum est per demonstrationem nisi res de qua inquirimus esse sit substantia; sed si demonstratur quia est scitur per causam, ergo scitur per diffinitionem, quia idem est causa et diffinitio, ergo prius accepta est diffinitio que dicit quid est res quam sciatur quia est res, et ita habetur diffinitio et scitur quid est res et nondum scitur si est res, quod est inpossibile.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* II.2; ed. Rossi, p. 325.452‒60) [↑](#footnote-ref-299)
300. Avicennův komentář k *Anal. Post*. 76b11‒22 (viz Bertolacci 2002, pp. 46‒47, text 5.2) vyjmovává tři principy vědeckého soudu: rod (γένος), první principy jako axiomy poznání (τὰ πρῶτα), určení rodu (τὰ πάθη). Avicenna odvozuje vědeckou dedukci od neoplatonského pojetí rodu jako první substance působící směrem dolů skrze kauzální *passio*. Výklad *Druhých analytik* se posunul mimo určení reálné substance směrem k hypostázované esenci. [↑](#footnote-ref-300)
301. „Manifestum est igitur quod neque actu habemus principia ab initio neque penitus ignoramus ea, sed sunt in nobis ab initio potentia et extrahuntur in nobis de potentia ad actum. Habitus itaque eorum in nobis primo est potentialis et materialis passivus et non activus, quia si esset activus, tunc esset honorabilior et melior et certior quam habitus actualis principiorum, eo quod activum est nobilius eo in quod agit et nobilius effectu.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, II.6; ed. Rossi, pp. 406.17‒407.23) [↑](#footnote-ref-301)
302. „Demonstratur tamen in metaphysica per effectum de causa prima quia ipsa est, similiter forte de hoc genere substantia non scitur per causam quod sit, licet habeat causam efficientem causam primam, sed esse cuius­libet substantie specialis et esse accidentis potest demonstrari per causam et diffinitionem.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* II.2; ed. Rossi, p. 325.464‒69) [↑](#footnote-ref-302)
303. „Je mehr es in der Weltnacht bis zur Mitternacht geht, desto ausschließlicher herrscht das Dürftige dergestalt, daß es sein Wesen entzieht. Nicht nur das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren, sondern sogar die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind beinahe ausgelöscht. Je mehr die Spuren verlöschen, um so weniger vermag noch ein einzelner Sterblicher, der in den Abgrund reicht, dort auf Wink und Weisung zu langt, wenn er nur so weit geht, als er auf dem Weg, der ihm beschieden ist, kommen kann.“ (*Wozu Dichter?*, GA 5, 272‒73) [↑](#footnote-ref-303)
304. „Si autem intelligimus universalia per modum Aristotelis formas repertas in quidditate particularium, a quibus sunt res particulares id quod sunt, tunc universale esse ubique nichil aliud est quam universale esse in quolibet suorum singularium.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.18; ed. Rossi, p. 266.143‒45) [↑](#footnote-ref-304)
305. „Item, Philosophus I Posteriorum: 'Demonstrationes sunt de perpetuis et incorruptibilibus'. Et Lincolniensis dicit ibidem quod manifestum est quod demonstratio fit de universalibus repertis in singularibus; igitur universalia sunt vere extra animam. Item, Philosophus, cap. 18: 'Universale semper et ubique est'. Et Lincolniensis dicit ibidem...“ (*Ordinatio* I, dist. 2, q. 7; OTh 2, 232.8‒14) [↑](#footnote-ref-305)
306. „Aut sit quidem, resume: accipere a superiori extra singulare quam singularia, sed illud superius sit indenominatum in rebus differentibus specie, utpote intentio una ambigua in rebus differentibus specie est aliquo modo diversificata et non potest habere nomen unius intentionis penitus de differentibus specie dictum, aut contingat esse illud in quo monstratur, id est illud de quo proprie debet fieri demonstratio, sicut totum in parte, id est sicut genus indistinctum et non diversificatum apud intellectum a sua specie propter occultationem differende qua habundat species a genere.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.5, ed. Rossi, p. 124.161‒69) [↑](#footnote-ref-306)
307. „Praeterea, dicit Philosophus quod ens est prima impressio intelligentiae; sed quo ordine se habet ens in communitate, eo ordine se habet primum ens in causalitate; ergo et primum ens in ordine causalitatis est prima impressio; se ipso ergo cognoscitur secundum substantiam ab intelligentia.“ (*Summa theologica* II, n. 2, in contrarium, 3; ed. Quaracchi, t. II, p. 3). [↑](#footnote-ref-307)
308. „Intellectus autem debilis, qui non potest ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solum consequentibus essentias veras rerum, et apud illum sunt accidentia consequentia genera et species, et sunt principia solum cognoscendi et non essendi. Quomodo secundum hos duos modos ultimos sunt genera et species rerum corruptibilium incorruptibilia dubitabile est.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.7, ed. Rossi, p. 141.141‒47) [↑](#footnote-ref-308)
309. „*Theologia sive scientia divina est duplex... metaphysica dicitur*... *in sacra Scriptura traditur.“* (*Super De Trinitate*, q. 5, a. 4, co. 4; ed. Leonina 50, 154). [↑](#footnote-ref-309)
310. „The *Categories* deals with what, from the point of view of the logician, are the minimal units of discourse, namely, simple expressions such as "man" and "whiteness," which, ultimately, are studied as possible constituents (integral parts) of syllogisms.“ (Hansen 2012, 63\*). K celkovému přehledu komentářů ke spisu *Kategorie* kolem 1250 viz Newton 2008. [↑](#footnote-ref-310)
311. „Et propter hoc dico quod dicibile incomplexum ordinabile est commune analogum ad omnia decem quod est per prius dicitur de substantia, per posterius autem de omnibus aliiis praedicamentis eo quod induunt modum substantiae.“ (*Rationes super Praedicamenta* I, q. 1; Munich, Bayer. Staatsbibl., f. 42va‒vb; cit. podle Hansen 2012, 74\*) [↑](#footnote-ref-311)
312. „Praedicamenta enim attribuuntur substantiae, non quia est agens aut finis eorum, sed quia constituunt per illam, et subiectum est eorum.“ (*In Librum IV Metaphysicorum*, comm. 2; ed. Iuntii 1562, vol. 8, fol. 65-i) [↑](#footnote-ref-312)
313. „And so, if we say he has an art, as it were, of making appearances (ἔχειν φανταστικὴν τέχνην), he will easily take advantage of our poverty of terms to make a counter attack, twisting our words to the opposite meaning; when we call him an image-maker (εἰδωλοποιὸν).“ (*Soph*. 239c9‒d4) [↑](#footnote-ref-313)
314. „Ubique enim esse est esse in quolibet suorum locorum, loca autem universalium sunt ipsa singularia in quibus sunt universalia, nisi forte dicamus quod universale ubique est quia intellectus est locus universalium, et universale ubique esse est ipsum in intellectu esse, qui intellectus quodammodo ubique est (...) Si autem universalia sunt ydee in mente divina, tunc universalia ubique sunt per modum quo causa prima ubique est.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.18, ed. Rossi, p. 266.145‒54) [↑](#footnote-ref-314)
315. „Igitur veritas rerum est earum esse prout debent esse, et earum rectitudo et conformitas Verbo, quo aeternaliter dicuntur. Et cum haec rectitudo sit sola mente perceptibilis et in hoc distinguatur a rectitudine corporali visibili, patet, quod convenienter definitur ab Anselmo veritas cum dicit, eam esse rectitudinem sola mente perceptibilem. Et complectitur haec definitio etiam summam veritatem, quae est rectitudo rectificans simul cum veritatibus rerum, quae sunt rectitudines rectificatae.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 135.4‒9) [↑](#footnote-ref-315)
316. „Consuevimus autem usitatius dicere veritatem orationis enuntiativae. Et haec veritas, sicut dicit philosophus, non est aliud, quam ita esse in re signata, sicut dicit sermo. Et hoc est, quod aliqui dicunt veritatem esse „adaequationem sermonis et rei“ et „adaequationem rei ad intellectum“. — Sed cum verior sit sermo, qui intus silet, quam qui foris sonat, intellectus videlicet conceptus per sermonem vocalem, magis erit veritas adaequatio sermonis interioris et rei, quam exterioris; quod si ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem, non solum esset sermo verus, sed ipsa veritas.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 134.17‒26) [↑](#footnote-ref-316)
317. „Když tedy hledám, jak by došlo k tobě a usadilo se ve tvém srdci slovo, které je už v mém srdci (*in corde tuo insideat verbum quod iam est in corde meo*), vezmu na pomoc hlas a promluvím nahlas k tobě. Zvuk hlasu vede smysl slova až k tobě (*ad te duxit sonus vocis intellectum verbi*); sám zvuk sice pomine, ale slovo, které k tobě zvuk přivedl, je už v tvém srdci (*verbum iam est in corde tuo*), aniž se vzdálilo z mého srdce (*nec recessit a meo*).“ (*Sermo* 293; PL 38, 1328D‒1329A) [↑](#footnote-ref-317)
318. „Quod autem non sit alia veritas a veritate summa, videtur secundum Anselmum, qui in libro suo de veritate concludit ad ultimum, quod unica est omnium verorum veritas, et quod illa est summa veritas, sicut unum est tempus omnium illorum, quae sunt simul in uno tempore.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 132.12‒16) [↑](#footnote-ref-318)
319. „Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum .... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae.“ (*De libero arbitrio* *voluntatis* 2.10.29) [↑](#footnote-ref-319)
320. „(...) *Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem*.' [*De libero arbitrio* *voluntatis* 8.21] Aeterna est igitur talium veritas ac per hoc summa veritas. Similiter sine initio fuit verum „aliquid fuisse futurum“; sed non fuit verum, nisi veritate sua. Sua igitur veritas aeterna est et summa; similiter omnium conditionalium veritas ut: „si est homo, est animal.“ Per hypothesim igitur omnis enuntiabilis veritas est summa veritas.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 132.26‒32) [↑](#footnote-ref-320)
321. Viz citaci Avicennovy *Al-Ḥikmat*, která zásadním způsobem upravila nutnost pouze vzhledem k fundamentálně nemožnému: „... and 'the possible' is said to be whatever is not impossible and which exists and [then] in non-existent, and [in general] whatever does not exist at some time or other.“ (Wisnovsky 2003, 200, cit. L 58) [↑](#footnote-ref-321)
322. „In the *Iqtisād*, it is stated that any future event in itself is possible. However, in accordance to God’s foreknowledge, what the eternal will determines is only what is necessary, so that different alternatives simply do not occur. Consequently, a future contingent event which is not contained within God’s foreknowledge will never take place. This event is considered to be ‘possible with regard to itself’ (*mumkin bi-‘itibār dhātihi*), and ‘impossible with regard to something else’ (*muḥāl bi-‘itibār ghayrihi*), that is with regard to both God’s *irāda* and *‘ilm*.“ (De Cillis 2013, 124) [↑](#footnote-ref-322)
323. *„'Necessarium'* dicitur duobus modis, scilicet respective et absolute. Respective, ut *'te sedere dum tu sedes est necessarium*'. Absolute hoc duplex, scilicet per se et per accidens: per se quod nec potest nec potuit nec poterit esse falsum, ut '*Deus est*'; per accidens quod non potest nec poterit esse falsum, potuit tamen fuisse falsum, ut *Socratem fuisse antequam fuit*.“ (*Logica modernorum II*, ed. Rijk; *Logica „Cum sit nostra*, p. 429.1‒6) [↑](#footnote-ref-323)
324. „Omnis substantia [simplex est] stans per seipsam scilicet per essentiam suam. [Nam ipsa] est creata sine tempore et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.“ (*Liber de causis* XXXVIII; editio digitalis Pattin‒Zimmermann, § 199‒200) [↑](#footnote-ref-324)
325. „Quoniam liberum arbitrium de praesenti esse non potest, tametsi ipsum in praesenti est; sed spectat semper ad futuros eventus, et solum qui in contingenti consistunt.“ (*De sacramentis*, pars II, cap. XXII; PL 176, 256C) [↑](#footnote-ref-325)
326. „Licet igitur vere dicatur veritas huius propositionis 'antichristus est', tamen non sequitur, quod statim erit necessarium eum fuisse, quia huius veritas est esse incompletum et indeterminatum. Idem enim est ponere necessitatem super hanc veritatem et ponere necessitatem super assertionem de futuro, quod erit, et super existentiam rei futurae. Quaelibet igitur talium propositionum 'antichristus erit', 'antichristus est futurus' est vera non necessaria, sed contingens, quia possibile est, quamlibet talem esse falsam.“ (*De veritate propositionis*, ed. Baur, p. 144.19‒32) [↑](#footnote-ref-326)
327. „Ad illud autem, quod oppositum fuit, hoc scilicet, „antichristum esse futurum potest esse falsum, tamen modo sit verum", dicendum, quod hoc verum est eadem potentia, qua verum est, Deum posse scire et nescire aliquid, scilicet de potentia aeterna. Et scias, quod veritas talium enuntiabilium non est veritas temporalis, sed aeterna.“ (*De libero arbitrio*, ed. Baur, p. 182.19‒24) [↑](#footnote-ref-327)
328. Viz titul rozhovoru s Lloydem Blankfeinem, který byl v době hypotéční bankovní loupeže ve vedoucí pozici banky Goldman Sachs (*I'm doing 'God's work'. Meet Mr Goldman Sachs*. In: *The Sunday Times*, November 8, 2009). [↑](#footnote-ref-328)
329. „Totum igitur quod in his generat caliginem est, quod contingentia rerum in ipsis videtur repugnare necessitati illi, quae est immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina; similiter necessitati illi, quae est immutabilitas praesentialis veritatis in his de praeterito et de futuro; et quod non distinguitur, quomodo in eadem propositione ex parte aliqua est necessitas propter hoc, quod non finibilis est eius veritas, et ex parte alia contingentia quia quae est vera potuit sine initio non fuisse vera, ex qua potentia sequitur rerum contingentia.“ (*De libero arbitrio*, c. 6, ed. Baur, pp. 171.31‒172.3) [↑](#footnote-ref-329)
330. „Hec adduximus contra quosdam modernos, qui nituntur contra ipsum Aristotilem et suos expositores et sacros simul expositores de Aristotile heretico facere catholicum, mira cecitate et presumcione putantes se limpidius intelligere et verius interpretare Aristotilem ex litera latina corrupta quam philosophos, tam gentiles quam catholicos, qui eius literam incorruptam orginalem grecam plenissime noverunt. Non igitur se desipiant et frustra desudent ut Aristotilem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii consumant, et Aristotilem catholicum constituendo, se ipsos hereticos faciant.“ (*Hexaëmeron* 1.8.2‒4; cit. podle Dales 1987, 183‒84) [↑](#footnote-ref-330)
331. „Unde intellectus agens est illud agens particulare quod exigitur ad operationem intellectus speculativi, qui quidem intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime, secundum Alpharabium et secundum Aristotelem et Avicennam est aliquid aliud.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*, lib. IX; ed. Steele, OHI 10, 298.34‒299.2) [↑](#footnote-ref-331)
332. „...librum de anima, si cum naturalibus legatur, in festo Ascensionis, si autem cum logicalibus, in festo Annunciationis beate Virginis...“ (*Chartularium* I, no. 246, p. 278). [↑](#footnote-ref-332)
333. „Verumtamen cum intellectum possibilem dicimus, duo dicimus, id est intellectum, qui non est aliud quam substantia vel spiritus intelligibilis, cum sit quaedam potentia eius ‒, et possibilitatem, quae est rerum accidens quoddam consequens quoddam esse animae vel spiritus. Ideoque verius intellectus possibilis quatenus intellectus est, substantia non est, sed subsistentiae, et quatenus possibilis neque substantia neque subsistentiae nisi per accidens.“ (*Summa philosophiae* 19.4; ed. Baur, pp. 305.39‒306.2) [↑](#footnote-ref-333)
334. „Ideoque enormiter erraverunt Theophrastus ac Themistius posteriusque Averroes, qui eundem unicum intellectum possibilem in omnibus individuis hominum etiam secundum numerum esse posuerunt, et maxime Aristoteles qui intellectum agentem ab intellectu possibili differre secundum substantiam arbitratur. Quibus inter veteres solus manifestius Avicenna contradicit.“ (*Summa philosophiae* 29; ed. Baur, p. 472.18‒24) [↑](#footnote-ref-334)
335. „Omne autem recipiens iuxta Averroem denudatum est a natura recepti, cuius anitas sola sui relatione ad formam naturaliter ipsius perfectivam, sub qua actualiter esse potest, perpenditur. Quod enim vere non est nisi in potentia sola vere cognosci non potest nisi ex relatione potentiae ad actum.“ (*Summa philosophiae* 19; ed. Baur, p. 305.25‒30) [↑](#footnote-ref-335)
336. „Res namque materiata substantialiter ex duobus consistit, scilicet re in pura potentia et actu et forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva, quod et per viam considerationis, resolutio manifestat, cum omnis potentia passiva ad potentiam simpliciter reducatur et omnis actus et forma ad formari simpliciter, sicut actualiter ex duobus componitur, scilicet ente potentia quadam scilicet respectiva et hac forma vel ista penitus signata et individuali.“ (*Summa philosophiae* XIX.4; ed. Baur, p. 306.11‒18) [↑](#footnote-ref-336)
337. „Et manifestum est, quod adaequatio actualis vel etiam habitualis respectus est intellectus ad scibile intellectui obiectum vel intelligibile omnino relati. Scientia enim de genere est relativorum. ‒ Adaequatio vero intellectus et rei in sola potentia tantum vel potest considerari a parte intellectus tantum, aut a parte rei tantum, aut a parte utriusque.“ (*Summa philosophiae* 19, ed. Baur, p. 293.1‒6) [↑](#footnote-ref-337)
338. „Scias quod, sicut prima forma quando coniungitur altiori materiae, constituit speciem intelligentiae et eam ducit ad esse, similiter forma quantitatis cum coniungitur materiae inferiori, constituit speciem corporis et eam ducit ad esse. Ergo forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* II.8, ed. Baeumker, p. 38.9‒13) [↑](#footnote-ref-338)
339. „Si inferius defluxum est ab altiori, tunc totum quod est in inferiori debet ut sit in altiori.” (*Avencebrolis Fons Vitae* IV.1, ed. Baeumker, p. 211.12‒13) [↑](#footnote-ref-339)
340. „Haec sunt substantiae spirituales, continentes substantiam sustinentem nouem praedicamenta, quae sunt natura et res animae et inteligentia.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* II.24, ed. Baeumker, p. 69.16‒18) [↑](#footnote-ref-340)
341. „Forma intelligentiae est una simplex, forma uero quantitatis est multae unae compositae. Et sicut forma intelligentiae est propinquior materiae altiori inter omnes formas, similiter forma quantitatis est propinquior materiae inferiori inter omnes formas.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* II.8, ed. Bäumker, p. 38.13‒19) [↑](#footnote-ref-341)
342. „Illud enim quod prius est inter animas est in potencia respectu posterioris et aliquo modo perfectibile ab ipso. Et quod virtus sensitiva sit in potencia respectu intellective patet per hoc quod ymacinacio, que est ultima virtus sensitiva, perfeccior est et magis determinata in homine quam in aliis animalibus; quod non esset nisi esset in potencia respectu forme nobilioris et aliquo modo perfectibilis ab ipsa.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 438.134‒41) [↑](#footnote-ref-342)
343. „Ad ultimum potest dici quod non similiter se habet virtus intellectiva ad alias sicut differencia completiva se habet ad genus. Differencia enim nichil dicit adveniens ab extrinseco, set solum actualitatem et perfeccionem eiusdem quod prius fuit imperfectum.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 438.149‒53) [↑](#footnote-ref-343)
344. „Relinquitur igitur quod vult animam intellectivam secundum suam substanciam separari a corpore, substanciam autem sensitive et vegetative non; per quod patet quod non est eadem substancia, set alia et alia.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 8rb; ed. Callus, p. 438.9‒13) [↑](#footnote-ref-344)
345. „Quod si dixerit quis, quia intellectus omnino non est forma nec habens formam, et ideo impossibile est ipsum agere: respondemus, quia intellectus in se ipso, in esse suo et in specie sua, forma est.“ (*De immortalitate animae*; ed. Bülow, p. 31.11‒13) [↑](#footnote-ref-345)
346. K roli materie vzaté *simpliciter* pro atomární substanci třetího druhu je důležitá poznámka ke vzniku slova *helyatin* (Albert používá termín *hyleachim*) vyjadřující arabské slovo pro celek a vztažené k látce skrze latinský překlad *Liber de causis* (§ 8) od Gerharda z Cremony (Baeumker 1898, 124). Tento vznik termínu *hyle* doložili nezávisle na Baeumkerovi i další autoři (Pessin 2013, 174). [↑](#footnote-ref-346)
347. „On the other hand, if matter, despite being one in number, were not potentially many, then it would never have been denuded of that form of which it happened to be the recipient and that form would have been in the very essence of that underlying matter, should be completely denuded of its form or that it should lose this form and obtain another.“ (*De substantia orbis* I; ed. Hyman, pp. 60.95‒61.101) [↑](#footnote-ref-347)
348. „Tercii sunt qui volunt concordare philosophos cum theologis, et dicunt in homine esse sensitivam et vegetativam dupliciter; sunt enim hee due sicut dicunt theologi potencie tantum et eadem substancia numero cum intellectiva, unde et veniunt ab extrinseco.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 443.157‒62) [↑](#footnote-ref-348)
349. „Ad ultimum dicimus, quod duplex est medium; scilicet medium *participans*, ut medius color et medium *ordinans* unum extremorum ad aliud. Et tali modo componitur anima corpori, non cuilibet, sed aptato. Quid autem dicitur medium? Dicimus, quod vegetativum et sensitivum; sed alterum remotius alterum propinquius.“ (*De anima*, cap. IV, solutio; ed. Baur, p. 251.37‒41) [↑](#footnote-ref-349)
350. „Quidam concedunt, quod anima composita est ex spirituali materia et spirituali forma et angelus similiter. Sed contra hoc Augustinus in libro 'de definitione animae', ubi dicit expresse, quod anima non est ex materia, immo ex nihilo, ut praeostensum est.“ (*De anima*, cap. I, solutio; ed. Baur, p. 243.28‒31) [↑](#footnote-ref-350)
351. „Et etiam intendit, quod motus eorum est causa exitus eius, quod est in potentia in illis formis abstractis ad actum scil. ad formas materiales. Istae enim formae videntur habere duplex esse, scilicet esse in actu, quod intelligo materiale, et esse in potentia, quod habent in abstractione.“ (*De motu supercaelestium*; ed. Baur, p. 95.32‒96.3) [↑](#footnote-ref-351)
352. „Nulla enim pars plantae est planta, nec animalis animal, sed unaquaeque pars plantae vegetatur et unaquaeque pars animalis sentit. Alio modo est anima intellectiva forma superveniens his, de quibus iam dictum est; quae quia immediate advenit formae non situali, necesse fuit, ut non educeretur in esse immediate a forma substantiali, sed immediate a forma non situale, scilicet prima...“ (*De statu causarum;* ed. Baur, p. 125.4‒10) [↑](#footnote-ref-352)
353. „Et propterea simul cum formis situalibus perimitur; et a tali forma non dicitur pars eiusdem speciei cum toto, sed eiusdem operationis.“ (*De statu causarum*, ed. Baur, p. 125.2‒4). [↑](#footnote-ref-353)
354. „Anima vero rationalis non solum unitur corpori humano sicut motor, sed etiam sicut intelligens mediante virtute corporea. Intelligit enim non sine phantasmate, quod est actus virtutis sensitivae.“ (*De statu causarum*, ed. Baur, p. 125.20‒22) [↑](#footnote-ref-354)
355. „Forma vero, quae simul est exemplar et quo res est, non est coniuncta rei, sed abstracta, simplex et separata. Haec est forma prima, quae qualiter sit forma prima, difficile est explanare.“ (*De statu causarum*, ed. Baur, p. 125.23‒25) [↑](#footnote-ref-355)
356. „Anima igitur duplicem habet totalitatem perfectionis et potentialitem. Unde dicitur totum dupliciter, scilicet totum perfectum et totum potentiale sive virtuale. — Totalitas perfectionis inest animae ex parte essentiae eius. Totalitas virtualis ex parte potentiae. Et ita patet, quod non sequitur: anima habet totalitatem ergo quantitatem.“ (*Tractatus beati Roberti Grostesto Lincolnienis episcopi de anima* II, solutio; ed. Baur, p. 250.5‒13) [↑](#footnote-ref-356)
357. Pro dataci *Distinccio tercia de anima* do roku 1268, viz Hackett 1997, 290. Tato studie z pochopitelných důvodů nesdílí jeho závěr, podle něhož Baconova kritika míří na známé pařížské averroisty z let 1270‒77. [↑](#footnote-ref-357)
358. „Omnes enim ante viginti annos posuerunt quod sola anima intellectiva detur, et quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potencia materie per viam nature. Et adhuc theologi de Anglia et omnes philosophantes hoc celebrant.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, dist. III de anima, cap. 1m; ed. Steele, pp.281.34‒282.3) [↑](#footnote-ref-358)
359. „Tota igitur philosophia clamat quod solus intellectus creatur, et omnes theologi alicujus valoris et philosophantes ante viginti annos, et adhuc omnes Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi. Et arguunt ad hoc non solum per auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum, set per raciones.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, ibid, p.283.8‒13) [↑](#footnote-ref-359)
360. „Quoniam vero nullam habent racionem ad hanc insaniam que sit digna solucione, et magis asserunt quam racionentur. Nec video aliquid quod posset racionabiliter adduci pro hac fantasia, ideo transeo ad aliud quod est majus inconveniens, et error pejor, et heresis nequior, immo nequissima. Temporibus autem meis non fiebat mencio de istis erroribus, quia cuilibet fuit manifestum quod heretica fuerunt, sicut quodlibet aliud contra fidem et philosophiam, nec dignati sumus movere questionem de hiis propter stulticie magnitudinem. (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, dist. III de anima, cap. 2m, ed. Steele, p.286.14‒25) [↑](#footnote-ref-360)
361. „Unde dominus Robertus quondam episcopus Lincolniensis sanctae memoriae neglexit omnes libros Aristotelis et vias eorum, et per experientiam propriam et auctores alios et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis...“ (*Compendium studii philosophiae*, cap. VIII; ed. Brewer, OHI 1, 469) [↑](#footnote-ref-361)
362. „Et Avicenna et Averrois et omnes philosophi dicunt illud idem, et hoc concordat cum fide, ut sola ymago Dei creetur, set hec est anima intellectiva. Nec est aliquid contra hoc nisi quedam auctoritates duorum librorum qui non sunt autentici, scilicet, De Spiritu et Anima, et De Ecclesiasticis Dogmatibus. Non enim sunt Augustini, ut periti theologi sciunt, licet aliqui estimare solebant quod essent Augustini.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, dist. III de anima, cap. 1m; ed. Steele, p. 282.8‒14) [↑](#footnote-ref-362)
363. „Ab annis decem igitur inolevit opinio per hominem erroneum et famosum quod ante animam racionalem presupponitur differencia substancialis specifica educta de potencia materie que ponit hominem sub specie animalis, ita quod intellectiva non faciat hoc, set anima sensitiva specialis addita ad naturam sensitivam animalis communem, sicut anima sensitiva specialis asini additur super animalitatem ut fiat asinus species animalis. Set istud porro est contra totam philosophiam Aristotelis et omnium auctorum.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, ibid; ed. Steele, p. 283.1‒9) [↑](#footnote-ref-363)
364. „Adhuc videtur quod anima intellectiva in homine sit perficiens ipsam animam sensitivam, et sensitiva vegetativam, sicut forma que est differencia perficit et complet formam generis. Cum igitur eadem sit substancia generis et differencie, non differens nisi sicut completum et incompletum, videtur quod eadem sit substancia anime intellective, sensitive et vegetative solum differens secundum complecionem et incomplecionem.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 435.59‒436.66) [↑](#footnote-ref-364)
365. „Quia si animal est genus ad hominem, et sensus facit animal, racionale vero hominem; tunc videtur quod sensus vel sensitivum genus sit ad racionalem seu intellectivam partem anime. (...) Nam nunquam invenitur quod genus veniat ab intrinseco et differencia ab extrinseco, nec e converso, sed semper per unam viam procedunt ad esse.“ (*In II Sent*., dist. 17; Ms. Oxford 62, f. 145ra‒5vb; ed. Callus, p. 441.86‒96) [↑](#footnote-ref-365)
366. „Ex ignorancia istorum duorum problematum tenet multitudo quod Cesar mortuus sit homo, et quod homo mortuus sit animal, et quod Christus in triduo fuit homo, et alia infinita falsissima et stultissima circa restrictiones et amplitudines in proposicionibus et circa necessitates et contingencias, et alia...“ (*Compendium studii theologiae*, pars II, cap. IV; ed. Rashdall, p. 52) [↑](#footnote-ref-366)
367. „Et optime noui pessimum et stultissimum istorum errorum autorem, qui vocatus est Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem; set apud sapientes fuit insanus, et reprobatus Parisius propter errores quos invenerat, [et] promulgauerat quando solemniter legebat sentencias ibidem postquam legerat sententias Oxonie ab anno Domini 1250.“ (*Compendium studii theologiae*, pars II, cap. IV; ed. Rashdall, p. 52–53) [↑](#footnote-ref-367)
368. Libera poznamenává v edici Baconových *Summulae dialectices I-II*, že toto dílo bylo redakčně upravené kolem 1250 v Oxfordu, ale recipuje debaty v Paříži z předešlé dekády (Libera 1986, 152). To podporuje předloženou tezi o klíčové epoše kolem 1240, kdy Rufus studoval a přednášel za biskupa Alverna v Paříži a kdy zde byli shromážděni všichni mladí bakaláři pozdějšího sporu mezi prvním a druhým averroismem. [↑](#footnote-ref-368)
369. „Tertio modo dicitur quod nec actu nec potentia habet esse in pluribus formaliter, set solum causaliter, et hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem, et tale universale est non‑predicabile.“ (*Quaestiones altere supra Metaphysicae IV*, ad 14; ed. Steele OHI 11, 153.17‒20) [↑](#footnote-ref-369)
370. Kompletní latinský překlad *Etiky Nikomachovy* (*Translatio hispanica*) je dokončen v červnu roku 1240. Hermannus Teutonicus z Toleda použil k arabsko-latinskému překladu Averroesův střední komentář k *Etice Nikomachově*. V Paříži se objevila tato přepracovaná vydání Ethica Vetus s poslední částí III. knihy už kolem 1240 (versio longuior). Další kompilace *Etiky*, opět pod vlivem Toledského výkladu Averroese, je doložena kolem 1243–44 (*Translatio alexandrina*). [↑](#footnote-ref-370)
371. „Sicut anima secundum partem speculatiuam habet duplicem naturam, unam secundum quam comparatur ad superiora et hec uocatur intellectus agens, aliam habet secundum quam comparatur ad inferiora et hec uocatur intellectus possibilis et secundum intellectum agentem semper est in anima ueritas, secundum possibilem non...“ (cit. podle Zavattero 2012, 10) [↑](#footnote-ref-371)
372. „Avempace autem post hos veniens, addidit quod homo secundum intellectum habet duas vires: unam humanam quam habet in quantum colligatur phantasmatibus, alteram autem divinam quam habet secundum quod est vestigium intelligentiae separatae. Per humanam intelligit concepta cum materia, per divinam autem separata.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 8; ed. Borgnet 5, 381b) [↑](#footnote-ref-372)
373. Rufusovy spisy *In Aristoteli Analytica posteriora* (ed. Rega Wood) a *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis* (eds. Rega Wood & Neil Lewis, 2013) a první Rufusův komentář k De anima (*In Aristotelis De anima. Redactio brevior. Liber 1–3*. Eds. Christopher J. Martin, Neil Lewis, Rega Wood 2007) citujeme podle internetového vydání těchto spisů publikovaných na *The University of Stanford* v rámci *The Richard Rufus of Cornwall Projec*t (<http://rrp.stanford.edu>). Tyto spisy jsou dále citovány pod zkratkou „RRP“. [↑](#footnote-ref-373)
374. „Probably it was the intention of the university to seek privileges from the legate Cardinal Otto de Monteferrato when he visited Oxford in April 1238. But any such plans were thwarted by the murderous brawl that broke out at Oseney Abbey between members of the university and the legate's household. Oxford was placed under interdict and the schools were suspended for the summer. So instead of asking for privileges the regent masters had to placate the cardinal with a public act of penance.“ (Aston 1984, 103) [↑](#footnote-ref-374)
375. „Intellectus sit sicut tabula nuda, et omni careat cognitione, est simplex respectu cuiuscumque cognitionis in potentia. Sed intelligendum quod potentia duplex est, essentialis et accidentalis. Intelligendum ergo quod illud quod primo modo est in potentia proprie dicitur fieri cum exit in actum. Quod autem secundo modo est in potentia non proprie dicitur fieri tale, sed esse tale...*“* (*In APos* I.1; ed. RRP, 1.S1.3) [↑](#footnote-ref-375)
376. „Forte impossibile est hominem in statu isto uti intellectu simpliciter et sine phantasia...*“* (*Memoriale*, Prooem.; ed. RRP, Prooem. 7) [↑](#footnote-ref-376)
377. Kantovo dílo *Kritika čistého rozumu* vytváří hypostázovanou potenci reálně poznávajícího intelektu pomocí termínu *Kategorien der reinen Verstand*. Tato postmoderní forma porretánských kategorií tvoří formální a syntetický princip všech empirických zkušeností (*ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen*, KdRV, A 119). Tyto zkušenosti jsou dány na apriorní úrovni intelektu pouze v možnosti, ale trvale. [↑](#footnote-ref-377)
378. „Sciendum quod in respectu acceptionis subiecti et praedicati est in potentia essentiali et indiget agente.“ (*In APos* I.1; ed. RRP, 1.S1.1.3) [↑](#footnote-ref-378)
379. „Causa vero, quare videntur haec moveri a se, est latentia motoris propter mixtionem potentiae essentialis ad motum cum potentia, quam habet accidentaliter teste Averroe, id est potentia essentialis in materia, ex qua mobile generatur atque naturalis.“ (*Summa philosophiae* XXIX; ed. Baur, p. 611.28‒31) [↑](#footnote-ref-379)
380. „Sciendum igitur quod intellectus respectu cognitionis principiorum est in potentia accidentali; sed respectu cognitionis conclusionum est in potentia essentiali. Et sic licet ex sua creatione careat omni cognitione principiorum, et sit in potentia respectu eorum, tamen exit in actum cognoscendi ea. Non dicitur proprie quod hic cognitio fiat, sed solum est hoc dictum de cognitione conclusionis.“ (*In APos* I.1; ed. RRP, 1.1.S1.1.3) [↑](#footnote-ref-380)
381. „In this example, the middle term is ‘having the sun as the cause of light’, the secondary intelligible is the proposition 'the moon shines only on the side facing the sun' ‒ which is not an observation but knowledge resting upon understanding the cause.“ (Hasse 2000, 181) [↑](#footnote-ref-381)
382. „Dicendum quod scire est quidam effectus et causatur a demonstratione; et propterea habet definiri per demonstrationem. Sed hoc dupliciter: Aut secundum quod demonstratio consideratur ut in sua radice, et sic nihil aliud est quam ipsum medium sive causa, secundum quod dicitur quod 'medium et causa idem'; et sic datur definitio prima. Aut secundum quod demonstratio consideratur ut in actu, et sic secunda.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S1.ad1) [↑](#footnote-ref-382)
383. „Ad aliud dicendum quod ex hoc quod scire est cognoscere praemissae quae sunt causa, oportet praemissa esse vera. Aliter enim non cognoscerentur vel scirentur. Et hoc tangit in littera cum dicit 'verum igitur' etc. Ex hoc autem quod praemissae sunt causae completae -- in illo genere dico -- sequitur quod sint immediata in eodem, quia si essent mediata, haberent medium et causam, et sic non essent completa causa. Et hoc est quod dicit 'ex praemissis autem' etc.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S2.ad2) [↑](#footnote-ref-383)
384. „Item, videtur quod ad salvationem scientiae exigitur et sufficit exsistentia scientis et habitus scibilis. His enim exsistentibus, universaliter manebit scientia, sicut est actu imaginatio ex praesentia speciei imaginabiliter apud imaginationem, etiam non exsistente re imaginata extra; et similiter intellectus ex praesentia speciei intellectuali apud virtutem intellectivam.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S1.3) [↑](#footnote-ref-384)
385. „Il suffit en effet de mettre a l’oeuvre cette technique pour voir qu’elle *reproduit* la logique même du jeu qu’elle est censée arbitrer : les différents « juges » — et le même « juge » — a différents moments — mettent en œuvre des critères différents, voire incompatibles reproduisant ainsi, mais seulement de manière imparfaite, parce qu’*en situation artificielle*, la logique des jugements classificatoires que les agents produisent dans l’existence ordinaire.“  (Bourdieu 1984, 27) [↑](#footnote-ref-385)
386. „Secundum naturam habet potestatem complendi materiam et faciendi individuum; et tunc est individuum habitualiter...“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S5.ad2). [↑](#footnote-ref-386)
387. „Ad primum dicendum quod modi per se quidam sunt praedicandi, quidam essendi.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S7.ad1) [↑](#footnote-ref-387)
388. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet ‒ ihr und ich!    
     Wir sind seine Mörder! Aber wie haben wir das gemacht?“ (*Die fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch, Aphorismus 125; KSA 3, 480) [↑](#footnote-ref-388)
389. „We cannot, for instance, prove geometrical truths by arithmetic (οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῆι).“ (*Anal. Post*. 75a38–39; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-389)
390. „Proprie autem dicitur per se secundum quod in sua relatione completam facit definitionem, et sic per-se convenit aliquid alicui secundum se totum, et non per aliquid sui convenit ei. Primo modo non fuit idem per-se et secundum-quod-ipsum-est; secundo modo sunt idem; secundum ergo quod sunt diversa veniunt in definitionem.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S8.2) [↑](#footnote-ref-390)
391. „Et hoc tangitur per hoc quod dicit 'per se et secundum quod ipsum est.' Et in hoc tangitur illa universalitas, scilicet ut praedicatum non recipit solum subiectum sub suis partibus subiectivis sed pro partibus constitutivis. Si namque insit secundum-quod-ipsum-est et primo, tunc totum praedicatum ab universo subiecto egreditur.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S8.ad1) [↑](#footnote-ref-391)
392. „Ad primum dicendum quod duplex est subiectum ‒ scilicet commune vel proprium. De communi non quaeritur neque ostenditur in aliqua scientia quid sit; de proprio ostenditur. Sed tamen intelligendum quod ipsum non est subiectum in illa ostensione in qua ostenditur esse, neque ostenditur esse ex principali, sed ex consequenti. Unde ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S7.ad1) [↑](#footnote-ref-392)
393. „Ad aliud dicendum secundum quosdam quod definitio illa quae est forma vel substantia, dicens principia subiecti et facta ex genere et differentia illius subiecti, haec eadem est passioni materialis.“ (*In APos* III.5; ed. RRP, 3.S5.ad4) [↑](#footnote-ref-393)
394. „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktion zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“ (KdRV, B 145) [↑](#footnote-ref-394)
395. „Ad aliud dicendum quod quattuor sunt modi praedicandi communiter: Aut enim cum fuerit una intentio reperta in pluribus, et per naturam eandem; et tunc omnino univoce. Aut non una intentio, nec natura eadem, et tunc pure aequivoce.“ (*In APos* II.10; ed. RRP, 2.S10.8.ad 3) [↑](#footnote-ref-395)
396. „Dicendum quod individuum habet propriam essentiam superadditam essentiae speciei, sed illa essentia superaddita non est natura praedicabilis, et propterea individuum non habet naturam praedicabilem nisi per naturam speciei.“ (*Memoriale* VII, ed. RRP, 7.12.5.b) [↑](#footnote-ref-396)
397. „Aut medio modo, et hoc dupliciter: aut scilicet cum intentio eadem in pluribus sed per naturam diversam, ut in hoc nomine 'quantitas', quia omnis quantitas communicat in hac intentione quae est mensura. Sed haec intentio in numero causatur a natura unitatis: in magnitudine autem a natura puncti; in tempore autem a natura instantis.“ (*In APos* II.10; ed. RRP, 2.S10.8.ad 3) [↑](#footnote-ref-397)
398. „Dico 'homo', et quaelibet species specialissima, dupliciter potest dividi per individua: aut scilicet per individua actualiter exsistentia, aut habitualiter. Licet ergo non semper dividatur per individua actualiter exsistentia, dividitur tamen per individua habitualiter exsistentia ‒ ut homo in Sorte et homo in Platone.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S6.ad3) [↑](#footnote-ref-398)
399. „Individuum non est huiusmodi (non enim habet formam praedicabilem aliam a forma speciei), et omnis talis est definitio quod habet formam praedicabilem per se et completam, cuiusmodi est species specialissima et nihil aliud, propterea sciendum quod individuum non habet definitionem.“ (*Memoriale* VII; ed. RRP, 7.14) [↑](#footnote-ref-399)
400. „Sed potest melius dici quod nomine definitionis intelligit huiusmodi orationes 'homo est animal rationale mortale'. Et licet huiusmodi oratio intendat probare et componere hoc de hoc, tamen ultima intentio est ut cognoscatur primum subiectum simpliciter in se.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S4.ad4) [↑](#footnote-ref-400)
401. „Ad aliud dicendum quod est notificare individuum per propria principia individuantia, et sic non intellexit Porphyrius; aut per principia exterius ad cognitionem conferentia, et sic intellexit Porphyrius, secundum quod habetur ab Aristotele in I De anima: «accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est»…” (*Memoriale* VII; ed. RRP, 7.10.3) [↑](#footnote-ref-401)
402. „Quedam est veritas incomplexa, de qua dicitur quod veritas est rei entitas; alia est complexa. Et hec dupliciter refertur; potest enim referri ad res tanquam ad subjectum, et hoc modo dicitur 'veritas est adequatio rerum'; vel refertur ad animam cognoscentem, et sic dicitur 'veritas est rectitudo'.“ (*Quaestiones altere supra Met. II*, q. 2, ad 2, solutio; ed. Steele, OHI 11, 34.11‒16) [↑](#footnote-ref-402)
403. „Set quia methaphysicus considerat primum exitum, propter hoc unam solam causam efficientem secundum methaphysicum est ponere, scilicet primam causam. Ad primam rationem contra hoc dicendum, quod quedam sunt principia ad que stat resolutio esse actualis et naturalis rerum, et sic stat ad materiam et formam ; alia est reductio entium in quantum entia sunt ad principium eorum productivum et non componens, et sic omnia ad principium reducuntur vel resolvuntur.“ (*Quaestiones altere supra Met. II*, q. 2, ad 10, solutio; ed. Steele, OHI 11, 51.27‒35) [↑](#footnote-ref-403)
404. „Videtur enim esse certissima, cum sit de causis certissimis; est enim de causa omnium prima quae certissima est“. (*Memoriale*, Prooem; ed. RRP, Prooem. 4) [↑](#footnote-ref-404)
405. „Scientia non est tantum per praesentiam speciei scibilis apud virtutem scitivam, sicut est imaginatio per praesentiam imaginabilis speciei apud virtutem imaginativam, sed est per praesentiam ipsius speciei apud intellectum inquantum per aequalitatem respondet scibili, quam aequalitatem tango cum dico 'veritas est rerum et intellectuum'.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S1.ad3) [↑](#footnote-ref-405)
406. „Ad primum respondit Anselmus, dicens quod veritas est 'rectitudo sola mente perceptibilis', et est alia eius definitio quae est 'veritas est coaequatio rerum et intellectuum'.“ (*Memoriale*, lib. I; ed. RRP, 1.1) [↑](#footnote-ref-406)
407. „Ad secundam dicendum, quod duplex est rectitudo ; quedam est que est regula operationis ordinate ad aliquem finem, et talis rectitudo est operationis ; alia est que est recta rerum apprehensio, et talis est veritas. Ad rationem ostendentem quod veritas non sit sola mente perceptibilis dicendum, quod rei veritatem apprehendere, hoc est dupliciter...“ (*Quaestiones altere supra Met. II*, q. 2, ad 2, solutio; ed. Steele, OHI 11, 34.30‒35) [↑](#footnote-ref-407)
408. „But in the case of two different genera such as arithmetic and geometry you cannot apply arithmetical demonstration to the properties of magnitudes unless the magnitudes in question are numbers (εἰ μὴ τὰ μεγέθη ἀριθμοί εἰσι).“ (*Anal. Post*. 75b3–6; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-408)
409. „Dicendum ergo quod magnitudo naturam numeri aliquo modo participat, et scientia quae secundum hoc est de magnitudine arithmeticae subalternatur, ut patebit.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S4.ad4) [↑](#footnote-ref-409)
410. „Numerus, qui est accidens, universaliter causatur ex individuatione formae; magnitudo autem ex individuatione formae in materia, non quacumque, sed situali et extensibili. Et sic numerus a priori secundum naturam causatur quam in aggregando, et sic ipsum prius est secundum naturam.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S4.ad5) [↑](#footnote-ref-410)
411. „In genere igitur quantitatis potest mensura esse quantum in potentia et non oportet quod sit quantitas in actu.“ (*Memoriale*, lib. X; ed. RRP, 10.5) [↑](#footnote-ref-411)
412. „Est enim propositio quaedam dimensio inter subiectum et praedicatum, ut alias patet.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S3.ad4) [↑](#footnote-ref-412)
413. „Ergo essentia magnitudinis naturaliter praecedit omnes condiciones materiales a privatione causatas.“ (*In DAn* 3.2.3; cit. podle Wood 2001, 142) [↑](#footnote-ref-413)
414. „Dicendum quod numerus mathematicus potest considerari prout habet esse in rebus; et hoc modo multiplicabilis est binarius per multiplicationem rerum et est species numeri et multiplicatur per individua.“ (*Memoriale* III; ed. RRP, 3.2) [↑](#footnote-ref-414)
415. „Unde unitas essentialis concretive dicitur de omni forma.“ (*Scriptum in Met. Arist.*, ms. Q290.31vb-32ra, ed. Wood, cit. podle RRP) [↑](#footnote-ref-415)
416. „Item est compositio accidentium ad subiectum que proprie dicitur concretio; et est compositio potentie ad actum; et est compositio cause ad effectum secundum omne genus cause ut uere dicatur compositum quod ab alio est, uel quod sub alio est, uel quod in alio est, uel quod ad aliud est.“ (ms. Douai 434, f. 108vb‒109ra; ed. Lottin, p. 470.13‒17) [↑](#footnote-ref-416)
417. „Primo modo [forma] in se simpliciter et in abstractione, ut ens et hoc-aliquid et natura et substantia, ex qua cum alia, scilicet materia, fit compositum. Secundum istum modum nullo modo praedicatur de composito vel materia, sicut verbi gratia non possum dicere quod homo vel caro sit anima.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 128.305‒8) [↑](#footnote-ref-417)
418. „Secundo modo recipit ipsa natura formae esse et modum concretum, modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis, nomine scilicet suo materiam notantis; et isto modo praedicatur de sua materia.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 128.309‒11) [↑](#footnote-ref-418)
419. „Proprium vero nomen, ut 'Socrates', quia substantiam designat solum per modum subsistentis et fundamenti, et ita ens secundum quod ens et non esse designat, de nullo per se praedicatur nisi de se ipso, et hoc solum per accidens. Bene vides quod 'esse' et 'est' concretiva sunt; 'ens', vero abstractum, et tamen si in praedicato ponatur 'ens' et 'homo', modum concretum accipiunt.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 127.288‒93) [↑](#footnote-ref-419)
420. „Propterea dicendum quod aliqua causa est ita ordinata in suum effectum quod impossibile est ipsam prohiberi. Tales causae sunt in mathematicis; formam enim trianguli respectu habitus triangulorum impossibile est prohibere. Sed aliqua est causa quae cum in aliquem effectum sit ordinata, tamen potest prohiberi, et tales sunt naturales. Verbi gratia: determinata est oliva ut generet olivam, nec tamen semper ita est, sed potest per inoboedientiam materiae prohiberi, ut dicit Aristoteles in Philosophia prima.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S5.ad1) [↑](#footnote-ref-420)
421. „Passio autem a materia habet definitionem factam ex genere et differentia, et haec eadem dicit essentiam eandem cum passione, sed non causam. Alia autem dicit causam passionis, et non essentiam. Prima ergo secundum quod est subiecti tantum principium est demonstrationis; secunda quod non est tantum subiecti, sed et passionis, sic est tota virtus demonstrationis et sic ipsa demonstratio, sed positione differens.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S5.ad4) [↑](#footnote-ref-421)
422. „Weiter besteht dann die Unwahrheit des unmittelbaren Urteils darin, daß dessen Form und Inhalt einander nicht entsprechen. Wenn wir sagen: 'diese Rose ist rot', so liegt in der Kopula 'ist', daß Subjekt und Prädikat miteinander übereinstimmen. Nun ist aber die Rose als ein Konkretes nicht bloß rot, sondern sie duftet auch, hat eine bestimmte Form und vielerlei andere Bestimmungen, die in dem Prädikat 'rot' nicht enthalten sind.“ (Hegel 8, 323‒24) [↑](#footnote-ref-422)
423. „Virtus enim visiva, cum immutetur a colore, non solum percipit colorem, sed et suam immutationem. A simili, virtus scitiva ex hoc quod immutatur a specie alicuius scibilis aut informatur, non solum percipit suum scibile, sed et suam informationem.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S6.4) [↑](#footnote-ref-423)
424. „Sed in hoc quod dico 'proportionale' tangitur eadem natura semper et eadem intentio secundum substantiam, diversificata tamen secundum propinquius et remotius ad illam naturam. Praedicat enim ubique certitudinem habitudinis, habitam per naturam numeri, et est hoc quod dico 'certitudo' intentio numeri. Et cum dicitur 'numerus', tangitur illud per cuius naturam tangitur et reperitur hoc in omnibus.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S10.ad3) [↑](#footnote-ref-424)
425. Základní Carnapova teze jeho *Metaphysikkritik* zní následovně: „Auf dem Gebiet der Metaphysik (einschließlich aller Wertphilosophie und Normwissenschaft) führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, daß die vorgeblichen Sätze dieses Gebietes gänzlich sinnlos sind. Damit ist eine radikale Überwindung der Metaphysik erreicht, die von den früheren antimetaphysischen Standpunkten aus noch nicht möglich war.“ (Carnap 1931, 220) [↑](#footnote-ref-425)
426. „*1.* Die Welt ist alles, was der Fall ist. *1.1* Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ (*Logisch-Philosophische Abhandlung* 1.1) [↑](#footnote-ref-426)
427. „Induktionsprinzip wäre mit jedem wissenschaftlichen Fortschritt von neuem falsifiziert. Man müβte deshalb ein Induktionsprinzip einführen, das nicht falsifizierbar ist. So kommt man zu dem Unbegriff eines synthetischen Urteils "a priori", d. h. einer unwiderleglichen Aussage über die Wirklichkeit. Versucht man, aus dem metaphysischen Glauben an die Gesetzmäβigkeit der Welt, an die Verifizierbarkeit der Theorien, eine Theorie der Erkenntnis zu machen, eine Logik der Induktion, so hat man nur die Wahl zwischen dem unendlichen Regreβ und dem Apriorismus.“ (Popper 1935, 188). [↑](#footnote-ref-427)
428. „Unter den allgemeinsten Wesenseigentümlichkeiten der reinen Erlebnissphere behandeln wir an erster Stelle die *Reflexion*. Wir tun es um ihrer *universellen* methodologischen Funktion willen: die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion.“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, Husserliana III/1, § 77; ed. Schuhmann, p. 162.1‒7) [↑](#footnote-ref-428)
429. „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen. Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit. Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist.“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, Husserliana III/1, § 3; ed. Schuhmann, p. 14.20‒26) K podobnosti Rufusova a Husselova eidetického náhledu v činném intelektu viz příslušné poznámky v kap. 3.3.3. [↑](#footnote-ref-429)
430. „Dicendo quod materia non est causa receptionis simpliciter, sed causa receptionis transmutabilis, scilicet receptionis huius entis individualis; unde necesse est ut illud quod non recipit receptione individuali non sit materiale aliquo modo.“ (CMDA III.28; 467.43‒47) [↑](#footnote-ref-430)
431. „Quaeritur de redargutione Aristotelis quam ponit contra Platonem ponentem species separatas esse causas singularium, quia super hoc dicit Commentator quod nullum materiale transmutatur nisi a materiali, et propterea cum species sint immateriales et singularia materialia, non poterunt singularia transmutari a speciebus. Sed hoc videtur falsum…“ (*Memoriale* II; ed. RRP, 2.7) [↑](#footnote-ref-431)
432. „Expositio autem Commentatoris fuit dicentis contrarium, quod materiale principium non cedit in idem numero prius resoluto propter multas transmutationes et variationes factas in ipso quae sunt substantiales, et ita non videtur principium manere idem numero – cum tamen hoc sit falsum, ut credo.“ (*Memoriale* IV; ed. RRP, 4.1) [↑](#footnote-ref-432)
433. „Ratio huius sermonis forte esse potest quod omnis substantia, si vere et perfecte sciatur, inquantum est substantia erit scita, et prima omnium substantia, quia illa prima vera est species et vera forma omnis naturae concreatae.“ (*Contra Averroem* 1.4.2; ed. Wood&Nonne, p. 8.170‒73) [↑](#footnote-ref-433)
434. „Et sic patens est quod ad individuationem requiruntur tria: [agens], materia et virtus disponens. Et ista virtus ponitur medium inter substantiam et accidens, quia neque est complete substantia neque complete accidens. Et secundum hanc positionem dicendum quod materia coexigitur ad individuationem, non tamen est principium efficiens individuationis.“ (*Memoriale* VII; ed. RRP, 7.11.5.c) [↑](#footnote-ref-434)
435. „Deinde dixit: *Vivum autem universale*, etc. Demonstratur per hoc quod ipse non opinatur quod diffinitiones generum et specierum sunt diffinitiones rerum universalium existentium extra animam; sed sunt diffinitiones rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui agit in eis universalitatem.“ (CMDA I.8; 12.21‒24) [↑](#footnote-ref-435)
436. „Quia tamen Aristoteles non solum dicit formam esse universale prout habet esse in anima sed prout habet esse extra animam, et hoc sive ipsa consideretur inquantum est in multis et non in singulis, sive consideretur inquantum est in singulis, ideo potest dici universale habere esse in anima et extra animam.“ (*Memoriale* VII, ed. RRP, 7.8) [↑](#footnote-ref-436)
437. „Item, natura speciei specialissimae per se est intelligibilis, et illud additum super formam speciei specialissimae quod est causa individuationis (quicquid illud fuerit) est scibile; alioquin enim esset quaestio insolubilis, quaerens causam individuationis.“ (*Contra Averroem* 1.4.3, ed. Wood&Nonne, p. 8.176‒79) [↑](#footnote-ref-437)
438. „Loquor enim de materia circumscripta ab ea omni forma communi et propria et communissima – scilicet, forma generis generissimi; hanc enim omnium primo recipit, et mediante hac alias per ordinem usque ad individualem.“ (*Contra Averroem* 1.4.1, ed. Wood&Nonne, p. 9.9‒12) [↑](#footnote-ref-438)
439. „Prima autem ratio solum procedebat de individuatione quoad distinctionem unius ab alio, de qua iam praedicti auctores fatentur non oriri a materia. Adverto tamen argumenta facta non convincere de omni distinctione, nam, ut infra dicam, materia suo modo habet unde distinguat unum ab alio, quatenus ipsa habet aliquem actum entitativum; probant tamen non esse cur prima ratio totius distinctionis numericae illi potius quam alicui formae attribuatur.“ (*Disputationes metaphysicae* 5.3.5, editio digitalis Renemann et. al.) [↑](#footnote-ref-439)
440. „Hanc eludendae Aristotelis authoritati appellabat Materiam Totius. Nam, inquiebat, est forma totius, v.g., humanitas tanquam abstractum hominis, cui opponitur materia totius, nempe Haecceitas; et forma partis, anima rationalis, cui corpus ut materia partis opponitur. Sed id nihil est, nam Haecceitas, si est materia totius, debet cum humanitate concretum constituere, Hominem.“ (*Disputatio metaphysica de principio individui*, § 18; ed. Lipsiae 1663, p. 9) [↑](#footnote-ref-440)
441. „Species enim rei scibilis recepta in anima sive scientia, prout est aliquid absolutum et non prout est imago rei scibilis, nunquam esset principium cognoscendi ipsam rem.“ (*In DA* I.2; ed. RRP, I.2.5.ad aliud 2) [↑](#footnote-ref-441)
442. „Quid autem voluerit Plato intendere secundum veritatem per hoc quod ponit animam secundum quod cognoscit esse sicut lineam rectam, in movendo autem circulum sit distinctum secundum octo circulos, sic poterit imaginari, et primo de anima mundi.“ (*In DA* I.7; ed. RRP, I.7.4.Q.1) [↑](#footnote-ref-442)
443. „Anima ergo sic alterata a coloris specie convertit se supra se ipsam ut est eius similitudo, nihil eius recipiendo sed solam eius similitudinem actualem. (...) Similiter nihil ipsius sensibilis transfertur usque in animam, sed solum fit quod anima quae prius in potentia fuit eius similitudo fiat actu eius similitudo, quando convertit se supra ipsam.“ (*In DA* II.9, ed. RRP, 2.9.34) [↑](#footnote-ref-443)
444. „Nota quod species sensibilis nullo modo potest immutare animam immediate nec agere in ipsam, sed solum in corpus agit immediate. Unde ultima actio ipsius sensibilis immediate est in organum.“ (*In DA* II.9; ed. RRP, 2.9.34) [↑](#footnote-ref-444)
445. „Quod solum est in potentia non habet actum exsistendi; sed intellectus possibilis ante omne intelligere, ut in puero, habet actum exsistendi; ergo non est solum in potentia, igitur antequam intelligat non est solum in potentia. Item, intellectus quo intelligit homo sive anima intellectiva non est solum forma sed hoc–aliquid. Sed omne tale causatum habet duo in se — scilicet unum materiale et reliquum formale. Ergo intellectus noster habet formam, ergo non est solum in potentia.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.9) [↑](#footnote-ref-445)
446. „Intellectus autem agens abstrahit hanc speciem sive similitudinem ab his condicionibus appropriantibus per eius praesentiam super imaginabile. Et sicut cera, cum sit susceptiva cuiuscumque figurae indifferenter de se, per praesentiam sigilli supra ipsam recipit figuram sigilli, similiter cum intellectus possibilis de se sit possibilis ut sit similitudo cuiuscumque formae, per praesentiam similitudinis alicuius formae super ipsam fit similitudo illius formae in actu, per praesentiam tamen intellectus agentis manifestantis intentiones universalium et eorum similitudines, praetermissis condicionibus materialibus appropriantibus.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.12) [↑](#footnote-ref-446)
447. „Sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo.“ (*Regulae* XII.5; ed. Tannery 10, 412.14‒19) [↑](#footnote-ref-447)
448. „Igitur illud quod est materiale in ipsa anima creata est intellectus possibilis; illud autem quod est formale in ipsa est intellectus agens.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.10) [↑](#footnote-ref-448)
449. „Wir merken hierdurch, daß wir innerhalb des vollen Noema (in der Tat, wie wir es im voraus angekündigt hatten) wesentlich verschiedene Schichten sondern müssen, die sich urn einen zentralen 'Kern', um den puren 'gegenständlichen Sinn' gruppieren ‒ um das, was in unseren Beispielen überall ein mit lauter identischen objektiven Ausdrücken Beschreibbares.“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, § 91; Husserliana III.1, p. 210.33‒38) [↑](#footnote-ref-449)
450. „Et sicut in forma singulari est forma universalis cum condicionibus appropriantibus ipsam, similiter in similitudine formae singularis est similitudo formae universalis sive intentio cum condicionibus appropriantibus et facientibus illud, ut hic et nunc.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.12) [↑](#footnote-ref-450)
451. „Nota quod intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum et copulatur cum homine per substantiae infusionem. Simul enim creatur et infunditur, et ipse infusus est enumeratus et individuatus ex se et ex sua essentia in hominibus in quibus infunditur.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.12) [↑](#footnote-ref-451)
452. „Unde quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam, 'Quid est intellectus agens?' respondit, 'Corvus Eliae'; volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus. Sed noluit exprimere, quia tentando et non propter sapientiam quaesiverunt.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Bridges, OHI 1, 75) [↑](#footnote-ref-452)
453. „Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da, Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung, und auch nach dem Nicht-mehr-Erfahren in habitueller Fortgeltung. Es handelt sich darum, diese Erfahrung selbst zu befragen und die Weise ihrer Sinngebung intentional zu enthüllen...“ (*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge*; Husserliana I, ed. Strasser, p. 136.22‒32) [↑](#footnote-ref-453)
454. „Secundum Commentatorem si sit in potentia ad hominem, hoc erit ad alterum hominem, et non ad eundem numero...“ (*Memoriale* IV; ed. RPP, 4.1) [↑](#footnote-ref-454)
455. „Materia prima nata est ut recipiat formas individuales; intellectus possibilis natus est ut recipiat formas universales. Et materia prima una numero est et res singularis; alioquin non reciperet formas singulares. Intellectus possibilis erit intentio non individualis aut non recipiet formas universales.“ (*Contra Averroem* 1.2.3; ed. Wood&Nonne, p. 5.95‒99) [↑](#footnote-ref-455)
456. „Non est ergo intellectus possibilis alius et alius numero in ipsis individuis. Erit ergo (ut videtur) unus numero in omnibus individuis, aut etiam unus numero et universale sub quo non est invenire plusquam unum individuum. (...) Quia si invenirentur plura individua, esset forma illorum individuorum multiplex numerata secundum multiplicationem et numerationem plurium materierum.“ (*Contra Averroem* 1.2.4; ed. Wood&Nonne, pp. 5.105‒6.114) [↑](#footnote-ref-456)
457. „Ergo hoc videtur movisse ipsum Averroem et rationabiliter in ponendo intellectum possibilem in nobis omnibus unum et etiam universale, sicut prius dictum est.“ (*Contra Averroem* 1.2.4; ed. Wood&Nonne, p. 6.117‒19) [↑](#footnote-ref-457)
458. „Ergo hoc videtur movisse ipsum Averroem et rationabiliter in ponendo intellectum possibilem in nobis omnibus unum et etiam universale, sicut prius dictum est. Hoc, inquam, secundum rationem dictam videtur, quod sit necesse intellectum possibilem vel unum numero, et tamen sic universale in multis individuis esse; aut in singulis diversis individuis numero et specie differre...“ (*Contra Averroem* 1.2.4; ed. Wood&Nonne, p. 6.117‒24) [↑](#footnote-ref-458)
459. „Totalitarian rulers rely on the compulsion with which we can compel ourselves, for the limited mobilization of people which even they still need; this inner compulsion is the tyranny of logicality against which nothing stands but the great capacity of men to start something new. The tyranny of logicality begins with the mind's submission to logic as a never-ending process, on which man relies in order to engender his thoughts. By this submission, he surrenders his inner freedom as he surrenders his freedom of movement when he bows down to an outward tyranny.“ (Arendt 1962, 473) [↑](#footnote-ref-459)
460. „Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores, et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati, et utentes eis per tempora satis longa.“ (*The Opus Maius of Roger Bacon* I.9; ed. Bridges, p. 20) [↑](#footnote-ref-460)
461. „Adam Marsh, considered him an exemplary friar (Epistle 205) and noticed that younger friars were glad to work with him because he let them use his books (Epistle 192). Finally, we know one of Rufus' dreams, or rather his nightmare: intellectual pride. Rufus once dreamed that St. Francis himself appeared to him. In this dream Francis told Rufus that the Franciscan Order's most celebrated priestly lecturers had less merit than a humble lay contemplative brother (De adventu Fratrum Minorum in Angliam 11; *Life of Richard Rufus*, ed. RRP) [↑](#footnote-ref-461)
462. „Vir Dei, garrulus sum et loquax et expedire nescio. Diu te tenui in istis, sed de cetero procedam. Et quaero a te: quid est quod praedicatur et quid est de quo praedicatur?“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 127.272–74) [↑](#footnote-ref-462)
463. „Quomodo est sensus ipsa sensibilia et intellectus ipsa intelligibilia?“ (*Speculum animae*, q. 1; ed. Etchemendy&Wood, p. 118.27) [↑](#footnote-ref-463)
464. „Vir Dei, dices mihi, colligendo ex ipso eodem auctore, et respondebis mihi cum quaero: sensus quomodo est ipsum sensibile? Respondebis cum Philosopho, quia hoc modo, scilicet quod 'sensus est in potentia tale quale est ipsum sensibile in actu', et illud pertractabis ad singulos sensus et sensibilia.“ (*Speculum animae*, q. 1; ed. Etchemendy&Wood, p. 118.40–45) [↑](#footnote-ref-464)
465. „Et iterum, cum tam variae et multiplices substantiarum et accidentium species intelligibiles recipiantur in uno et eodem intellectu possibili, consequitur quod nulla earum sit forma substantialis ex qua cum ipso intellectu fiat vere unum individuum, una substantia, una persona.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 123.173–77) [↑](#footnote-ref-465)
466. „Ipsa autem natura forinseca, a qua ista species abstrahitur, dicitur potentia intelligibile. Et dictus intellectus possibilis recipere potentia est similis, actu autem habens ipsum receptum actu efficitur similis et speciei infusae et proicienti extrinseco.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 133.449–52) [↑](#footnote-ref-466)
467. „Non erit igitur in intelligentia agente ex sola causa hujusmodi, ut faciat relucere in speculo virtutis nostrae intellectivae formam aliquam intelligibilem.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 822F) [↑](#footnote-ref-467)
468. „Et tu, convertens, dices sic: ‘lux est intentio lucidi, praesens in diaphono’. Et quid hoc est dictu, nisi quod ipsum lumen genitum ab origine, corpore luminoso, receptum in materia extranea, scilicet in aere diaphono? Hic, inquam, receptum sit species et similitudo expressa, non vana, non imaginaria similitudo, sed quantum possibile est accedens secundum identitatem et appropinquans ad formam lucidi fontanei, sicut supra audisti ex specie coloris ad ipsum colorem.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 126.248–56) [↑](#footnote-ref-468)
469. „Iuxta praedicta forte dices quod gratia in anima iusta sit forma non sub-stantialis, ex qua cum materia fit hoc-aliquid, sed nec forma accidentalis, sed est ibi forma-habitus, et fit unum ex ipsa et anima sicut ex subiecto et forma-habitu.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 126.265‒68) [↑](#footnote-ref-469)
470. „Ex praedictis accipe quod ‘Socrates est homo’, ‘homo est homo’, idem est dictu acsi dicerem ‘Socrates vel materia Socratis humanatur’, ‘homo vel materia hominis humanatur’. Et proprie videtur dictum ‘humanatur’, ut per hoc verbum ‘humanatur’, quod concretum est, intelligatur ipsa forma per modum concretionis et qualificantis.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 128.327–31) [↑](#footnote-ref-470)
471. Citujme typickou větu moderního nominalismu hypostázujícího existenci první substance podle Rufusova „*scibile*“: „Realists attribute existence to properties; anti‑realists deny it.“ (Poli – Seibt 2010, 139) [↑](#footnote-ref-471)
472. „Nunc redeo ad formam quae est species obiecti exsistentis. Et dico communiter, sive sit sensibilis sive intelligibilis, quod ipsa etiam de sua materia nova in qua novum esse acquisivit per abstractionem, scilicet ab obiecto forinseco, grosso corporali. Praedicatur consimiliter, comproportionaliter concretive de sua, scilicet materia subtiliori, sicut et illa forma obiecta, extrinsecus exsistens in materia grossiori.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 130.368–72) [↑](#footnote-ref-472)
473. „Et hoc dico, neque secundum abstractionem neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula quibus designentur species formarum sensibilium et intelligibilium rerum obiectarum, sed per circumlocutionem quoquomodo adnotamus eas.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 130.374‒77) [↑](#footnote-ref-473)
474. Je dobré vědět, že MANIAC (Mathematical Analyzer Numerical Integrator and Automatic Computer Model) byl název prvního počítače ve vědecké laboratoři v Los Alamos. První varianta (ENIAC, 1945) a druhá (MANIAC, 1953) sloužila mimo jiné k výpočtu na základě *Monte Carlo method*, zda nekontrolovatelné štěpení nevyvolá kritickou mez neutronů při termonukleárním štěpení (*criticality accident*). To by vedlo k nekontrolovatelné řetězové reakci, která by zničila celý svět. [↑](#footnote-ref-474)
475. „Comproportionaliter ergo accipe quod species animae, sive animalitatis sive humanitatis sive lapideitatis et sic de aliis – species, inquam, intelligibilis, abstracta scilicet ab omni situ et corporeitate – de ipso intellectu possibili praedicatur concretive et vere; ut possis scilicet dicere quod intellectus possibilis, cum intelligit lapidem, vere ut lapideitatur; cum hominem, vere ut humanatur. Hoc est dicere quod vere perficitur et formatur, non forma hominis, sed ut forma hominis.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 132.408‒14) [↑](#footnote-ref-475)
476. „Adeo enim apta et cognata eis speciebus, scilicet intelligibilibus sic abstractis, est materia istius intellectus possibilis qui est non situalis, aptus natus tamen tangibiles species et formas suscipere; adeo, inquam, cognatae et comproportionales istis speciebus, sic et qualis est ipsa materia forinseca ipsis formis-naturis et esse naturae habentibus in ipsa. Et tu scis quod ego divido esse speciei contra esse naturae.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 132.425‒31) [↑](#footnote-ref-476)
477. „Ad plenam cognitionem uniuersalis habendam et quid dicat hec particula 'secundum quod ipsum est' et quid addat supra 'per se', notandum quod uterque modorum inherendi per se dupliciter est, quia, cum duo sic se habent, quod a quiditate unius egrediatur quiditas alterius, aut ita est quod neutri aliquid superadditur quod sit ut causa uel ut causatum respectu alterius, aut quod alteri aliquid tale superadditur.“ (Notule Libri Posteriorum; ed. Cannone, p. 134.470‒75) [↑](#footnote-ref-477)
478. „Et sic quando demonstratur passio, minor resoluitur proprie in duos modos per se, scilicet in secundum et primum, uel in tertium et quartum.“ (*Notule* Libri Posteriorum; ed. Cannone, p. 127.274‒78) [↑](#footnote-ref-478)
479. „Numerus autem modorum 'per se' sic sumitur: in natura rerum non sunt nisi tria, scilicet quod est et quod inest et causa propter quam inest.“ (*Notule* Libri Posteriorum; ed. Cannone, p. 130.367‒68) [↑](#footnote-ref-479)
480. Ke Kilwardbyho redukci základních principů *Druhých analytik*, viz Corbini 2013, 174‒77. Citujme klíčovou část závěru: „First and foremost, Kilwardby takes for granted that a principle must be true: because as is known in Aristotle, the true simply coincides with that which is, and also because the truth of principles obviously constitutes a necessary condition for the possibility of the demonstrative conclusion being true as well. In any case, it is impossible to have false demonstra­tive knowledge. What is more, Kilwardby claims, that, as far as the principles are concerned, to be primitive and to be immediate in fact coincide.“ (Corbini 2013, 175) [↑](#footnote-ref-480)
481. Klášter zvaný „Couvent des Jacobins“ byl postaven 1218 na ulici svatého Jakuba (rue Saint-Jacques) a byl prvním sídlem dominikánů ve Francii. Proto dostali francouzští dominikáni předívku „jakobíni“, podle umístění jejich klauzury. [↑](#footnote-ref-481)
482. „Huius rationis primo ponit conclusionem, et hoc est: *que* *insunt ex necessitate*.“ (*Notule* Libri Posteriorum; ed. Cannone, p. 129.341‒342). [↑](#footnote-ref-482)
483. „Dico ergo quod tota intentio logici stat supra syllogismum universaliter: unde secundum descensum istius et divisionem, descendit in suas partes. Partes autem syllogismi sunt dupliciter, scilicet priores ipso et posteriores: priores, materia et forma; et materia habet divisionem in possibilem et est dicibile simpliciter...“ (*Notulae super librum praedicamentorum*, proemium; ed. Conti, p. 5.15‒19) [↑](#footnote-ref-483)
484. „Ordo patet, quia tres primi sumuntur absolute, quartus cum reduplicatione causae. Item, primi duo principaliter pertinent ad demonstrationem et cadunt in simpliciter scibilibus, tertius autem non sic. Item, primus est essentialior quam secundus, et ideo sic ordinantur ad inuicem.“ (*Notule* Libri Posteriorum; ed. Cannone, p. 130.381‒85) [↑](#footnote-ref-484)
485. „In premissis autem illius demonstrationis que concludit passionem de subiecto, si diffinitio passionis sit medium, cum illa exprimat causam passionis, dico quod in maiori propositione est quartus modus, quia illa comparat causam ad causatum, uel modus primus conuersus; in minori autem dupliciter contingere potest: causa enim passionis per medium expressa, uel est aliquid subiecti, et tunc in minori est primus modus, uel aliquid consequens ad ipsum, et sic est secundus modus.“ (Notule Libri Posteriorum; ed. Cannone, p. 131.402‒408) [↑](#footnote-ref-485)
486. „Si autem in demonstratione, que concludit passionem, sit diffinitio formalis subiecti medium, sicut putant quidam, tunc in maiori propositione est secundus modus, quia predicatur passio de diffinitione subiecti, et eadem est comparatio passionis ad subiectum et ad subiecti diffinitionem.“ (*Notule* Libri Posteriorum; ed. Cannone, p. 131.411‒15) [↑](#footnote-ref-486)
487. „Aut secundum quod demonstratio consideratur ut in sua radice, et sic nihil aliud est quam ipsum medium.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S1.ad1) [↑](#footnote-ref-487)
488. „Partes patent et ordo similiter patet, quia 'per se' addit supra 'de omni' et 'uniuersale' supra 'per se'. Et iterum, tam 'de omni' quam 'per se' cadit in diffinitione uniuersalis, et ideo prius determinantur.“ (Notule Libri Posteriorum, ed. Cannone, p. 117.47‒49) [↑](#footnote-ref-488)
489. „Si autem queratur quomodo iste modus se habet ad demonstrationem, dicendum est quod semper cadit in maiori propositione demonstrationis; et hoc siue debeat demonstrari passio de subiecto, siue diffinitio materialis per formalem; et hoc est, quia in maiori semper est subiectum precisa et inmediata causa predicati; et hoc dico, cum sit demonstratio ex inmediatis. Primus autem et secundus incidunt in conclusione semper, quia, ubi demonstratur diffinitio materialis de subiecto per formalem, incidit in conclusione primus modus, et, ubi demonstratur passio de subiecto, cadit in conclusione secundus modus. Exempla ponentur post.“ (Notule Libri Posteriorum, ed. Cannone, p. 126.259‒64) [↑](#footnote-ref-489)
490. „Metaphysica et mathematica conveniunt in hoc, quod utraque habet considerare quantitatem.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 29; ed. Judy, p. 89.30‒31) [↑](#footnote-ref-490)
491. „Patet igitur quod conveniunt metaphysicus et mathematicus in hoc, quod uterque quantitatem considerat. Sed differunt in hoc, quod mathematicus quantitatem ponit subiectum ubique et de ea demonstrat et perquirit proprietates et propria accidentia. Metaphysicus autem eam considerat in quantum ens est et proprietates eius communes quae rationem entitatis eius consequuntur. Cum enim quantitas ens sit et ens tale, quod entis est capit metaphysicus, quod talis entis, mathematicus.“ (*De ortu scientiarum* 29.239; ed. Judy, p. 90.20‒27) [↑](#footnote-ref-491)
492. „Et ideo huiusmodi substantia deferens quantitatem et causans eam dicitur materia mathematica.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 29, ed. Judy, p. 93.6‒7) [↑](#footnote-ref-492)
493. „Consequenter autem tertio gradu recipit dicta materia differentias speciales corporum, scilicet circulare et rectum et huiusmodi, cum quibus differentiis etiam recipit quasdam qualitates activas et passivas. Et ista corpora specialia physica dicuntur quia in his incohatur physica speculatio.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 29; ed. Judy, p. 93.8‒12) [↑](#footnote-ref-493)
494. „To make the distinction between internal questions (where the answers are given within the culture, the theory, the story, the game) and external ones (answered by whether it is a culture we are members of, a theory we accept, a story we believe, a game we play), we can get along with the notion of "reference" and skip that of "meaning." "Meaning" only seemed important because it provided a way to pick out an object in the world, which we could then determine to be the same or not the same as some object countenanced by our own culture, theory, story, or game.“ (Rorty 1979, 274) [↑](#footnote-ref-494)
495. „Haec videtur esse sententia Aristotelis et Averrois. Dicit enim Aristoteles in II Metaphysicae versus finem [*Met*. I.9, 992b12‒15]; quod *non invenitur una definitio communis eis quae sunt cum numeris et lineis,* et Commentator ibidem sic dicit*, quod impossibile est ut numerus et superficies et linea habeant unum genus commune nisi aequivoce, verbi gratia quantitatem. Manifestum est enim quod hoc nomen quantitas dicitur de eis aequivoce, et ideo artes doctrinales consider antes de eis non sunt unum sed plures*.“ (*De ortu scientiarum* 24.168; ed. Judy, pp. 65.32‒66.5) [↑](#footnote-ref-495)
496. „Erravit Commentator ponens materiam primam omnium unam numero, vel quod non intendit aliquid positivum per hoc quod dicit unum numero, sed solum privativum, scilicet carentiam pluralitatis formarum individualium et indistinctionem formalem.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 30; ed. Judy, p. 106.14‒18) [↑](#footnote-ref-496)
497. „Quod autem est unum numero primo modo est res in potentia tantum et non in actu, et ideo formam quam in se recipit secundum quod huiusmodi non individuat. Et ideo forma universalis quae est res ens in potentia, ut dicit Averroes super XI Metaphysicae, suscipitur in materia prima una numero unitate essentiali tantum, manens universalis, et ita scientia nostra non est animae figmentum cum sit de universali.“ (*De ortu scientiarum* 31.303; ed. Judy, p. 110.6‒13) [↑](#footnote-ref-497)
498. „Quia autem, ut dicit Averroes super III Metaphysicae *illud quod disponitur per bonum est causa finalis*, ideo ordo scientiarum penes fines attendendus est penes bonitatem finium. In ipsis autem speculativis tanto melior est veritas quae intenditur quanto ipsa certior est et de certiori; certior autem est veritas et de certiori quae cum sit certa est de simpliciori et priori et abstractiori, et ideo speculativae in ordine finium servant ordinem subiectorum, de quo supra dictum est.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 63; ed. Judy, p. 217.14‒18) [↑](#footnote-ref-498)
499. „Ad tertiam dicendum, quod de quantitate non est una scientia, tamen de ente est una scientia, et hujus ratio est quia quantitas dividitur per talia quorum unum ad alterum nec essentialiter nec causaliter reducitur; sed ens dividitur per ea quorum unum ad alterum, et si non essentialiter, tamen causaliter, reducitur ut accidens ad substantiam.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis IV*; ed. Steele, OHI 11, 90.13‒19) [↑](#footnote-ref-499)
500. „Item ad hoc insaniunt contra veritatem dicentes quod ens per quantumlibet significet esse presens et esse actuale in preterito, tamen ens nomen significat abstracte ab esse actuali et cum communitate quadam ad ens et non ens actu.“ (*Compendium studii theologiae*, pars II, cap. IV; ed. Rashdall, p. 56) [↑](#footnote-ref-500)
501. „Hec est vera «omnis homo de necessitate est animal» et illa «homo est animal» nullo homine existente, sicut ostendebat quaedam ratio, quoniam ad veritatem propositionis in naturali materia non exigitur existentia extremorum actu.“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 9rb, ed. Libera, p. 234) [↑](#footnote-ref-501)
502. „Haec propositio «omnis homo est animal» est vera, et semper erit vera, et semper fuit vera, semper enim fuit verum dicere «omnis homo est animal», et semper erit verum dicere; ergo est necessaria, et videtur ibi esse locus ab expositione huius vocabulum «necessarium».“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 7vb; ed. Libera 2002, 219) [↑](#footnote-ref-502)
503. „Roger Bacon, *Summulae dialectices*, 3.1.4., §. 222‒24 : « ad hoc dico quod *necessitas* propositionis *non extenditur ultra existentiam subiecti* » ; *contra*, Robert Kilwardby, Syllabus [18 mars 1277, Oxford]. *Errores in logicalibus* n°6 [*Chartularium Universitatis Parisiensis* I, no.474)]: « Quod veritas cum necessitate tantum est cum constantia subiecti ».“ (Libera 2002, 234). [↑](#footnote-ref-503)
504. „Et quod sequatur «homo est substantia, ergo homo est ens» probatio: quoniam sicut se habet hoc verbum «est» ad res significatas per modum actus, ita se habet «ens» ad res significatas per modum habitus, et in quolibet verbo intelligitur «est». (...) Ergo in quolibet nomine, cum significet per modum habitus, intelligetur «ens». Cum ergo substantia sit nomen, in substantia intelligetur.“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 8va; ed. Libera 2002, 224) [↑](#footnote-ref-504)
505. V Liberově studii věnované rozboru *Anonymus Erfordensis* spojené s kritickým vydáním tohoto komentáře je zásadně sporné následující tvrzení: „*L’équation constantia = existentia ne pose pas de problème majeur*.“ (Libera 2002, 204). Hermeneutika naopak považuje tuto univocitu za zásadní problém, protože první a druhý averroismus měl od samého začátku zcela rozdílné kategoriální pojetí substance a existence. [↑](#footnote-ref-505)
506. „Quando ergo tu dicis «quaestio quid est praesupponit quaestionem si est», ego dico quod quaestio quid est res supponit quaestionem si est res et etiam si est intellectus. Sed quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus. Sed ista «homo est animal» nullo homine existente est sumpta a quaestione si est intellectus et non si est res.“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 10rb; ed. Libera, pp. 236‒237) [↑](#footnote-ref-506)
507. „Primus error quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.“ (*Chartularium Universitatis Parisiensis I*, no. 128, p. 170) [↑](#footnote-ref-507)
508. „Menti igitur nostrae in statu viae convenire non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III de anima; unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per huiusmodi species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem huiusmodi species sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam, vel etiam cuiuscumque alterius essentiae separatae...“ (*De veritate*, q. 10, a. 11, resp.; ed. Leonina 22/2, 336.157‒67) [↑](#footnote-ref-508)
509. „Et maxime ille qui vivit habet nomen doctoris Parisius; et allegatur in studio sicut auctor, quod non postest fieri sine confusione et destructione sapientiae, quia ejus scripta plena sunt falsitatibus et vinatatibus infinitis. Numquam talis abusio fuit in hoc mundo.“ (*Opus minus*; ed. Brewer, p. 327‒28) [↑](#footnote-ref-509)
510. Předložená teze o zařazení Alberta a Bacona do proudu prvního averroismu vyvrací tezi, že Albert je cílem Baconovy kritiky (Easton 1971, 210‒31). Dalším kandidátem Baconovy kritiky mohl být Rufus během jeho regentování v Paříži nebo magistr Gilbert z Tournai (†1284), který po jmenování Bonaventury generálem přebírá funkci regenta františkánské koleje v Paříži (1257‒61). Byl především literát, pedagog a věnoval se politické a společenské výchově vládců (*Eruditio regum et principum*, 1259). Tento žánr v podobě tzv. „zrcadel vládců“ (*principum specula, Fürstenspiegel*) existoval od Senecova díla *De clementia* až do renesesance, viz Machiavelliho dílo *Vladař* (*Il Principe*, 1513). [↑](#footnote-ref-510)
511. „Preter tamen errores philosophi, arguendus est quia uituperauit omnem legem, ut patet ex II. et XI. [Metaphysica], vbi uituperat legem cristianorum, scilicet legem catholicam nostram, et etiam legem sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nichilo.“ (*De erroribus Philosophorum* cap. IV.30, ed. Mandonnet, p. 9.23‒26) [↑](#footnote-ref-511)
512. „Maius autem periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error; et credunt se intelligere originalia [sc. sanctorum] et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuus esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum; sic est de Summis magistrorum.“ (*Collationes in Hexaëmeron* 19.11; *Opera omnia* 5, 422a) [↑](#footnote-ref-512)
513. „...philosophica scientia est ad alias scientias; sed qui vult stare cadit in tenebras...“ (*Opera omnia* 5, 476a); „...sunt qui scire volunt tantum, ut sciant, et turpis curiositas est...“ (ibid, 478b) [↑](#footnote-ref-513)
514. „Sunt vero septem peccata studii principalis quod est theologiae; unum est quod philosophia dominatur in usu theologiam. Sed in nulla facultate extranea debet dominari; et maxime hic ubi domina scientiarum reperitur; immo etiam cujus dignitatis philosophia non habet usum; nam scientia Dei est, et ad vitam perducit aeternam.“ (*Opus minus*, ed. Brewer, p. 322) [↑](#footnote-ref-514)
515. Moderní subjekt má mnohem starší historii zahájenou mimo jiné vlivy i zavedením osobní zpovědi skrze obnovený církevní zákoník *Decretum Gratiani* (1140). Od 12. století vzniká nová oblast interiority subjektu vázaná na zavedení osobní zpovědi v místních jazycích (Rusconi 1981). Takto utvářený institucionální prostor subjektivity navazuje na vznik očistcové mentality v porretánské teologii (kap. 1.6). [↑](#footnote-ref-515)
516. „Illud quod disponitur per bonum est causa finalis; bonum enim est desiderabile, et causa finalis est desiderabilis... si hoc concedatur, quod omne quod est bonum secundum se et propter suam naturam, est finis.“ (*De dictinctionibus,* Venetiis 1510*,* fol. 164; cit. podle Matsen 1974, pp. 282‒83) [↑](#footnote-ref-516)
517. „Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der *cogitationes* erst faßbar.“ (SZ 46). [↑](#footnote-ref-517)
518. „Fundierung leistet insofern für Vorstellungen idealer Gegenstände dasselbe, wie Wahrnehmung für Vorstellungen realer Gegenstände; und das alte erkenntnistheoretisch-psychologische Prinzip von Intellectus und Sensus leidet am fundamentalen Mangel, mit der Fundierung sozusagen die eine Hälfte der Tatsachen zu vernachlässigen.“ (*Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung,* §7; Meinong 1899, 203) [↑](#footnote-ref-518)
519. „Das Streben nach einer wissenschaftlichen Fundierung der philosophischen Disziplinen führte zur logischen Betrachtung der Mathematik als der einzig sicheren und exakten Wissenschaft. Im Hinblick auf sie sucht die Philosophie sich zu orientieren, sichere Haltung und wissenschaftliche Methode zu gewinnen.“ (*Geschichtlicher Überblick über die Philosophie der Mathematik*; Husserliana 21, 227.26‒29) [↑](#footnote-ref-519)
520. „Die Möglich­keit bleibt offen, daß eine andere Wissenschaft und vielleicht in ungleich bedeutsamerer Weise zu ihrer Fundirung beitrüge.“ (*Logische Untersuchungen* I, § 20, p. 59) [↑](#footnote-ref-520)
521. „Das principium rationis ist für Leibniz, streng gedacht, das principium reddendae rationis. Rationem reddere heißt: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vor*stellen der *Gegen*stände handelt, kommt dieses »zu-rück« ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist re-praesentatio. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entge-gen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt.“ (*Der Satz vom Grund*, GA 10, 34) [↑](#footnote-ref-521)
522. „Jusqu’ici nous n’avons parlé qu’en simples physiciens: maintenant *il faut s’élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément*, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c’est-à-dire que rien n’arrive sans qu’il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu’on a droit de faire sera : *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien*? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu’on puisse rendre raison pourquoi elles *doivent exister ainsi*, et non autrement. (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raiso*n (1714), kap. 7; *Oeuvres* I, ed. Janet, p. 727) Kurzíva je moje vlastní. [↑](#footnote-ref-522)
523. „Die Natur thut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinct geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniß versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen.“ (AK 8, 19) [↑](#footnote-ref-523)
524. „Take up the White Man's burden, Send forth the best ye breed / Go bind your sons to exile, to serve your captives' need; / To wait in heavy harness, On fluttered folk and wild— / Your new-caught, sullen peoples, Half-devil and half-child.“ (*The White Man's Burden*, R. Kipling 1899) [↑](#footnote-ref-524)
525. „Une chose en tout cas est certaine : c’est que l’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte, et un découpage géographique restreint – la culture européenne depuis la fin du XVIe siècle – on peut être sûr que l’homme est une invention récente. (...) C’était l’effet d’un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.“ (Foucault 1966, 398) [↑](#footnote-ref-525)